

# VÍTIMA: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA SEGUNDO WALTER BENJAMIN<sup>13</sup>

VÍCTIMA: UNA CONSTRUCCIÓN  
HISTÓRICA SEGUNDO WALTER BENJAMIN

VICTIM: A HISTORICAL CONSTRUCTION  
ACCORDING TO WALTER BENJAMIN

Paulo César Carbonari<sup>14</sup>

*Hoje devemos acrescentar a última forma de tal domínio [do homem sobre o homem] e talvez a mais terrível: a burocracia ou o domínio de um intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem, nem o único nem o melhor, nem poucos nem muitos, pode ser considerado responsável, e que poderia perfeitamente ser chamado de domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificamos a tirania como um governo que não tenciona prestar contas de si mesmo, o domínio de ninguém é o mais tirânico de todos, já que não há sequer alguém a quem se possa perguntar o que está sendo feito. É este estado de coisas, que torna impossível localizar responsabilidades e identificar o inimigo, que está entre as causas mais poderosas da rebelde inquietação mundial de hoje, da sua natureza caótica e de sua perigosa tendência de escapar do controle e se radicalizar)”*  
Hannah Arendt. *Da Violência* (2015)

*O silêncio é o abandono das vítimas da repressão*  
Fabian Salvioli (2024)<sup>16</sup>

**Resumo:** A proposta filosófica de Walter Benjamin constitui um legado fundamental para contribuir com processos de reflexão sobre memória, verdade e justiça. Nos 60 anos do golpe civil-militar que destruiu a democracia brasileira e que atacou a dignidade de defensores/as de direitos humanos, a proposta filosófica que situa a vítima como agente substantivo de processos ético-políticos é uma contribuição para

<sup>14</sup> Este artigo é uma parte de nossa tese de doutorado, redesenhada para este fim. A tese completa disponível em: <https://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4517?show=full>.

<sup>15</sup> Doutor em Filosofia (Unisinos), professor convidado voluntário NEP/CEAM/UnB, membro da coordenação nacional do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH Brasil) e da coordenação nacional da Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos (ReBEDH). [carbonari.paulo@gmail.com](mailto:carbonari.paulo@gmail.com).

<sup>16</sup> Relator da ONU para Verdade, Justiça e Reparação, citado por Jamil Chade, colunista do UOL em Genebra, em Notícias UOL, 28/03/2024, disponível em <https://noticias.uol.com.br/columnas/jamil-chade/2024/03/28/silencio-oficial-revela-que-ditadura-nao-foi-superada-diz-relator-da-onu.htm>. Acesso em: 2 mai. 2024.

compreender os significados da verdade nestes contextos, mas, acima de tudo, as exigências da justiça, que requer sempre construir ações que façam justiça às vítimas, que promovam a reparação das violências e violações contra elas e saídas de não repetição. Trata-se de buscar novos horizontes de sentido para a história e para a ação ética e política. Benjamin dá subsídios para tal ao problematizar a concepção de progresso e de tempo linear e vazio e ao oferecer uma nova proposta de concepção de temporalidade. A experiência e a memória são determinantes para a construção da verdade histórica, sobretudo de uma história desde os/as oprimidos/as, as vítimas.

**Palavras-chave:** Benjamin. Memória. Vítima. História. Direitos Humanos.

**Resumen:** La propuesta filosófica de Walter Benjamin constituye un legado fundamental para contribuir a procesos de reflexión sobre la memoria, la verdad y la justicia. En el 60 aniversario del golpe civil-militar que destruyó la democracia brasileña y atentó contra la dignidad de las personas defensoras de derechos humanos, la propuesta filosófica que sitúa a la víctima como agente sustantivo de los procesos ético-políticos es una contribución a la comprensión de los significados de la verdad en estos contextos, pero, sobre todo, de las exigencias de justicia, que requieren siempre construir acciones que brinden justicia a las víctimas, que promuevan la reparación de la violencia y violaciones y busquen la no repetición. Se trata de buscar nuevos horizontes de significado para la historia y la acción ética y política. Benjamin apoya esto problematizando la concepción de progreso y de tiempo lineal y vacío y ofreciendo una nueva propuesta para la concepción de temporalidad. La experiencia y la memoria son decisivas para la construcción de la verdad histórica, especialmente una historia desde los oprimidos y las víctimas.

**Palabras clave:** Benjamín. Memoria. Víctima. Historia. Derechos Humanos.

**Abstract:** Walter Benjamin's philosophical proposal constitutes a fundamental legacy to contribute to processes of reflection on memory, truth and justice. In the 60th anniversary of the civil-military coup that destroyed Brazilian democracy and attacked the dignity of human rights defenders, the philosophical proposal that situates the victim as a substantive agent of ethical-political processes is a contribution to understanding the meanings of truth in these contexts, but, above all, the demands of justice, which always requires building actions that provide justice to the victims, that promote reparation for violence and violations against them and seek solutions for non-repetition. It is about seeking new horizons of meaning for history and ethical and political action. Benjamin provides support for this by problematizing the conception of progress and linear and empty time and by offering a new proposal for the conception of temporality. Experience and memory are decisive for the construction of historical truth, especially a history from the oppressed, the victims.

**Keywords:** Benjamin. Memory. Victim. History. Human Rights.

Walter Benjamin apresenta uma perspectiva filosófica que propõe a afirmação histórica dos oprimidos, dos vencidos, das vítimas. Ele mostra como a história construída tem sido a história da opressão e da vitimização. Por outro lado, propõe, desde sua perspectiva crítica, a superação revolucionária desta condição não como obra de alguns, mas como obra singular de muitos. Controverso em suas posições, difícil de ser "classificado", representa uma contribuição fundamental para o pensamento crítico do século XX.

Benjamin é uma personalidade polêmica. Benjamin é um “homem de letras”, um crítico literário, não exatamente um filósofo, para Arendt (2010). É “um filósofo” que não se ocupa de temas de filosofia pura, mas “sua intuição vem da experiência como filósofo”, para Scholem (2003). Adorno o reconhece como filósofo, mas que: “Nada tinha do filosofar segundo o padrão tradicional” (1998, p. 224), sendo que “[...] o cerne da filosofia de Benjamin é a ideia da salvação do que está morto enquanto restituição da vida deformada, algo a ser feito mediante a consumação de sua própria reificação, inclusive até o horizonte do inorgânico” (Adorno, 1998, p. 237). Michael Löwy defende que “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 uma dessas acepções da palavra ‘inclassificável’” (Löwy, 2005, p. 14).

A leitura de Benjamin exige um situar-se no emaranhado de suas reflexões, sempre parciais, ensaísticas, fragmentadas e carregadas de figuras. Entre os muitos textos de sua breve e prematuramente interrompida produção intelectual, selecionamos alguns que podem ser referência para a construção dos elementos que pretendemos mostrar desde sua inaugural preocupação com a afirmação dos oprimidos como sujeitos da e na história. Nos concentramos em *Sobre o conceito de história* (1940)<sup>17</sup>, texto da maturidade, escrito alguns meses antes de morrer na fronteira francesa e espanhola, e noutros, sobretudo para o conceito de experiência. Com isso não queremos nem mesmo insinuar uma leitura do conjunto de sua obra, até porque isto seria impossível neste contexto. Trata-se apenas de lançar mão de “fragmentos” que ajudam a discutir a categoria que interessa nesta pesquisa.

Benjamin toma em conta várias vertentes de pensamento e as articula na construção de um posicionamento próprio. Está, certamente, entre os principais críticos da noção de progresso e de linearidade na história, postura que animou modernos de diversos matizes ideológicos e políticos. Esta é a crítica que orientou as suas *Teses* quando trata do conceito de história e que subjaz à crítica da violência e do poder. A historicidade dos processos é o que particularmente ajudará a mostrar que a vítima, diferente do que aparece nos discursos vitimários, não é naturalmente parte de processos, mas é uma produção histórica. Mais, ela pode se constituir no agente fundamental da transformação da história de sua produção na história de opressão. Estes serão os aportes, entre outros, que buscaremos colher de Benjamin.

## CRÍTICA AO PROGRESSO, UMA CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA

Benjamin critica a noção linear da história como progresso engendrada pela modernidade. Ele não concorda com a teoria que chamava de “social-democrata”, cuja prática estava orientada pela noção de progresso que se confundia com o progresso “da própria humanidade”, “interminável” e “essencialmente irresistível”.<sup>18</sup> Para ele: “A representação de um progresso

17 A serem referidas doravante como *Teses*, como aliás ele próprio as chamou inicialmente (Carta de Dora Benjamin a Adorno, irmã de Walter, em 22/03/1946, em GS 1, 3, p. 1227). O texto utilizado é o que consta da obra de Michael Löwy (2005), em versão de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. As *Teses* foram publicadas pela primeira vez em 1942 na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Reyes Mate diz que “As teses ‘Sobre o conceito de história’ são a resposta política de um filósofo no momento em que, na Europa, não havia nenhum lugar para a esperança” (Mate, 2011, p. 9). Para a referência usaremos o número da Tese e em seguida o número da página da edição utilizada.

18 Diz que o progresso se desenha na cabeça da social-democracia: “[...] primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos) [...] em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral)” (*Teses*, XIII, 2005, p. 116).

do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio” (Teses, XIII, 2005, p. 116).<sup>19</sup>

Diferente de muitos de seus contemporâneos do período entre guerras, Benjamin constrói uma análise pessimista, advoga um pessimismo revolucionário,<sup>20</sup> que não é resignação fatalista (no que se distancia de C. Schmitt)<sup>21</sup>, a serviço dos oprimidos. Seu pessimismo é tão radical que em *O surrealismo* (1929), se posiciona de forma contundente. Falando de “pessimismo integral”, “sem exceção”: Trata-se de “Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos” (Benjamin, 1994, p. 34).

Nada sobra de que não desconfiar: de tudo e de todos há de se ter desconfiança. Ironicamente, a única “confiança ilimitada” pode ser dirigida apenas a duas instituições alemãs, aquelas que serão responsáveis por cumprir um papel fundamental no projeto nazista: a primeira será o principal monopólio da indústria química alemã e, entre outras coisas, desenvolverá o Ziklon B, tão útil à solução final, e explorará o trabalho forçado dos prisioneiros; a segunda nunca terá um aperfeiçoamento pacífico, pelo contrário. Pode-se dizer que nesta referência Benjamin expressa sua preocupação com o “desenvolvimento científico” em curso e manifesta uma espécie de antevisão do papel que cumprirão na história, poucos anos depois, dois monstros resultantes deste progresso.

Benjamin se distingue de todas as correntes que acreditam nas “ilusões do progresso”. Pretende desenvolver um materialismo histórico que, à luz de Marx – mesmo que se afastando dos marxismos hegemônicos à sua época –, seja capaz de “aniquilar” a ideia de progresso.<sup>22</sup> A revolução será a interrupção, não a promoção, do progresso (em sentido profano, pois em sentido religioso esta é uma tarefa messiânica).<sup>23</sup> Sobre a revolução como interrupção do progresso, Benjamin diz: “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência” (Benjamin, Ms 1100, apud Löwy, 2005, p. 93-94). O projeto materialista de Benjamin também está num de seus textos mais importantes para a discussão deste tema, as *Teses*, nas quais fica expressa sua filiação ao materialismo histórico.

A oposição ao progresso aparece na ideia de *catástrofe*. A rigor, o que é progresso para uns, os vencedores, é catástrofe para outros, os vencidos. Em suas anotações preparatórias para as *Teses*, escrevia: “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe como o *continuum* da história” (Benjamin, Ms 481, 2011, p. 412). A catástrofe é a expressão de que não há continuidade linear.<sup>24</sup> Daí porque não tem dúvidas ao afirmar que o fascismo

19 Habermas diz que “Ele [Benjamin] se volta, por um lado, contra a ideia de um tempo homogêneo e vazio, preenchido pela ‘obstinada fé no progresso’ do evolucionismo e da filosofia da história, mas também, por outro, contra aquela neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu e desfia ‘entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário’” (Habermas, 2000, p. 17).

20 Toma emprestado do trotskista francês Pierre Naville, e seu livro *La révolution et les intellectuels* (1926), a ideia de que é “preciso organizar o pessimismo” (Cf. Benjamin, 1994, p. 28-29).

21 Nisso se poderia dizer que se estaria advogando uma posição distinta daquela apresentada por Jacques Derrida (2010) no que diz respeito à relação entre Benjamin e Schmitt.

22 Ao definir o que pretendia com o projeto das *Passagens Parisienses* Benjamin diz: “Podemos considerar também como finalidade seguida metodologicamente neste trabalho a possibilidade de um materialismo histórico que tenha aniquilado (*annikiliert*) em si mesmo a ideia de progresso” (apud Löwy, 2002, p. 202).

23 Para Horkheimer, a transformação radical da sociedade e o fim da exploração “não são uma aceleração do progresso, mas um salto para fora do progresso” (apud Löwy, 2005, p. 99).

24 “O curso da história como se apresenta sob o conceito de catástrofe não pode dar ao pensador mais ocupação que o caleidoscópio nas mãos de uma criança, para a qual, a cada giro, toda ordenação sucumbe ante uma

não é um acidente; é um absurdo desde o ponto de vista do progresso (Teses, VI). A proposta de filosofia da história de Benjamin deverá fazer com que o fascismo seja “percebido” de forma tal que se possa compreender que ele é nada mais do que o “avesso da racionalidade instrumental moderna”, ou seja, a catástrofe da barbárie está instalada no coração do progresso técnico-científico, tal que “leva às últimas consequências a combinação tipicamente moderna de progresso técnico e regressão social” (Löwy, 2002, p. 204). No dizer célebre do próprio Benjamin: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Teses, VII, 2005, p. 70).<sup>25</sup>

A ideia de progresso carrega consigo uma compreensão de tempo como homogêneo, vazio, mecânico, o que leva a uma abordagem linear e meramente quantitativa dos processos. Tudo é entendido como automático, contínuo, infinito, cumulativo, de forma a garantir que as forças produtivas se desenvolvam em domínio aberto da natureza, sem tomar em conta as contradições [entre elas aquelas que são resultantes das relações de produção], ou mesmo, passando por cima delas. Benjamin pretende mostrar que “a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele tempo que é saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (Teses, XIV, 2005, p. 119).<sup>26</sup> Ou seja, construirá uma outra concepção de tempo histórico (revolucionário, messiânico) capaz de perceber o progresso, mas também as regressões, sobretudo para fazer ressaltar a centralidade dos oprimidos que somente podem ser percebidos se forem notadas e apontadas as regressões, das quais eles fazem parte, como vítimas. A barbárie não é coisa do passado, nem mesmo do passado distante, é atualidade que se manifesta na opressão; da mesma forma, a resistência a ela: não é coisa do passado, mas continua presente nas lutas dos oprimidos. Metaforicamente: *Spartacus*, o escravo romano e o grupo luxemburgiano, de um lado; e o *Imperium*, o romano, e o III Reich nazista, de outro (Cf. Löwy, 2005, p. 71).

A noção de tempo-de-agora (*Jetztzeit*) corta a noção de progresso linear por indicar a possibilidade de um instante autêntico e inovador capaz de interromper o *continuum* homogêneo da história e de inaugurar um tempo intenso e breve. Mas esta possibilidade exige a memória (menos como rememoração e mais como reminiscência)<sup>27</sup>, o que, por sua vez, somente se realiza pela *experiência*, que é o seu sustentáculo e, inclusive, a possibilidade de abertura de horizonte. Ou seja, o agora faz sentido como memória do passado (particularmente da opressão nele experienciada) e abertura para o futuro (como horizonte de possibilidade, expectativa de superação, da opressão).<sup>28</sup> Trata-se de constituir uma “experiência” (*Erfahrung*). Esta abertura

nova ordem. Essa imagem tem uma bem fundada razão de ser. Os conceitos dos dominantes foram sempre o espelho graças ao qual se realizava a imagem de uma ‘ordem’ – o caleidoscópio deve ser despedaçado” (Benjamin, 1989, p. 154).

25 No dizer de Reyes Mate, “O grave dessa visão progressista da história não é tanto o fato de produzir vítimas, mas de justificá-las e, portanto, tornar a produzi-las indefinidamente. Frente à ideia propagandística de que o progresso processa seus próprios custos até reintegrá-los nos benefícios gerais do movimento histórico, está a denúncia benjaminiana de que essa lógica é a de um tempo contínuo homogêneo que não admite interrupção nem olhada ao passado” (Mate, 2011, p. 51).

26 Para Enrique Dussel: “Contra Benjamin, diríamos que é preciso revalorizar um certo ‘tempo-duração’ que, certamente, não é o ‘tempo-agora’ messiânico, mas que deve ser situado num ‘tempo-duração-vital’ (orgânico, não mecânico), o da vida política enquanto exercício do poder. O ‘tempo-duração’ mecânico é repetitivo; o ‘tempo-duração’ da vida é ‘maturação’. Este último é o desenvolvimento lento do ‘potencial de situação’ (shi). Ou, melhor, é necessário descobrir este novo tempo, que não é o da duração mecânica criticada por Bergson e pelos chineses (quicá, seja o tempo físico dos gregos e, certamente, dos cartesianos modernos). É a afirmação da ‘duração da vida’ que não é, todavia, a irrupção do ‘tempo messiânico’ (que os chineses não conheceram)” (Dussel, 2014, p. 44-45).

27 Questão que é discutida por Benjamin em *O Narrador* (1936) (Benjamin, 1994, p. 210-211), como veremos em mais detalhes.

28 Como diz Reyes Mate no comentário à segunda das *Teses*: “O presente é um passado que não está amortizado, como o presente fático que é filho do passado que teve lugar, mas que está presente como possível” (Mate, 2011, p. 88).

não é uma antevisão linear, típica do historicismo e do progressismo. Não é a experiência do passado que simplesmente abre o futuro: é a experiência do tempo-de-agora, como urgência histórica, que situa a necessidade de tomar ao próprio encargo o passado e o futuro. Isto porque o passado está carregado de expectativas insatisfeitas, de opressão e de vítimas, cabendo, de alguma forma, ao presente e ao futuro a possibilidade de alguma *redenção* (*Erlösung*)<sup>29</sup> para elas – um ato que não é só individual, mas coletivo – uma “rememoração histórica das vítimas do passado” (Löwy, 2005, p. 49).

## POR UMA NOVA HISTÓRIA DESDE A TRADIÇÃO DOS OPRIMIDOS

Benjamin enfrenta a visão de história hegemonicamente construída na direção de uma visão da história desde o pondo de vista dos vencidos, dos oprimidos, das vítimas. Quer “redimir” os/as que são as vítimas dos sistemas de dominação, dos vários modos e tipos de dominação, que foram sendo impostos pelos vencedores ao longo da história. As vítimas já não são as que passivamente sofreram, mas as que, resistem ao sofrimento e lutam, levantando-se contra a dominação dos senhores de turno. Trata-se de fazer história a contrapelo,<sup>30</sup> partindo da “tradição dos oprimidos”, de modo a reconhecer os/as oprimidos/as, os/as vencidos/as, as vítimas, como agentes, com positividade, como sujeitos da história, a fim de promover a “irrupção” de um novo tempo, o “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*).<sup>31</sup>

Há uma exigência que vem do passado, particularmente dos/as oprimidos/as: a redenção para a geração presente não virá “[...] se ela fizer pouco caso da reivindicação (*Anspruch*) das vítimas da história”, mesmo sabendo que ela é uma “possibilidade muito pequena que é preciso saber agarrar” (Löwy, 2005, p. 52). Exige ação prática de luta para não deixar as vítimas no esquecimento do passado e, na medida do possível, “ganhar sempre” (Teses, I, 2005, p. 41), sendo que esta tarefa “não pode ser descartada sem custo” (Teses, II, 2005, p. 48). Assumir a exigência do passado significa pôr “incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes”, de modo que “o que foi aspira [...] a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história” (Teses, IV, 2005, p. 58).<sup>32</sup>

O passado “tem de ser capturado”, mas ele é “uma imagem irresistível”, que “passa célere e furtiva”; uma luz que “lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista”, que “ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado” (Teses V, 2005, p. 62). Assim, “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como

29 Esta expressão carrega a força messiânica presente no pensamento de Benjamin. Löwy acredita que Benjamin tenha herdado a expressão de Rosenzweig, em *Der Stern der Erlösung*. Esclarece que tem um sentido teológico, como salvação, e um sentido político, como libertação (Löwy, 2005, p. 48).

30 Para isso se inspira em Nietzsche de *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873), que cita (Teses, XII). Mas afastando-se dele, já que a crítica de Nietzsche caminhava para a afirmação do indivíduo heroico, o super-homem; enquanto a de Benjamin se inclina a reconhecer os oprimidos e neles apostar como construção da saída da opressão: “[...] solidária aos que caíram sob as rodas de carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade” (Löwy, 2005, p. 73). Uma saída “desde baixo”, o que nunca se poderia esperar na perspectiva de Nietzsche, como vimos na primeira parte.

31 Diz Reyes Mate: “[...] Benjamin converteria o perigo numa categoria hermenêutica e as forças desgraçadas em figuras de esperança” (2011, p. 36). E mais, “Se o que o seu tempo mais necessita é esperança, porque é meia-noite no século, será preciso buscá-la nos desesperados, sobretudo nos que morreram desesperados” (2011, p. 37).

32 “A relação entre hoje e ontem não é unilateral: em um processo eminentemente dialético, o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente. [...] Nesse caso, o ‘sol’ não é, como na tradição da esquerda ‘progressista’, o símbolo do acontecimento necessário, inevitável e ‘natural’ de um mundo novo, mas da própria luta e da utopia que a inspira” (Löwy, 2005, p. 61).

ela lampeja num instante de perigo” (Teses, VI, 2005, p. 65). Significa que ele “tornou-se citável” (Teses, III, 2005, p. 54) e só se pode citar aquilo de que se tiver testemunho. O assumir esta exigência implica não ceder à “indolência do coração, a acedia [a melancolia], que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz” (Teses, VII, 2005, p. 70) – o que significa não sucumbir à melancolia do fatalismo que resulta em submissão ao passado “tal como ele propriamente foi” e ao que está aí como propriamente é. O sujeito histórico é que deve “capturar” o que “inesperadamente” se põe a ele, não no corriqueiro, mas no instante de perigo, que é aquele do “tempo-de-agora” e no qual ele assume a tarefa de pôr um freio à barbárie e inaugurar um novo tempo, pois o “messias” vem como “redentor”, mas também como “vencedor” (Teses, VI, 2005, p. 65). É neste sentido que, deixar o “inimigo” vencer, aquele que “não tem cessado de vencer”, não põe em risco somente os vivos, já que “também os mortos não estão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso”. “Deixar-se transformar em instrumento da classe dominante”, em duplo sentido, conformando a tradição e também seus destinatários, é o principal perigo que correm os sujeitos históricos. Isso equivaleria a uma sobrevivitização das vítimas, a matar os mortos, e a aceitar que as massas populares fiquem suscetíveis às manobras da classe dominante. Assim, a tarefa de assumir aqueles/as na condição de vítimas se põe com o máximo de radicalidade e como um compromisso ético e, também, político.

Os vencedores, os dominantes, marcham “no cortejo de triunfo [...] por cima dos que, hoje, jazem por terra” e conformam “bens culturais” como se fossem “somente o esforço dos grandes gênios, seus criadores”, ou seja, fazem da história a sucessão heroica de seus “grandes feitos”. Mas, ao historiador crítico [materialista], cabe a “tarefa de escovar a história a contrapelo” (Teses, VII, 2005, p. 70). Isso significa que, diferentemente dos historiadores tradicionais,<sup>33</sup> que manifestam uma “identificação afetiva” (*Einfühling*) com os vencedores, o historiador materialista precisa construir uma posição de “observador distanciado”. Quando propõe “escovar a história a contrapelo”, Benjamin indica para um “duplo significado”, um histórico e outro político. No sentido histórico aponta para a necessidade de superação da postura servil e reprodutivista, aquela que se junta à tradição triunfal que marcha sobre os que “jazem por terra”, e propõe que a ela se oponha a tradição dos oprimidos, sendo que a história há de ser contada de outro modo, desde os oprimidos, as vítimas. No sentido político há a mensagem de que mudar o “sentido da história”, seu rumo inevitável, sua perspectiva de progresso linear exige lutar “contra a corrente”, de modo a interromper a permanência da opressão, da barbárie (Cf. Löwy, 2005, p. 74). Note-se que, como “documentos de barbárie”, os bens culturais carregam a marca daqueles/as que foram seus construtores/as, os/as oprimidos/as, que deles não são parte, ou melhor, que neles não recebem reconhecimento como sendo parte. Daí porque não se pode “considerar sem horror” todos os bens culturais produzidos pela história. É exatamente naquilo que os vencedores tentam mostrar sua força e sua vitória que está a marca dos/as oprimidos/as, das vítimas. Ler a “história a contrapelo” inclui este tipo de consideração que, não somente tem força histórica, mas tem força também ética e política, dado que abre o passado e o repõe. Trata-se de enfrentar o alto custo do habitual e “elaborar uma concepção de história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos [do progresso] continuam a se apegar” (Teses, X, 2005, p. 96). A recusa a qualquer tipo de “identificação afetiva” com a história dos vencedores se revela um antídoto para que os/as oprimidos/as, os/as vencidos/as, as vítimas, não introjetem em si mesmos/as o vencedor, percam-se em ilusões<sup>34</sup> e o reproduzam contra si mesmas e contra todos/as

33 Benjamin faz referência ao historiador Fustel de Coulanges [*A Cidade Antiga*] como um exemplo destes tradicionais.

34 No comentário à décima das *Teses*, Löwy diz que “Essas ilusões se manifestam sob três formas, que remetem à mesma concepção de história: a crença obstinada no progresso, a confiança em sua ‘base de massa’, e a submissão servil a um aparelho incontrolável” (2005, p. 98).

aqueles/as que foram vítimas ao longo da história. Este alerta de Benjamin tem uma força política e pedagógica que será bem trabalhada por Paulo Freire, como veremos.

A oitava das *Teses* (2005, p. 83) é certamente uma das mais contundentes no que diz respeito a explicitar o tema da vítima. Benjamin diz: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ [*Ausnahmezustand*]<sup>35</sup> no qual vivemos é a regra”. Para “chegar a um conceito de história que dê conta disso”, será necessário assumir uma tarefa: “a de instaurar o real estado de exceção”. O enfrentamento do fascismo somente “tornar-se-á melhor” se for afrontado não por uma concepção de história feita em “nome do progresso” como “norma histórica”. Espantar-se com o fascismo “não é *nenhum* espanto filosófico”, pois ele “não está no início de um conhecimento”. Ele somente seria um espanto se este servisse para “mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável”. O fascismo e o progresso coincidem com o “estado de exceção” permanente porque não rompem com a opressão, simplesmente a mantêm e a aprofundam. O espanto que alguém pode ter com o fascismo em nada tem a ver com o que os gregos entendiam ser o começo do filosofar, porque não está “no início de um conhecimento”, pelo contrário, o de que ele provém é “insustentável”. Em outras palavras, este espanto haveria de levar não à edificação, mas a destruição. O espantar-se com o fascismo como manifestação de mais uma das formas de opressão travestida de progresso implicaria posicionar-se contra ele, para evitar o erro de confundi-lo e de ver que não é possível o progresso casado com a barbárie. O fascismo, neste sentido, precisa ser “desvendado” como fruto do progresso da modernidade, o “estado de exceção” que se apresenta como regra, parte do *continuum* da história. Fazer a leitura correta da “regra” que é vigente implica notar que este *continuum* é o de manutenção da opressão que produz as vítimas que ficam no caminho do cortejo triunfal do progresso. É por isso que a leitura a contrapelo vai exigir instaurar o “real estado de exceção”, que implica “fazer explodir o contínuo da história” no “instante” de ação da classe revolucionária (*Teses*, XV, 2005, p. 123) para a superação da dominação, da opressão, da vitimização. Mas isso só se faz como exigência presente, do “saturado” *tempo-de-agora*, que não se esquece de fazer justiça às vítimas da história por se afirmar na “tradição dos oprimidos”.

O filósofo espanhol Reyes Mate, que se dedicou a um longo estudo sobre as *Teses* de Benjamin em *Meia-Noite na História* (2011), diz que, ao relacionar progresso com fascismo, Benjamin mostra que ambos têm a mesma lógica histórica, já que entendem a história como uma construção sobre as vítimas, que são um custo inevitável para a conquista das metas do progresso.<sup>36</sup> Para interromper esta lógica é necessário visibilizar (“citar”) aqueles/as na condição de vítimas, o que faz com que seja necessário reposicionar a relação entre política e história, política e memória, política e violência e, finalmente, a relação entre violência e democracia. A irrupção da vítima não despolitiza o processo, antes, o repõe de outro modo, inclui um novo sujeito, um novo interlocutor, para além dos tradicionais. Há que se reposicionar a política de modo que “não há solução política moralmente aceitável que não passe por fazer

35 Certamente Benjamin toma esta expressão de Carl Schmitt, em *Teologia política* (1921) que conhecia bem e que usou em *Origem do drama barroco* (1925) onde primeiro tratou deste assunto (1984, p. 88-91). Parece, no entanto, não ter sustentação a tese “colaboracionista” defendida por Derrida em *Prenome de Benjamin*, na obra *Força de Lei* (2010, p. 59-134). Benjamin fala explicitamente de um “real” estado de exceção contra aquele que se faz regra e que é o que faz referência ao conceito criado por Schmitt (para uma posição diferente ver a nota 63 em Löwy, 2005, p. 85). Para um estudo comparativo da relação entre Benjamin e Schmitt ver o texto de Giorgio Agamben (2004, p. 83-98).

36 “Nem a multiplicação do Estado social de Direito, nem o avanço da democracia liberal, nem o prestígio do discurso sobre os direitos humanos, nem o crescimento da riqueza mundial por obra e graça da globalização econômica, conseguiram mandar ao sótão dos pesadelos a contundente afirmação da tese VIII, a saber, que todos esses progressos se dão sobre as costas de uma parte da humanidade. E se não há direito para alguns, ainda que fossem poucos, que não o são, a dúvida recai sobre a justiça de todo o direito” (Mate, 2011, p. 11).



justiça às vítimas, ou seja, por responder judicialmente pelos danos e injustiças causados em âmbito pessoal, político e social” (Mate, 2010, p. 352, tradução nossa). Afinal, segundo ele, “não dá para tomar a sério a justiça para os vivos sem ter em conta a justiça aos mortos”. Na esteira de Benjamin, vai admitir que nem tudo está sob o escrutínio da livre decisão política na democracia. Há um encargo, uma responsabilidade, que vem das vítimas, e da qual um/a não pode se desincumbir. Por isso, a democracia precisa incorporar os conceitos de “dívida e dolo”, como reconhecimento da vigência de uma injustiça (Mate, 2010, p. 352-354, tradução nossa).

Benjamin, na décima segunda das *Teses* (2005, p. 108), diz que “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente”.<sup>37</sup> A questão é saber da potência, mas também dos limites da ação da “classe oprimida”, aquela que foi tida por Marx, como a “última classe escravizada”, a “classe vingadora”, aquela que “em nome de gerações derrotadas, leva a termo a obra da libertação”, o sujeito histórico. A potência desta classe se manifesta em dois sentidos: um negativo, que pretende mostrar, fazer a memória das vítimas, para dizer que já não quer a opressão; outro positivo, que pretende lhes fazer justiça de modo a não fazer novas vítimas. A realização da libertação exige que não se desaprenda “o ódio” e “a vontade de sacrifício” – coisas desaprendidas pela social-democracia e que se fizeram valer no “Spartacus” [movimento antiescravista no Império romano e no movimento conduzido por Rosa Luxemburgo, em 1919]. Note-se, no entanto, que não se trata de ódio ou vontade de sacrifício dirigida a “indivíduos”, mas a um “sistema”, a uma “classe”. Ademais, também não está em jogo a ideia de “ressentimento”, própria da moral de escravos de Nietzsche (Cf. Löwy, 2005, p. 111-112). Os compromissos dos oprimidos são com os oprimidos de hoje, mas não só, são também com todos os oprimidos da história, com todas as vítimas da história; são compromissos que se “nutrem da visão dos ancestrais escravizados”. É para fazer justiça aos oprimidos, às vítimas, aos “ancestrais escravizados” que vale a luta; é por eles/as que a história é posta como encargo ao presente – não para o contrário, ou seja, o “ideal de descendentes libertos” – parece que a política de justiça está mais no retrovisor do que à frente. A rigor, o alerta de Benjamin pretende mostrar que não há o à frente se não houver o para trás; não haverá justiça no presente e nem no futuro, não haverá justiça nas novas gerações, se não for feita justiça aos “ancestrais escravizados”.<sup>38</sup> Assim, a tarefa “redentora”, “libertadora”, tanto teológica quanto política, fica reafirmada para um sujeito coletivo e não como obra heroica. Por isso, a memória, a tradição dos oprimidos e a ação coletiva, próprias dos vencidos, dos oprimidos, das vítimas, não podem se deixar instrumentalizar pelos vencedores e nem se rendem a serviço deles.

Reyes Mate defende que as *Teses* apresentam uma proposta filosófica que se articula em dois eixos, o epistemológico e o político, junto a uma filosofia da história – como já demos relativa atenção ao aspecto político, nos dedicaremos particularmente ao epistemológico.

O eixo epistemológico quer dar conta do problema do conhecimento, da realidade e da verdade para produzir uma “armação teórica” que tenha força para oferecer condições para compreender a relação entre conhecimento e tempo. Assim, no caminho de uma teoria do conhecimento, Benjamin “[...] tem que refletir sobre o sujeito que conhece, a realidade que quer conhecer e a relação entre sujeito e realidade” (Mate, 2011, p. 21). Dessa forma, “[...] o sujeito que ele tem em mente não é um sujeito anestesiado, mas alguém que assume conscientemente a sua experiência de sofrimento e que luta contra as suas causas” (2011, p. 21). E segue: “[...] Ele é o *lumpen*, o que sofre, o oprimido, o que está em perigo, mas que luta,

<sup>37</sup> Como bem lembra Reyes Mate, Benjamin “[...] localiza o sujeito da história ao lado dos oprimidos, mas com uma precisão notável: na medida em que lutam. Não se é sujeito da história por pertencer a uma classe, mas porque se luta” (2011, p. 259).

<sup>38</sup> Para Löwy, “[...] a luta contra a opressão se inspira tanto em vítimas do passado quanto em esperanças para as gerações do futuro – e também, ou sobretudo, na solidariedade com as do presente” (2005, p. 110).

protesta, se indigna. [...] Seu *plus* cognitivo é um olhar carregado de experiência e projetado sobre a realidade que todos habitamos” (2011, p. 22).

A realidade que se conhece, diferente do que comumente se entende, não inclui somente os fatos, “aquilo que teve lugar”; mas, como Benjamin está preocupado com os “perdedores” da história, os vencidos, as vítimas, sua teoria do conhecimento terá que ser capaz de “descobrir vida nessas mortes”, já que “estão vivos em seus fracassos como possibilidade ou como exigência de justiça”, de modo que “a realidade é facticidade e também possibilidade” (Mate, 2011, p. 22-23). Daí que, “se o sujeito do conhecimento é o oprimido que luta ou o que sofre e se rebela, e o objeto do conhecimento é o oco ou vazio dissimulado através da contundência compacta do fático, é preciso suspeitar que esse tipo de conhecimento será de difícil acesso” (Mate, 2011, p. 24). A verdade precisará ser reconhecida, para o que precisa da mediação da testemunha, que é a portadora da “notícia do que foi perdido” (Mate, 2011, p. 24). Estamos diante de uma nova concepção de verdade resultante da possibilidade de fazer existir o que foi escondido pelo triunfo do progresso, fazendo aparecer a verdade do que foi declarado não verdadeiro, o que remete para a narrativa, o testemunho e a memória como elementos determinantes da verdade<sup>39</sup> – aqui talvez se possa entender melhor em que consistiu o trabalho na primeira parte desta pesquisa.

No parágrafo derradeiro de seu “Aviso de incêndio”, Michael Löwy diz: “quer se trate do passado ou do futuro, a abertura da história segundo Walter Benjamin é inseparável de uma opção ética, social e política pelas vítimas da opressão e por aqueles que a combatem. O futuro desse combate incerto e as formas que assumirá serão, sem dúvida, inspirados ou marcados pelas tentativas do passado: serão igualmente novos e totalmente imprevisíveis” (2005, p. 159). Isso significa que a tradição dos oprimidos, como luta contra a opressão, afirma-se mais como a possibilidade de “raros” e “descontínuos” momentos de rompimento da opressão do que de afirmação definitiva de uma alternativa completa. Por isso é que a história, acima de tudo, permanece como ação aberta. No dizer de Löwy, concordando com Jeanne Marie Gagnebin, as *Teses* são uma “espécie de manifesto filosófico” para a “*abertura da história*” (Löwy, 2005, p. 147). Neste sentido, o futuro não será simples “prolongamento” natural, fruto do progresso, previsível pela marcha triunfal do mesmo; pelo contrário, será *imprevisível*, obra da ação “no instante da ação”, justiça às vítimas, como promessa sempre renovada de justiça.

A proposta benjaminiana corta o tempo cronologicamente garantidor e o abre ao “tempo-de-agora” como *kairós*. A ação política, desta forma, deixa de ser a legitimação numérica, majoritária, do previsível, controlável e contornável, e passa a ser a construção de condições de possibilidade, exatamente como abertura a possibilidades, nem sempre as esperadas, mas certamente aquelas capazes de fazer irromper a justiça, fazer cessar a barbárie. Mas isso não significa que as “catástrofes” serão abolidas completamente da história. Não há como evitá-las em absoluto. Fazer isso significaria “fechar” a história. Mas, se isso é verdade, então ter-se-ia que admitir que novas vítimas poderiam vir a existir? A resposta é sim, mas se vierem a existir não serão obra dos que lutam para que já não existam. Serão sim, motivo para que estes se ponham novamente em luta, para novamente fazer-lhes justiça, mas também para manter-se permanentemente em luta. Neste sentido, como alerta Löwy, “Benjamin nos ajuda a restituir à utopia sua força negativa, por meio da ruptura com todo determinismo teleológico e

<sup>39</sup> Ver também: Márcio Seligmann-Silva (2008, p. 65-80; 2012, p. 55-80); Castor M.M. Bartolomé Ruiz, *Estatuto epistêmico do testemunho das vítimas: o desaparecido, paradigma do testemunho indizível* (2014); e Reyes Mate (2012, p. 125-151). Bensussan diz que “A testemunha não faz senão acolher a duração de um anúncio do imprevisível, preferencialmente do improvável, ele atesta também o valor intelectual do qual ele testemunha além de toda representação. Ele [o testemunho] constitui pela palavra o ausente de toda presença, pois, de lá, mantém inteiramente aberta a possibilidade de um acolhimento justo para chegar” (2009, p. 170).

com todo modelo ideal de sociedade que alimente a ilusão de um fim dos conflitos e, portanto, da história” (Löwy, 2005, p. 153). Dessa forma, Benjamin reativa a força ética e política da luta contra a opressão, da luta contra todas as formas de vitimização, no desejo universal de que nunca mais voltem a acontecer, mas sabendo que esse “nunca mais” é fugaz, mesmo que tenha força para fazer irromper o novo, sempre, de novo.

## EXPERIÊNCIA, COMPROMISSO COM A MEMÓRIA

A exigência que se põe ao presente só se realiza se for possível, em certa medida, reconstruir a “experiência” (*Erfahrung*).<sup>40</sup> Mas, não qualquer experiência e sim aquela que é capaz de avivar a responsabilidade com os oprimidos, com a superação da opressão, o que requer a memória. A memória é capaz de fazer com que o passado seja presença e que, sobretudo as vítimas que produziu, se façam presentes como compromisso com a justiça.

A memória passa pela reconstrução da experiência, o que implica a possibilidade da narração. Ela já foi (e em alguns até continua) forte nos espaços comunitários e artesanais (cuja base é um “princípio construtivo”) (Teses, XVII, 2005, p. 130). Mas, ela já não tem espaço em sociedades massificadas e cada vez mais artificiais. Ademais, não há como transmitir uma experiência para uma situação na qual o contexto de sentido já não dá condições para sua realização e na qual o que importa é somente a *vivência*.<sup>41</sup> O relato narrativo pressupõe, como anota Gagnebin (1994, p. 10-11), uma comunidade de vida e de discurso. Mas, estas condições foram profundamente transformadas desenvolvimento capitalista, que instalou relações fragmentadas, próprias da vivência, e destruiu as condições de trabalho das sociedades tradicionais, o trabalho artesanal, que tinha um ritmo lento e orgânico que abria espaço para contar a experiência comum, possível por haver um mesmo universo de prática e de linguagem.<sup>42</sup>

Benjamin constata, em *O Narrador* (1936), que a arte de narrar, a que permite “intercambiar experiências” [*Erfahrungen auszutauschen*], própria dos modos artesanais de vida, está em extinção, não somente como gênero literário, mas também como prática de vida. Para ilustrar usa o exemplo dos soldados da [primeira] grande guerra que “voltam mudos”, “mais pobres em experiência comunicável” (Benjamin, 1994, p. 198). Mas isto é porque “nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas”<sup>43</sup>. No lugar da “experiência que passa de pessoa a pessoa”, o que Benjamin via crescer era a informação, um tipo de saber de “acontecimentos próximos”, que “aspira a uma verificação imediata”, que tem que ser “plausível” [objetivo, diríamos], que tem que ser “entregue”, que tem que ser sempre “nova”,  
40 *Experiência* (1913), da juventude, *Experiência e Pobreza* (1933), *O narrador* (1936) e as *Teses* se ocupam deste tema particularmente.

41 Benjamin contrapõe experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*). Diferente da experiência, a vivência é fugaz, solitária, individual, saturada de eventos e sensações, feita de “muitos fatos difusos” (Benjamin, 1994, p. 211). Ela é a forma moderna de vivência, na qual a experiência perdeu lugar, por isso, entre outros motivos a ascensão do romance e a perda de espaço da narrativa.

42 O livro de Paola Bernstein Jacques, *Elogio aos Errantes* (UFBA, 2012) faz uma reflexão sobre o que significa a experiência no espaço urbano contemporâneo e apresenta o contraste entre Benjamin e Agamben a respeito da experiência. Para ela, Benjamin, diferente de Agamben, não defende o fim da experiência nas sociedades modernas e sim seu enfraquecimento e sua substituição pela vivência. Como não desapareceu, não foi destruída, propõe-se a reencontrá-la no que chama de “produção urbana de alteridades”: a *experiência errática das cidades* como a experiência de alteridade, do outro, experiência da diferença.

43 Praticamente a mesma análise aparece no texto de 1933 e no texto de 1936. No texto de 1933, Benjamin acrescenta a ideia de que o enfraquecimento da experiência faz surgir uma “nova barbárie”. Pergunta-se: “o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência?”. Responde: “Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita e nem para a esquerda” (1994, p. 115-116).

que faz os fatos chegarem “acompanhados de explicações” (1994, p. 202-205) – modos próprios da *vivência*.<sup>44</sup> O romance, neste sentido, é a expressão literária própria desta condição, pois, diferente da narrativa, na qual o narrador “retira da experiência o que ele conta” [a sua própria ou a dos outros] e “incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”, satisfaz os desejos individualistas da burguesia moderna, pois o romancista “segrega-se”, já que sua origem é o “indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos e nem sabe dá-los” (Benjamin, 1994, p. 201), levando ao empobrecimento da experiência e à diluição da memória.

Na narrativa, o narrador e o ouvinte estão inseridos num ciclo comum que permite ao ouvinte “fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada” (Benjamin, 1994, p. 200), abrindo para uma perspectiva de construção coletiva, de obra aberta, de dinâmica construtiva da memória.<sup>45</sup> A narrativa não se entrega: “ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver” (1994, p. 204). Pode-se sempre “contá-la de novo e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas”. Com ela, faz-se uma rede que, do ouvir, leva a aprender e, deste, a contar, mantendo viva a narrativa (1994, p. 205). Mais, “ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório”. E sim, “ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele”. Desse modo, “se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (Benjamin, 1994, p. 205).

A relação entre o narrador e o ouvinte “é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado” (Benjamin, 1994, p. 210). A morte é a principal ameaça de exterminar esta relação. Mas, uma é a morte física, outra é a morte que faz desaparecer por esquecimento. Por isso, a *Mnemosyne* [deusa grega da reminiscência] é fundamental. É a reminiscência que “funda a cadeia da tradição que transmite os acontecimentos de geração em geração” (1994, p. 211). Benjamin distingue, no entanto, entre rememoração e memória: a primeira, musa do romance, a segunda, musa da narrativa; a primeira, breve, a segunda, perpetuadora; a primeira, “consagrada a *um* herói, *uma* peregrinação, *um* combate; a segunda, a *muitos* fatos difusos” (1994, p. 211). Enquanto a narração funda a tradição e a memória,<sup>46</sup> o romance fortalece a rememoração triunfal; enquanto a narração está preocupada com a “moral da história”, o romance oferece “sentido da vida” (Benjamin, 1994, p. 212); a primeira fortalece a companhia, continua e o ouvinte se soma na história; o segundo se faz pelo solitário, termina no “fim”, leva ao apoderar-se da história (1994, p. 213). Ou seja, de um lado a *experiência*, de outro a *vivência*. Enfim, na narração, na memória, está em questão um modo de ser, mais do que de saber, um ser sábio, um ser mestre. Isso exige experiência: “[...] pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida [...]. Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*” (Benjamin, 1994, p. 221).

44 Como diz em *Experiência e Pobreza*: “Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso” (Benjamin, 1994, p. 118).

45 No dizer de Habermas, a proposta de Benjamin pretende que “[...] o universalismo ético também tem de levar a sério as injustiças já sucedidas e, evidentemente, irreversíveis; de que há uma solidariedade das gerações com seus antepassados, com todos aqueles que foram feridos pela mão do homem em sua integridade física e pessoal; e de que essa solidariedade apenas pela reminiscência pode ser efetuada e comprovada. A força libertadora da rememoração não deve servir aqui, como desde Hegel até Freud, para dissipar o poder do passado sobre o presente, mas para dissipar a culpa do presente para com o passado: ‘Uma vez que irreversível é uma imagem do passado que ameaça desaparecer com cada instante presente que não se reconhece visado por ele’ (Tese 5)” (Habermas, 2000, p. 22-23).

46 Em *A imagem de Proust* (1929) já dizia: “Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (Benjamin, 1994, p. 37).

Assim, no entender de Jeanne Marie Gagnebin, a memória é que traça a possibilidade da percepção da semelhança entre o passado e o presente. É esta semelhança que transforma aos dois: “[...] o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobrirmos, inscrita nas linhas do atual” (Gagnebin, 1994, p. 16).

Reyes Mate mostra que, nas *Teses*, a dimensão política, construída sob o messianismo, põe a memória no caminho concreto da justiça às vítimas da história. As vítimas significam a denúncia de que a memória não tem sido levada a sério. Fazer a memória das vítimas é não esquecer a morte que marcou a história, os mortos que foram deixados pelo progresso. Esquecer, neste caso, equivaleria a cometer um “crime hermenêutico que se soma ao crime físico” (Mate, 2011, p. 30). Trata-se de “[...] resgatar do passado o direito à justiça ou, caso se prefira, reconhecer no passado dos vencidos uma injustiça ainda vigente, isto é, ler os projetos frustrados de que está semeada a história, não como custos do progresso, mas como injustiças pendentes” (Mate, 2011, p. 28). Por isso, “[...] podemos e devemos manter viva a injustiça passada, inclusive reivindicar o direito à reparação, sabendo que não há justiça neste mundo que possa reparar o dano” (Mate, 2011, p. 29). Enfim, “a recordação permite salvar o passado ao dar sentido à injustiça passada, ainda que ninguém garanta que algum dia seja feita a justiça” (Mate, 2011, p. 32).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A posição de Walter Benjamin revela a possibilidade de tomar aquele/a na condição de vítima positivamente como parte da reflexão filosófica. Mais do que isso, Benjamin quer que a filosofia e, mais do que ela, a história e a sociedade, assumam aquele/a na condição de vítima como sujeito capaz de ação, capaz de história, num modo diferente e outro de construir a história daquele produzido pela dinâmica positivista e do progresso.

A filosofia benjaminiana abre lugar para que se possa tornar aquele/a na condição de vítima como o centro do processo ético e político, razão da ação ética e da transformação política, e aquele/a que as anima, dado que não há como construir história verdadeira sem tornar aqueles/as na condição de vítimas parte do processo histórico, sem tomá-los/as como aqueles/as que “empurram a porta” por onde poderá entrar o messias, responsável pela redenção/libertação e pela inauguração de um tempo novo, aquele no qual já não cabem vítimas, de qualquer tipo.

A afirmação da condição de vítima e da vítima ganha importância nos processos de afirmação da memória e da verdade histórica. Mais, se coloca com desafio o fazer justiça às vítimas, seja para que não haja revitimização, seja para que haja reparação, seja para que haja não repetição. Assim, a contribuição benjaminiana se apresenta como subsídio para refletir sobre as necessidades de justiça de transição, agenda aberta e em luta entre nós.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 165-222.

- ARENDR, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 118.
- ARREGI, Joseba. El pensamiento histórico de Walter Benjamin y las víctimas. *Escuela de Paz*, Bakeaz, n. 19, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Apêndice: Materiais preparatórios do escrito “Sobre o conceito de história”. In: MATE, Reyes. *Meia-Noite na História*. Comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011. p. 395-422.
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. Trad. José C. M. Barbosa e Hemerson A. Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. v. 3.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996a. B. I-3.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron; Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. In: LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. Trad. W.N.C Brandt [Trad. das Teses por Jeanne M. Gagnebin e M. L. Müller]. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de História*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.
- BENSAÏD, Daniel. *Walter Benjamin, theses sur le concept d'histoire*, 2009. Disponível em [http://danielbensaid.org/IMG/pdf/2009\\_09\\_03\\_db\\_643\\_theses\\_sur\\_le\\_concept\\_d\\_histoire\\_mise\\_en\\_page\\_1.pdf](http://danielbensaid.org/IMG/pdf/2009_09_03_db_643_theses_sur_le_concept_d_histoire_mise_en_page_1.pdf). Acesso em: 3 jan. 2014.
- BENSUSSAN, Gérard. *O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. Trad. Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.
- BUENO, Tomás Valladolid. Los derechos de las víctimas. In: ZAMORA, José A.; MATE, Reyes (Eds.). *Justicia y memoria*. Barcelona: Anthropos, 2011. p. 155-173.
- DERRIDA, Jacques. Prenome de Benjamin. In: *Força de lei*. 2. ed. Trad. Leyla F. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 59-134.
- DUSSEL, Enrique. *Política da libertação*. História mundial e crítica. Trad. Paulo César Carbonari et al. (coord.). Passo Fundo: IFIBE, 2014.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. (org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana K. Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 7-11.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- JACQUES, Paola Berenstein. *Elogio aos errantes*. Salvador: UFBA, 2012.

- LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. Trad. Gilberto P. Passos. *Altos Estudos*, São Paulo, USP, ano 16, n. 45, p. 199-206, 2002.
- LÖWY, Michael. El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin. In: VEDDA, M. (org.). *Constelaciones dialécticas*. Tentativas sobre Walter Benjamin. Buenos Aires: Herramienta, 2008. p. 81-90.
- LÖWY, Michael. Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin. *Historiein*, Atenas, v. 4, n. 4, p. 199-205, 2003.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Trad. Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michel. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARDONES, J. M.; MATE, Reyes (Eds.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- MATE, Reyes. Fundamentos de una filosofía de la memoria. In: RUIZ, Castor M. M. B. (org.). *Justiça e memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 17-50.
- MATE, Reyes. La memoria, sentimiento y conocimiento. In: RUIZ, Castor M. M.B. (org.). *Justiça e memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 125-151.
- MATE, Reyes. *Meia-noite na história*. Comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história". Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- MATE, Reyes. Pensar el presente desde la centralidad de las víctimas. Entrevista. Por José Antonio Zamora. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Madrid, v. 2, p. 342-355, 2010.
- MATE, Reyes. Reflexiones sobre la justicia de las víctimas. *Estudios Filosóficos*, Universidad de Antioquia, Medellin, p. 249-255, out. 2008.
- MATE, Reyes. *Tratado de la Injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.
- MATOS, Olgária. Walter Benjamin: do estado de exceção à terra sem mal. *Cadernos Walter Benjamin*, UECE, Fortaleza, n. 4, jan.-jun. 2010.
- MOSÈS, Stéphanie. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Trad. A. Martorell. Madrid: Frónesis; Cátedra, 1997.
- PERIUS, Oneide. *Walter Benjamin a filosofia como exercício*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- PERIUS, Oneide. Walter Benjamin: considerações sobre o conceito de História. *Tempo da Ciência*, Toledo-PR, ano 16, n. 32, p. 123-135, 2009.
- RUIZ, Castor M. M. B.; RAMÍREZ, Manuel F. Q. (orgs.). *Justicia, estados de excepción y memoria: por una justicia anamnética de las víctimas*. Bogotá: Universidad del Rosario; São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- RUIZ, Castor M. M. B. (org.). *Justiça e memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012.
- RUIZ, Castor M. M. B. Estatuto epistêmico do testemunho das vítimas: o desaparecido, paradigma do testemunho indizível. *Revista Anistia*, Brasília, Ministério da Justiça, Comissão da Anistia, n. 9, 2014.
- RUIZ, Castor M. M. B. Justicia, Violencia y Memoria. Aproximaciones y controversias entre W. Benjamin y Nietzsche. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. II, n. 28 e 29, p. 9-29, 2007/2008.

SCHÄRF, Christian. Walter Benjamin et Theodor W. Adorno. Critique salvatrice et utopie. Trad. Sónia Godblum. *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, Paris, ENS, n. 13, p. 221-232, 2007.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo G. de Souza et al. São Paulo: Perspectiva, 1989.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Fapesp; Annablume, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. In: RUIZ, Castor M. M. B. (org.). *Justiça e Memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 55-80.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, UnB, n. 27, 2007.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Coord. Luis Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SUCKSDORF, Cristán. El tiempo de la revuelta: reflexiones en torno al concepto de *jetztzeit*. *Cadernos Walter Benjamin*, Fortaleza, UECE, n. 10, jan.-jun. 2013.