

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

ALINE LUDMILA DE JESUS

**DESPERTAR O OUTRORA NO AGORA: ENSAIOS SOBRE AS
CONFIGURAÇÕES DO TEMPO E DA MEMÓRIA EM WALTER
BENJAMIN**

UBERLÂNDIA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

ALINE LUDMILA DE JESUS

**DESPERTAR O OUTRORA NO AGORA: ENSAIOS SOBRE AS
CONFIGURAÇÕES DO TEMPO E DA MEMÓRIA EM WALTER
BENJAMIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Dra. Jacy Alves de Seixas

UBERLÂNDIA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

J58d Jesus, Aline Ludmila de, 1987-
2013 Despertar o outrora no agora : ensaios sobre as configurações do tempo
e da memória em Walter Benjamin / Aline Ludmila de Jesus. -- 2013.
 105 f.

Orientadora: Jacy Alves de Seixas.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em História.
Inclui bibliografia.

1. História - Teses. 2. Benjamin, Walter, 1892-1940 - Crítica e
interpretação - Teses. 3. Filosofia alemã - Séc. XX - Teses. I. Seixas, Jacy
Alves de. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em História. III. Título.

CDU: 930

ALINE LUDMILA DE JESUS

**DESPERTAR O OUTRORA NO AGORA: ENSAIOS SOBRE AS
CONFIGURAÇÕES DO TEMPO E DA MEMÓRIA EM WALTER
BENJAMIN**

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Jacy Alves de Seixas – Orientadora

Prof. Dr. Henrique Estrada Rodrigues

Prof. Dr. Amon Santos Pinho

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

À Capes a bolsa de mestrado.

Ao Programa de Pós-Graduação em História a oportunidade.

Aos professores que participaram da minha formação, especialmente, ao Pedro Caldas que me orientou inicialmente. Dedico-lhes “Que outros se jactem das páginas que escreveram; a mim me orgulham as que tenho lido”. (BORGES, 1969).

Ao professor Amon Santos Pinho as indicações enriquecedoras e os comentários pertinentes feitos no momento da minha qualificação e durante o processo de escrita da dissertação. É um privilégio tê-lo como interlocutor novamente. Dedico-lhe: “Um livro que ninguém espera, que não responde a nenhuma pergunta formulada, que o autor não teria escrito se tivesse seguido sua lição ao pé da letra, eis enfim a excentricidade que hoje proponho ao leitor”. (BATAILLE, 1949).

Ao professor Henrique Estrada Rodrigues a solicitude com a qual aceitou o nosso convite. Espero tê-lo como um bom interlocutor, pois “o autor tem direito ao prefácio; mas ao leitor pertence o posfácio”. (NIETZSCHE, 1877).

À professora Jacy Alves de Seixas a orientação paciente, a solicitude, os inspiradores diálogos e o incentivo ao livre pensamento. Você não é uma professora que “só em meios aos livros, estimulados por livros, vêm a ter pensamentos – é nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, escalando, dançando, preferivelmente em montes solitários ou próximos ao mar, onde mesmo as trilhas se tornam pensativas.” (NIETZSCHE, 1882).

À professora Josianne Francia Cerasoli os comentários sensíveis e argutos feitos no momento da minha qualificação e também os diálogos durante a minha formação na universidade. Num ambiente acadêmico regido pela especialização e pela seriedade, você flana, sem desprendimento e com competência, pelos diferentes temas que lhe incitam curiosidade. Dedico-lhe: “As palavras pertencem metade a quem fala, metade a quem ouve”. (MONTAIGNE, 1592).

Ao Thiago Reis o companheirismo, a amizade e o amor em tempos difíceis. “O amor não busca agradar a si mesmo/Nem destina qualquer cuidado a si próprio/ Mas se dá facilmente ao outro/ E constrói um Paraíso no desespero do Inferno.” (BLAKE).

A minha mãe e a minha irmã a amizade, o carinho e os ensinamentos; aos meus avós maternos pelas experiências. Dedico-lhes: “Se agarrares o momento antes que ele esteja maduro, as lágrimas do arrependimento tu decerto colherás; mas, se o momento certo alguma vez deixares escapar, as lágrimas do pesar tu jamais apagarás”. (BLAKE).

Aos meus grandes amigos, Cris, Thiago Destro, Gustavo, Rodrigo e Ed, os diálogos constantes e as infinitas risadas. Dedico-lhes: “Os amigos não *con dividem* algo (...): eles são *com divididos* pela experiência da amizade. A amizade é a *con divisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida”. (AGAMBEN, 2009).

Aos autores: “As citações em meu trabalho são como bandidos de beira de estrada que repentinamente surgem armados e tomam de assalto as convicções dos passantes”. (BENJAMIN, 1928).

RESUMO

Almejo interpretar e interpelar os conceitos de tempo e de memória que reverberam no pensamento do pensador alemão Walter Benjamin, a partir da noção do contemporâneo de Giorgio Agamben. Considero que os desdobramentos teóricos dos argumentos benjaminianos fornecem uma reflexão acurada sobre a sensibilidade e a escrita histórica, em suas possibilidades e limites. Refletirei sobre a presença da temporalidade judaico-messiânica e a temporalidade proustiana no pensamento de Benjamin, discutindo as operações feitas pela memória entre outrora, agora e tempos possíveis.

Palavras-chave: tempo; memória; instante; história.

ABSTRACT

I aim to interpret and to interrogate the concepts of time and memory that reverberate in the thought of the German thinker Walter Benjamin, from the notion of “contemporaneous” of Agamben. I consider that the unfoldings of the Benjamin’s theoretical arguments provide an accurate reflection about the sensibility and historical writing, in its possibilities and limits. I will reflect about the presence of the judeo-messianic temporality and the proustian temporality in Benjamin’s thought, discussing the operations done by the memory between the past, the now and the possible times.

Keywords: time; memory; moment; history.

SUMÁRIO

Considerações iniciais.....	10
Capítulo 1: Em busca dos “tesouros insólitos”: reflexões sobre a experiência do tempo	
1.1. Pelos caminhos da experiência do tempo.....	27
1.2. <i>Experiência e pobreza</i> : a acepção linear do tempo	39
1.3. Pelas tramas da rememoração.....	46
1.4. As fissuras do anjo benjaminiano.....	56
Capítulo 2: Sobre as intermitências do tempo: tempo-de-agora, <i>kairos</i> e as possibilidades da redenção	
2.1. A “imagem de Proust” em Benjamin: interlúdios entre o <i>tempo-de-agora</i> e o instante proustiano.....	63
2.2. <i>Kairos</i> : a irrupção da descontinuidade.....	81
2.3. A redenção no instante.....	87
Considerações finais.....	95
Bibliografia.....	101

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Que é o tempo, afinal? – perguntou Hans Castorp, comprimindo o nariz com tamanha violência que a ponta se tornou branca e exangue. – Quer me dizer isto? Percebemos o espaço com os nossos sentidos, por meio da vista e do tato. Muito bem! Mas que órgão possuímos para perceber o tempo? Pode me responder a essa pergunta? Bem vê que não pode. Como é possível medir uma coisa da qual, no fundo, não sabemos nada, nada, nem sequer uma única das suas características? Dizemos que o tempo passa. Está bem, deixe-o passar. Mas para que possamos medi-lo... Espere um pouco! Para que o tempo fosse mensurável, seria preciso que decorresse de um modo uniforme; e quem lhe garante que é mesmo assim? Para a nossa consciência, não é. Somente o supomos, para a boa ordem das coisas, e as nossas medidas, permita-me esta observação, não passam de convenções...

Thomas Mann. *A montanha mágica*¹

Início com duas interpelações: como perscrutar o conceito de tempo numa contemporaneidade permeada pelo tempo fragmentado e célere? Como destrinçar a noção de memória numa sociedade marcada pelos excessos e ausências de memória²? É difícil responder a esses questionamentos prontamente, no entanto, eles nos fazem pensar sobre a relevância desses dois conceitos para as reflexões teóricas.

Conceituar o tempo é uma árdua tarefa que diferentes tradições tentaram desempenhar. As tradições que tentaram definir o tempo num sentido único acabaram malogrando diante da impossibilidade de traduzi-lo pela mensurabilidade. Diante disso, é possível inferir que mais relevante do que conceituar o tempo é refletir sobre ele e, assim, interpelá-lo. E em termos de reflexões há uma riqueza de interpretações sobre o tempo, tornando-o um objeto plural. Como ressalta Krzysztof Pomian, o tempo em si mesmo é um *objeto temporal*³.

Pomian, ao fazer comentários sobre a *ordem do tempo*, lembra-nos de que esse conceito é uma das matérias principais dos historiadores, embora raramente eles o

¹ MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p.43.

² RICOEUR, Paulo. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

³ POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

interroguem.⁴ As renovações no seio da historiografia trouxeram transformações metodológicas significativas à escrita da história, uma das quais concernente à noção de tempo histórico. Na historiografia clássica o tempo era relacionado à teologia ou à filosofia da história, de modo que era composto por uma sucessão de eventos. A historiografia incorporou mudanças em relação à concepção tradicional do tempo, entretanto, em relação ao conceito de *tempo em si* ela permaneceu, em alguns aspectos - e, por vezes, ainda permanece - , embrenhada numa epistemologia que o percebe como um problema de ordem cronológica. É necessário dizer que a historicidade é inerente ao tempo, porém, ele não é determinado unicamente pelo histórico.

Ivan Domingues⁵ observa que quando a historiografia escreve sobre o tempo, ela fala sobre a própria história e não acerca do tempo; nesse sentido, a escrita da história determina, sob alguns aspectos, o tempo da história. Falamos amplamente em tempo da antiguidade, tempo do medievo e tempo da idade moderna como se fossem conceitos dotados de vida própria e desconsideramos as singularidades, os descompassos e a pluralidade de subjetividades que perpassam essas construções temporais. Para além de histórico, o tempo é *físico e psicológico, objetivo e subjetivo*.

A ideia de temporalidades incrustadas em conjunturas históricas específicas esvazia o conceito de *tempo* ao fixá-lo em acontecimentos históricos. Que o tempo não seja pensado como uma categoria *a priori*, mas que também não seja vislumbrado como um espaço temporal vazio e preenchido por acontecimentos. Acredito que as temporalidades não podem ser apreendidas somente empiricamente.

Aliás, desconsidera-se, muitas vezes, a própria mutabilidade dos acontecimentos históricos, categorizando-os em “forças coletivas” como o Estado, as Classes, a Família, dentre outros, como se fossem “entidades coletivas” que falassem por si mesmas.⁶ A experiência do tempo é permeada por percalços, assim sendo, é preciso desfazer-se da ideia de que “a história brota da ação dos homens sobre o tempo e do tempo sobre os

⁴ Há diversos trabalhos que abordam, direta e indiretamente, o conceito sem defini-lo a priori. Dentre esses trabalhos, destaco o estudo sobre o tempo histórico feito pelo historiador Reinhart Koselleck em *Futuro Passado*. Sobre o livro, ver: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. Destaco também os trabalhos de François Hartog, sobretudo, a discussão do autor sobre os regimes de historicidade.

⁵ DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história.** São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

⁶Ibidem.

homens, como se a relação fosse transitiva, o sentido de sua marcha conatural e ambos, tempo e história, homogêneos”.⁷

O tempo e os acontecimentos são construídos, também e principalmente, pelos sujeitos, não comportando categorias cerradas. É necessário (re)pensar que as subjetividades, o acaso, o imutável, a repetitividade e o espontâneo – não raro vilipendiados por alguns historiadores– pertencem aos movimentos das temporalidades tais como os das operações da memória.

A memória, tal como o *tempo*, percorreu caminhos que a (re)definiram. Não obstante haja uma polissemia de definições para a memória, o seu fio condutor é o *tempo*. Saltam aos olhos contemporâneos diversos questionamentos acerca da memória, os quais abrem um amplo leque de elementos teórico-metodológicos. São estudos que não estão circunscritos à história, tocando problemas afeitos à psicanálise, à literatura e à filosofia. Nesses estudos, as problemáticas da *representação do passado* estão cada vez mais em voga.

Na historiografia, a memória tem sido, aparentemente, cada vez mais valorizada, no entanto, reflete-se pouco sobre o conceito, mormente sobre as suas implicações éticas e políticas.⁸ Segundo Jacy Seixas, a famigerada valorização da memória na historiografia e os seus processos de operacionalização trazem como correlatos uma fragilidade teórica e “uma espécie de vergonha da memória”⁹. A historiografia preocupa-se em acentuar o “dever de lembrar”, mas desconsidera as diferentes linguagens da memória. Incorpora-se a isso a oposição ou a igualdade visualizada na relação entre a memória e a história. A partir disso, Seixas traz uma interrogação que compartilha sobre a memória: “ora, é legítimo pensarmos num estatuto teórico próprio à memória especificamente *histórica*? ”¹⁰

Considero que a memória é composta por diversas linguagens, as quais são capazes de nos mover para outros domínios do conhecimento humano e não unicamente ao da história. Todavia, a história procede como se ela fornecesse o estatuto

⁷ DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história.** São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996, p.125.

⁸ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.38.

⁹ NAQUET apud SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.38.

¹⁰ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.38.

epistemológico da memória, como se os tempos e espaços da memória fossem apenas os da história.

Como se a memória, em sua relação com a história, deixasse em grande medida de ser memória para enquadrar-se nos preceitos teórico-metodológicos da(s) historiografia (s), como se ela espontaneamente se redefinisse, abandonando pedaços importantes que a definem no contato taumatúrgico da história.¹¹

Seixas comprehende que a relação entre história e memória tem raízes antigas, mas foi a partir da década de 80 que os herdeiros da epistemologia racionalista - sobretudo daquela elaborada por Aristóteles, na qual a função cognitiva da memória é privilegiada - disseminaram concepções que visualizam a relação entre a memória e a história como uma relação conflitante, como se fossem dois opositos.

A historiografia ocupou-se de fazer essa distinção, recorrendo à sociologia de Maurice Halbwachs para fundamentar as discussões teóricas sobre a relação entre memória e história. A memória, para esse sociólogo, “significa fundamentalmente reconstruir um passado a partir dos quadros sociais do presente”¹² – os quadros sociais seriam instrumentos que orientam a memória. A concepção de memória sob o prisma de Halbwachs é sempre coletiva, haja vista a necessidade de apoio, e ancora-se no meio social. Se a memória é, por excelência, coletiva, as subjetividades individuais estão constituídas de que forma?

Em Halbwachs a memória individual é subsumida pelos quadros sociais e a dimensão afetiva se esvai, porquanto o ato de lembrar não pode significar um *reviver*, mas um processo no qual é necessário operar com o pensamento. A memória aqui entendida só é real à medida que se anora nos quadros sociais. Ora, se partíssemos dessa constatação, a partir do momento em que não fizéssemos mais parte de um grupo, simplesmente esqueceríamos as experiências com este grupo compartilhadas, pois perderíamos o apoio externo dos quadros sociais da memória.

A linguagem da memória em Halbwachs - herdeiro das concepções da sociologia de Durkheim - é um “fato social”, sendo o sujeito da memória a sociedade. A memória coletiva é a memória de dentro, ela exerce um constrangimento exterior ao indivíduo,

¹¹ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.38.

¹²SEIXAS, Jacy. **Halbwachs e a memória-reconstrução do passado:** memória coletiva e história. História (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004) **JCR**, São Paulo, v. 20, 2001, p.97.

sendo internalizada como qualquer fato social; em contraposição, a história é de fora, ela sistematiza as representações do passado. Paul Ricoeur comprehende que o próprio texto de Halbwachs permite a construção de críticas contra ele mesmo, visto que quando Halbwachs diz que “é no ato pessoal da recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca do social”¹³, ele afirma que são os indivíduos que lembram, pois o social é composto de sujeitos.

Herdeiro das concepções de Halbwachs está o historiador Pierre Nora que reitera, incisivamente, a oposição entre história e memória, escrevendo: “Memória, história: longe de serem sinônimas, tomamos consciência de que tudo as opõe”.¹⁴ Nessa matriz de pensamento, se “a memória é a vida”, a história se ocupa de sistematizar o passado mediante a escrita. Para Nora, a memória está vinculada à tradição, enquanto a história começa justamente quando termina a tradição. Se Halbwachs valoriza a memória em relação à história, Nora valoriza a história em detrimento da memória.

A historiografia apropriou-se de algumas dessas perspectivas, contribuindo para sobrepor a história à memória. Seixas analisa que a história se porta como a “produtora de memórias”.¹⁵ As linguagens da memória são instrumentalizadas por alguns procedimentos historiográficos, perdendo as suas próprias linguagens. A autora considera que a historiografia anglo-saxônica, que tentou escapar dessa dicotomização, acabou por aproximar história e memória, tratando-as da mesma forma, tendo em vista que utilizam os procedimentos historiográficos para a leitura da memória. A consequência desse processo é que a memória é vislumbrada como um instrumento para apreender o passado.

A partir dessa visualização da memória como instrumento, emergem diversas formas que ressaltam a memória como um empreendimento. Manipulações da memória, abusos de memória e, por conseguinte, abusos de esquecimento passam a servir de aparato para as ideologias contemporâneas. Acentua-se, então, o dever de memória e igualmente o dever de não poder esquecer, isso porque há um “dever de memória”, como corolário, há também certo “constrangimento” na tarefa de não poder esquecer.

¹³ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p.133.

¹⁴ NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

¹⁵ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.39.

Nesse aspecto, a memória passa a servir também como forma de legitimação ideológica. Sobre esse aspecto, Ricoeur escreve:

A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo em que os contornos da própria ação.¹⁶

Percebemos, então, que a memória tem sido considerada como radicalmente diferente ou igual à história; muitas das vezes, também é vista como seu produto. Como corolário, as linguagens da memória são esmaecidas pelo logocentrismo da tradição historiográfica. Ao desconsiderar as linguagens que são próprias da memória, como as afetividades e o involuntário, a escrita da história também soterra as subjetividades políticas. Esse processo desencadeia uma perda da:

(...) dimensão afetiva e descontínua das experiências humanas, sociais e políticas; a função criativa inscrita na memória de atualização do passado lançando-se em direção a um futuro, que se reinveste dessa forma de toda a carga afetiva atribuída comumente às utopias e aos mitos.¹⁷

Para compreendermos as diferentes linguagens da memória é preciso nos reportar à literatura, à arte, à psicanálise, à filosofia e a outras formas de conhecimento. São tradições que tecem reflexões sobre *memórias* e *esquecimentos*, trazendo elementos relevantes para pensarmos nas sensibilidades e subjetividades que permeiam *o lembrar e o esquecer*. Assim, diferentes elementos teóricos vêm a lume, fazendo-nos repensar a escrita da história.

Considerando que a memória comporta diferentes linguagens, podemos considerar o conceito de memória também no plural. Memórias que, segundo Seixas, são desiguais e ocupam lugares distintos. Memórias que podem ser voluntárias e involuntárias, considerando que tanto na filosofia bergsoniana, quanto na literatura de Proust, as memórias involuntárias são, por excelência, as “verdadeiras memórias”. As memórias voluntárias são conectadas ao hábito e, portanto, são memórias mecânicas. Seixas visualiza que Proust radicaliza a crítica à memória voluntária correlacionando-a não somente ao hábito [como Bergson], mas à própria inteligência.

¹⁶ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p.98.

¹⁷ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.44.

Partindo dos comentários de Seixas, podemos considerar que a memória carrega não somente a função de memória-conhecimento, mas também a função de memória-ação e memória-afetividade, “ou seja: lembramos não apenas para conhecer e reconhecer, mas também para agir e criar.”¹⁸ Penso, então, que estabelecer um estatuto teórico próprio à memória especificamente histórica é depauperar a própria escrita da história. Se a memória possui uma função humana, ela é capaz de interpolar os tempos e dar luz a desejos sotterrados.

A partir desses breves percursos que fizemos pelo conceito de tempo e de memória, fomos guiados a pensar que é importante (re) discutir esses dois conceitos, interpretando-os a partir de questionamentos sobre a própria modernidade. Trata-se de discutir a memória não como individual, tampouco coletiva, mas num plano intermediário: o da relação com os próximos. Lembremos as considerações de Ricoeur para o qual o ato de lembrar faz com que os próximos nos revelem memórias e que nós revelemos memórias aos próximos – como um constante recontar:

Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo. Assim, a proximidade seria a réplica da amizade, dessa *philia*, celebrada pelos Antigos, a meio caminho entre o indivíduo solitário e o cidadão definido pela sua contribuição à *politeia*, à vida e à ação da *poli*.¹⁹

Considerando todas essas indagações, a dissertação que ora lhes apresento é um esforço de pensamento que almeja interpretar e interpelar os conceitos de tempo e de memória que reverberam no programa filosófico do pensador alemão Walter Benjamin. Considero que os desdobramentos teóricos dos argumentos benjaminianos fornecem uma reflexão acurada sobre a sensibilidade e a escrita histórica, em suas possibilidades e limites.

Trata-se de um esforço do qual me ocupo desde as minhas reflexões primeiras da graduação. Iniciou-se com uma pesquisa, orientada pelo professor Pedro Caldas, na qual

¹⁸Ibidem, p.165.

¹⁹ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p.141.

eu perscrutei o conceito de história proposto por Walter Benjamin, relacionando-o com a noção de ciência, ética e temporalidade presente na hermenêutica e no materialismo histórico. A pesquisa rendeu-me muitas dúvidas, inquietações e perguntas, conduzindo-me para outros caminhos. Um desses caminhos foi o de interpretar a concepção de memória benjaminiana e nela perceber a busca por tempos vindouros, isto é, busquei perceber a possibilidade de se falar numa memória utópica em Benjamin - tema de minha monografia orientada pela Professora Jacy Alves de Seixas.

As indagações permaneceram, fazendo-me interpelar sobre quais os significados da *experiência do tempo* e da *memória* em Walter Benjamin, rastreando as possíveis implicações políticas daqueles significados. Assim sendo, não se trata de, tão somente, dar continuidade aos estudos sobre o pensamento de Benjamin, mas de refletir e tensionar, contemporaneamente, os conceitos benjaminianos a partir de questionamentos sobre a própria modernidade.

Mas por que Benjamin? Acredito que Benjamin, apesar de ser atualmente muito estudado e comentado, é demasiadamente “atual”, sobretudo se considerarmos a contemporaneidade de seu pensamento para as reflexões sobre a modernidade, principalmente as reflexões históricas, filosóficas, literárias e políticas. Os conceitos de tempo e de memória já foram perscrutados por vários autores²⁰, todavia, penso que as questões atinentes a esses dois conceitos permanecem vivas, despertando a nossa curiosidade histórica e embraçando a nossa escrita da história. Afinal, o pensador alemão não indagou apenas o tempo e a memória, mas a própria história.

Walter Benedix Schönflies Benjamin, autor de glória póstuma, foi cunhado como sendo “inclassificável”.²¹ Num livro de memórias, o amigo de Walter Benjamin, Gershom Scholem²² descreve que a filósofa Hannah Arendt procurou o túmulo de Benjamin no cemitério de Port Bou, cidade que fica na fronteira entre a Espanha e a França, onde Benjamin se suicidou²³ em 1940; no entanto, ela nada encontrou.

²⁰ Destacam-se os estudos de Jeanne-Marie Gagnebin, Olgária Matos, Michael Löwy e dentre outros. Para aprofundar na discussão sobre a recepção do pensamento de Walter Benjamin, conferir: PRESSLER-KARL, Gunter. **Benjamin, Brasil** – a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005, um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira. São Paulo, Editora Annalume, 2005; Dossiê Walter Benjamin. **Revista USP**, n.15, 1992.

²¹ Esse termo foi utilizado por Michael Löwy e Hannah Arendt.

²² Também conhecido por ser um erudito da tradição judaica.

²³ Benjamin havia pensado em suicídio várias vezes, Hannah Arendt atribui isso a vários fatores: a Gestapo que havia confiscado o seu apartamento em Paris, no qual estava parte de sua biblioteca e alguns dos seus manuscritos. Outro fator seria que nada o atraía na América, pois ali ele se sentiria deslocado e ultrajado - uma espécie exótica traduzida na expressão “o último dos europeus”. Porém, para Arendt, a

Doravante, os guardas do cemitério levaram aqueles que procuravam pelo túmulo a um túmulo improvisado, no intuito de conseguirem dinheiro em troca de uma informação falsa. Segundo Jeanne Marie Gagnebin, essa história macabra traz uma alegoria: a ausência de um lugar específico para situar a própria existência de Benjamin.

Se Benjamin era deslocado em vida, permaneceu deslocado após a morte. Apesar desse deslocamento, muitos, principalmente os seus amigos, queriam classificá-lo, enquadrando o seu pensamento em fronteiras rígidas do conhecimento. Gershom Scholem o considerava um teólogo judeu que se perdera nos caminhos do marxismo por causa de sua paixão por Asja Lacis – uma atriz comunista. Brecht quis ver em Benjamin um marxista original, enquanto Adorno e outros frankfurtianos vislumbravam o potencial de sua filosofia, não obstante a considerassem incapaz de construir uma concepção teórica consistente e dialética.

Considero que não há um lugar preciso e delimitado para o pensamento benjaminiano, tendo em vista que ele é composto por diferentes elementos que se complementam. No entanto, há quem o considere - a exemplo de Adorno que escreveu que as considerações benjaminianas tinham como matriz a filosofia - como sendo essencialmente um filósofo. O pensamento benjaminiano tinha um grande débito para com a filosofia, mas penso que ele não se restringiu, essencialmente, a ela. É inegável que a filosofia tenha exercido um papel fundamental no pensamento benjaminiano, aliás, grande parte de seus questionamentos tinham como matriz a filosofia, no entanto, ele não foi, tão somente, um filósofo – aliás, ele mesmo não se definia enquanto tal. Benjamin não se demarcou em nenhum lugar específico e, assim, compartilho das reflexões de Hannah Arendt que apreendem o caráter inclassificável do pensamento benjaminiano.

Arendt considera Benjamin como sendo inclassificável e, portanto, incomparável, tendo em vista que quase tudo que ele escrevia não podia ser comparado a nada. Segundo a autora, nas raras vezes em que o pensador buscava um lugar definido, considerava-se um crítico literário. Nesse sentido, não há um campo do conhecimento preciso para estremar Benjamin. Arendt tece caracterizações negativas concernentes a Benjamin que apoderam a profundidade do seu pensamento, desencravando-o da cripta filosófica.

causa imediata do suicídio de Benjamin foi o “azar verdadeiramente excepcional”. ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

(...) a sua erudição era grande, mas ele não foi um erudito; o seu trabalho tinha a ver com os textos e a sua interpretação, mas não era filólogo; sentia-se extremamente atraído, não pela religião, mas pela teologia (...), mas não era teólogo (...); era um escritor nato, mas a sua maior ambição foi criar uma obra exclusivamente composta de citações; foi o primeiro alemão a traduzir Proust (...) mas não era tradutor; fazia recensões críticas de livros e escreveu certo número de ensaios sobre escritores vivos e mortos, mas não era crítico literário; escreveu um livro acerca do barroco alemão e deixou inacabado um enorme estudo sobre o século XIX francês, mas não era historiador nem historiador da literatura; tentarei mostrar que ele pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo.²⁴

É percorrendo a pluralidade das discussões benjaminianas que indagamos sobre a memória e a experiência do tempo no intuito de pensarmos na dimensão contemporânea do pensamento de Benjamin. O pensador alemão apreendeu feericamente o seu próprio tempo, de modo que delineou fragmentos sobre o tempo e a memória importantes para o pensamento filosófico, histórico e político. Teceu reflexões teóricas sobre a história, introduzindo elementos que retiram sentidos previamente definidos nas constelações históricas. Walter Benjamin não elaborou uma teoria sobre a experiência do tempo, tampouco sobre a memória, mas teceu fragmentos que nos conduzem à contemporaneidade e ao anacronismo desses dois conceitos.

O intérprete italiano de Benjamin, Giorgio Agamben²⁵, será o principal interlocutor para refletirmos acerca das questões sobre o que significa ser contemporâneo e acerca da própria modernidade. Embora Agamben seja um dos principais autores com o qual dialogamos não pensaremos as noções de tempo e memória em Benjamin a partir de Agamben, mas sim de nossas próprias proposições. Entretanto, as questões com as quais eu me preocupo dizem respeito à modernidade e ao que significa ser “contemporâneo”, Agamben estará amplamente presente nesse trabalho.

O objetivo não é o de pensar a contemporaneidade à luz da concepção benjaminiana de memória, mas à luz (e às “trevas”) da própria contemporaneidade. Inquiriremos se as aspirações a que os homens contemporâneos dedicam-se ainda guardam algo das angústias benjaminianas.

²⁴ ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.168.

²⁵ Ressalto que Giorgio Agamben é intérprete também de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Hannah Arendt e outros pensadores.

Evocaremos a contemporaneidade de Benjamin, pois se tratando de um autor que mais levantou perguntas do que as respondeu, pode-se dizer que as suas indagações diziam respeito não somente ao seu próprio tempo, mas a uma temporalidade intempestiva que permeia o ontem e o agora. Como observa Jeanne Marie Gagnebin: “O pensamento de Benjamin se ateve a questões que ele não resolveu e que ainda são nossas questões que sua irresolução, precisamente, torna urgentes”.²⁶

“O que significa ser contemporâneo?”²⁷ indaga Giorgio Agamben; será simplesmente uma coincidência do contemporâneo com o próprio tempo? Uma curta e não obstante significativa frase de Roland Barthes pode nos direcionar ao contrário: “o contemporâneo é o intempestivo”.²⁸

Segundo Agamben aquele que é verdadeiramente contemporâneo é aquele que não coincide perfeitamente com seu próprio tempo, sendo, portanto, inatual. No entanto, justamente por seu deslocamento e anacronismo, ele tem a capacidade de melhor apreender o seu próprio tempo do que os outros. “Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro.”²⁹ Benjamin soube visualizar o escuro de seu tempo e também soube *vislumbrar o escuro que permeava a própria modernidade*. É como se no escuro ele visualizasse distantes estrelas cintilantes. Aliás:

[...] o contemporâneo (...) é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘cítá-la’ segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder.³⁰

Agamben recorre à neurofisiologia da visão e mostra que o escuro não é simplesmente a ausência de luz, mas o resultado da atividade de um produto da nossa retina – as *off-cells*³¹. Perceber o escuro, não é, segundo Agamben, uma forma de

²⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer.** São Paulo: Ed. 34, 2006, p.49.

²⁷ Questão levantada por Giorgio Agamben em “O que é contemporâneo?” AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009.

²⁸ BARTHES apud AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009, p.58.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009, p.60.

³⁰Ibidem, p.72.

³¹ Segundo os neurofisiologistas a ausência de luz faz emergir células periféricas da retina, as *off-cells*, que entram em atividade e produzem na nossa visão o escuro. Ver: AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: **O que é o contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009.

resignação e inércia, mas é a habilidade de conseguir neutralizar as luzes que provêm de uma época para desvendar as suas trevas. O escuro, então, é entremeado às luzes; ele é, para o contemporâneo, algo que lhe concerne. “Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.”³²

Ser contemporâneo é “ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar”.³³ O compromisso não está no tempo cronológico, é algo que se insere nele, mas que o transforma. A pontualidade está no instante que se acende no presente e, logo, desaparece; fica ausente, pois se instala num tempo “transcendental”. O tempo benjaminiano não está inserido numa cronologia, mas dentro daquele átimo no qual lateja a irrupção de outro *porvir*. A memória benjaminiana se inscreve, exatamente, nesse anacronismo. Se o presente está permeado por um “muito cedo”, a rememoração mostra um “muito tarde”, lembrando-nos de que algo urge no agora. Acrescenta um “já”, um agora que “ainda não”, pois é aquilo que está por vir, é uma luz que não pode nos alcançar, mas que está vindo a nós.

A memória em Benjamin tem a dimensão “contemporânea” à qual alude Agamben, porque cinde o tempo presente em mais tempos – outrora, agora e porvir – e estabelece neles uma descontinuidade. Agamben reflete que mediante a interpolação do presente na descontinuidade do tempo linear, o contemporâneo cria essa singular relação entre os tempos. Ainda segundo o filósofo italiano, o contemporâneo fratura as vértebras de seu tempo e faz dessa quebradura “o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações.”³⁴ E qual seria o lugar desse compromisso? Talvez no “tempo de agora”, no instante, no inesperado. O compromisso não se insere na *cronologia*, mas na *kairologia*.

Pensar na experiência do tempo e da memória benjaminiana à luz e às trevas da contemporaneidade significa perceber a sensível relação de Benjamin com o seu tempo e, igualmente, o seu deslocamento. Pensando nesse deslocamento, o leitor não encontrará nessa dissertação retratos de uma época, tendo em vista que as considerações benjaminianas não se circunscrevem, tão somente, a uma conjuntura histórica específica, mas também às problemáticas da própria modernidade.

Todavia, não desconsideramos a relevância de algumas circunstâncias que perpassaram pelos caminhos do autor alemão. Benjamin vivenciou processos

³² AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009, p.64.

³³Ibidem, p.65.

³⁴ Ibidem,p.75.

conturbados na Alemanha, principalmente os chamados “tempos sombrios”³⁵. Ao utilizarmos a expressão “tempos sombrios” estamos orientados pelas reflexões de Hannah Arendt para a qual esses tempos não dizem respeito, tão somente, às experiências totalitárias; “os tempos sombrios, pelo contrário, não só não são novos, como não constituem uma raridade na história”.³⁶ Aqui mencionemos a importância de *A Dialética do Esclarecimento* (1944), estudo publicado a quatro mãos e no exílio dos filósofos alemães Adorno e Horkheimer, porquanto os tempos sombrios são um produto da própria razão ocidental, sendo as ruínas da civilização moderna nascidas do seio do Esclarecimento. A barbárie perpetrada na Segunda Guerra Mundial, de certa forma, associou-se ao programa filosófico do Esclarecimento. A luz triunfal da razão nos “cegou”, insensibilizando-nos à truculência da barbárie. A premissa hegeliana de que o real é racional e de que o racional é real foi colocada em xeque pela força ubíqua da barbárie sob o jugo da razão.

Muitos fragmentos benjaminianos traduzem a atmosfera dos “tempos sombrios” na qual Benjamin estava imerso. Isso nos remete às reflexões de Agamben sobre Auschwitz, momento em que as atrocidades são inenarráveis, isto é, a experiência não consegue apanhá-las em sua inteireza, porque diante delas o corpo agoniza e a voz falha, deixando-nos privados de palavras. São atrocidades que mostram que aquilo que era o estado de exceção virou a norma das políticas contemporâneas. Os “tempos sombrios”, de certa forma, ainda nos assolam; e, como afirma Hannah Arendt, os “tempos sombrios” não são raros na história, mas são diferentes pela intensidade das “catástrofes”. Eles estão aí sob a forma da violência, do descaso, da intolerância e da opressão. Pensando nesses aspectos, esse trabalho coloca questões que tangenciam os paradigmas da própria modernidade, pois considero que ela coloca novas relações com o tempo, afetando as condições de existência.

As reflexões e indagações apresentadas nessa dissertação serão tecidas sob a forma de ensaios por se tratar de um trabalho de interpretação dos conceitos. Considero o ensaio fundamental para essa dissertação, pois, para além de se constituir como

³⁵ Expressão utilizada por Hannah Arendt no livro *Homens em Tempos sombrios*. Ver: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

³⁶ ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.9.

metodologia, ele é uma nova forma de se pensar a escrita da história. A forma ensaística que proponho tem como sustentação a escrita benjaminiana e, sobretudo, as considerações adornianas sobre o ensaio.

No texto *O ensaio como forma*³⁷ Adorno traz considerações esclarecedoras sobre a forma ensaística, mostrando que ela se coloca como uma forma não doutrinária de escrita. Trata-se de uma forma não doutrinária, porque ela não tem a pretensão de alcançar algo cientificamente, ao contrário, o ensaio nada cria; “seus conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último.”³⁸ Considero importante esse ponto, uma vez que a relevância de um trabalho passa a não estar na sua originalidade - no sentido de criar algo pretensamente novo -, mas na capacidade de interpretar e indagar. Contrariamente ao rigor acadêmico, o ensaio traz a lume o encanto de (re)interpretar os conceitos dando vivacidade aos estudos teóricos. Assim sendo, concordo com Adorno quando ele argumenta que o ensaio “como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram”.³⁹

Entretanto, esse processo de interpretação não significa que o ensaio vá extrair dos textos aquilo que o autor realmente quis dizer. Seria demasiadamente pretensioso deduzir que todos os elementos expostos por um determinado autor são passíveis de serem compreendidos puramente pelo seu intérprete. A interpretação traz reflexões e indagações, mostrando-se, por vezes, positivamente infiel. Sobre esse aspecto, Adorno logra observar que é importante uma “fantasia subjetiva” no receptor.⁴⁰ O processo de interpretação, então, também é de (re)elaboração – eis uma dimensão de originalidade da ensaística.

Contrariando as sentenças positivistas para as quais o objeto e a forma devem ser concebidos de maneira apartada, no ensaio conteúdo e forma de exposição são mesclados. Assim sendo, qual a melhor forma para tratarmos de conceitos benjaminianos senão a partir de ensaios? Se Benjamin esboçou os conceitos de tempo e de memória sob a forma de fragmentos e ensaios, é necessário nos pautarmos sob uma forma não doutrinária de escrita, no fito de desvelarmos os significados que emergem da escrita benjaminiana e interpretá-los. E, segundo a concepção de Adorno, o ensaio se

³⁷ ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003.

³⁸ ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003, p.17.

³⁹ Ibidem, p.17.

⁴⁰ ADORNO, Theodor W. *O ensaio como forma*. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003, p.17.

recusa a definir os seus conceitos introduzindo-os de forma anti-sistemática. Labutar em torno dos conceitos de forma anti-sistemática não significa eximir-se de uma profundidade teórica, mas de apreendê-los de maneira não conclusiva.

Mediante a ensaística podemos perscrutar os conceitos colocando-os “tal como eles se apresentam”.⁴¹ Adorno comenta essa proposição, afirmando que os conceitos já se encontram concretizados pela linguagem, ou seja, eles não se encontram como princípios primeiros esvaziados de sentido. E assim procederemos em relação aos conceitos benjaminianos, ou seja, partiremos das várias significações que já se encontram nas linguagens desses conceitos. Entretanto, partir dessas significações não significa encontrar sentidos definidos, afinal, o ensaio não comporta definições fechadas e conclusivas ou certezas indubitáveis.

Elejo a forma ensaística como o (não) método desse trabalho; trata-se de uma forma e, portanto, não a utilizarei como gênero. A forma não privilegia o todo, tampouco as partes; ambos se entrelaçam nas reflexões sobre os conceitos de forma descontínua. É pertinente a colocação de Adorno que assevera que ao ensaio apraz eliminar vestígios de completude e continuidade. Dado o seu caráter descontínuo, o ensaio está aberto a novas reflexões e interpretações, tendo em vista que ele não carrega em si a finitude. Assim sendo, as interpretações ensaísticas desencadeiam novas interpelações acerca do objeto. É nesse sentido que o ensaio também significa tentar e experimentar e:

Assim se diferencia, portanto, um ensaio de um tratado. Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que se vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever.⁴²

A despeito de seu caráter aberto e inconcluso e de sua liberdade perante o objeto, o ensaio tem um comprometimento com o seu conteúdo. O ensaio não é desprovido de lógica, pois embora o ensaio não obedeça a padrões definidos tampouco contínuos, ele possui uma coerência com o seu conteúdo. Nesse sentido, o ensaio é um experimentar e um refletir constante e não uma forma de relativismo absoluto.

⁴¹ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003, p.28.

⁴² BENSE, Max apud ADORNO, Theodor. ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003, p.36.

Feitas essas considerações, o ensaio será a maneira pela qual conduziremos nossas reflexões, uma vez que as formas de compreensão puramente racionais se mostram insuficientes para depreendermos os conceitos propostos. As reflexões que propusemos têm como fundamento as problemáticas da modernidade que Benjamin explorou acurada e fragmentariamente. Posto isso, a ensaística não é, nesse trabalho, tão somente uma forma de escrita, mas uma problemática.

O leitor visualizará, nesse trabalho, interpretações sobre os conceitos e não compreensões fiéis ao pensamento de Benjamin. Necessário dizer que ao interpretar ensaisticamente me submeto à possibilidade do erro – afinal o ensaio também é uma constante tentativa. Entretanto, essa maneira herética de compreender ensaisticamente conduzirá o trabalho a uma constante reflexão. Aliás: “é por isso que a lei formal mais profunda no ensaio é a heresia. Apenas a infração à ortodoxia do pensamento torna visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível”.⁴³ Apresento-lhes, então, os caminhos desses ensaios.

No primeiro capítulo, *Em busca dos “tesouros insólitos”: reflexões sobre a experiência do tempo*, inicio as minhas reflexões sobre os significados do conceito de experiência no pensamento benjaminiano e indago acerca do empobrecimento da experiência do tempo na contemporaneidade. Posteriormente, no ensaio *Experiência e pobreza: a acepção linear do tempo*, discuto as críticas benjaminianas ao progresso por considerá-las fundamentais para a compreensão do conceito de tempo em Benjamin. No ensaio *Pelas tramas da rememoração* perscruto o conceito de “rememoração” de Benjamin, buscando pensá-lo em seus diversos significados e, posteriormente, reflito sobre as *fissuras do anjo* nos escritos benjaminianos.

No segundo capítulo, *Sobre as intermitências do tempo: tempo-de-agora, kairos e as possibilidades da redenção*, discuto inicialmente a presença da temporalidade proustiana no pensamento benjaminiano e busco compreender os interlúdios entre o tempo-de-agora e o instante proustiano. As relações entre presente e passado no instante me levam a depreender a presença de traços *kairológicos* em Benjamin no ensaio *Kairos: a irrupção da descontinuidade*. Posteriormente, dedico-me à discussão do conceito de redenção no pensamento de Benjamin e o relaciono aos demais conceitos abordados ao longo da dissertação. No ensaio final verso sobre a proposta de uma nova

⁴³ ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003, p. 45.

“experiência do tempo” pensada por Benjamin, enfatizando que a “luta pela ética” traz a possibilidade de profanar o espaço normatizado como sagrado.

CAPÍTULO 1: Em busca dos “tesouros insólitos”: reflexões sobre a experiência do tempo

1.1. Pelos caminhos da experiência do tempo

“A experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade”.

Montaigne – Essais⁴⁴

Os caminhos que percorro trazem em seu bojo as seguintes interpelações: o que significa a experiência do tempo? A partir dessa pergunta, guio-me para outra: o que significa pensar a experiência do tempo e da memória na contemporaneidade? O tempo contemporâneo é percebido de forma fragmentada, célere, tempo com muitas ou poucas memórias, e mesmo um tempo sem memórias? Adauto Novaes tece as mesmas interrogações no texto *Sobre tempo e história*⁴⁵ e acrescenta que à história o acaso e o espontâneo são negados. Assim, somos tentados a dizer que, talvez, ainda vivamos sob a égide da cronologia – uma acelerada cronologia. A contemporaneidade é lastreada pelas promessas da técnica e nos apresenta um previsível futuro - e não uma “imprevisível liberdade” (Deleuze)⁴⁶ - que não nos possibilita experimentar um tempo calcado na *kairologia*.⁴⁷

Diante desses aspectos, insinua-se uma questão: nós, os modernos, seríamos pobres de experiência (*Erfahrung*)? Questão paradoxal haja vista a profusão de estímulos sensoriais, imagéticos e psíquicos da modernidade ocidental. Penso que Walter Benjamin foi sensível a esses questionamentos ao refletir, de diferentes formas, sobre o conceito de experiência – conceito esse que é primordial para indagarmos e compreendermos as noções de tempo e de memória. Acredito que as considerações benjaminianas não responderão aos nossos anseios, mas nos levarão a (re)pensar nos desdobramentos das linguagens da experiência do tempo e da memória na contemporaneidade.

⁴⁴ MONTAIGNE, Michel. **Ensaios I**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

⁴⁵ NOVAES, Adauto (org). **Tempo de história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁴⁶ ROUDINESCO, Elisabeth; DERRIDA, Jacques. **De que amanhã: diálogos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

⁴⁷ O conceito *kairos* será retomado no segundo capítulo.

Esse conceito já aparece em seu ensaio de juventude *Experiência*, de 1913.⁴⁸ Nele, Benjamin critica a altivez dogmática dos adultos em face das experiências de jovens percebidos como inexperientes: o adulto é encarado como aquele que não se abre às novas experiências e às possibilidades sempre abertas ao mundo pueril.⁴⁹ Por sua arrogância, eles são comparados a um filisteu que se prende à experiência e não se abre para aquilo que está para além dela. Num tom mordaz, Benjamin traz a seguinte interrogação sobre esses homens que vivem sem espírito: “por acaso eles nos encorajaram alguma vez a realizar algo grandioso, algo novo e futuro?”⁵⁰.

Esse conceito de experiência atrelado a um viés conservador presume que tudo já fora vivenciado e que, portanto, nada mais resta a não ser a “escravidão da vida”. Percebo aqui os vestígios da “pobreza de experiência” que Benjamin esmiuçará posteriormente, visto que a “escravidão da vida” traz a ideia de conformidade e esvaziamento – logo, trata-se de uma experiência empobrecida. Apesar de Benjamin criticar esta concepção de experiência, ele admite outra feição para esse conceito quando afirma que aqueles que permanecem sempre jovens, não privam a experiência de espírito; o “espírito jovem” faz com que o homem seja generoso quando adulto.

Noutro momento, Benjamin publica *Programa da filosofia vindoura*.⁵¹ Nesse texto, de 1920, Benjamin retoma e reinterpreta o conceito de experiência no sistema kantiano⁵² e observa que a concepção desse filósofo estava entranhada em um viés iluminista que se mostrou insuficiente para pensar em todas as possibilidades do conhecimento. Desnecessário dizer que Benjamin não rejeita o programa kantiano, mas dele se afasta em relação a alguns elementos – porém, mais do que se afastar, Benjamin

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002. Interessante mencionar o comentário que Benjamin fez sobre esse texto em 1929: “Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas. Apesar disso, permaneci fiel a mim mesmo. Pois o meu ataque cindiu a palavra sem aniquilar. O ataque penetrou até o âmago da coisa”. Benjamin, Walter. Op.cit, p.21.

⁴⁹ É digno de nota que esse texto traz o frescor das ideias de Benjamin quando ele ainda era um jovem militante do Movimento da Juventude Livre Alemã (*Freideutsche Jugendbewegung*). Segundo Leandro Konder, naquele período, Benjamin escrevia sobre a necessidade de os jovens terem autonomia de pensamento. Ver: KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: O marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Campus, 1988, p.16.

⁵⁰ BENJAMIN, Walter. Experiência. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002, p.22.

⁵¹ BENJAMIN, Walter. Sur le programme de la philosophie que vient. In: **Oeuvres I**. Paris: Gallimard, 2000.

⁵² Para Kant, somos dotados de uma experiência sensível que só tem relevância a partir do pensamento. É o pensamento, a razão, que transforma a experiência sensível em uma experiência concreta.

quer ampliar algumas reflexões ausentes na filosofia e tangenciais ao conceito de experiência, sendo que uma daquelas reflexões é a da importância da linguagem.

Emerge das reflexões benjaminianas um conceito de experiência (*Erfahrung*) que se relaciona diretamente com a linguagem, contrapondo-se à visão restrita de conhecimento orientada para a “matemática e a mecânica” como pensada por Kant.⁵³ Aqui a experiência articulada à linguagem traz a relevância da história e da religião para a filosofia. Benjamin propõe uma noção de experiência que não separe sujeito e objeto e essa reconceitualização almeja aprofundar as relações entre conhecimento e linguagem.

Em *Experiência e Pobreza*⁵⁴, o conceito de experiência discutido pelo autor adquire novas tonalidades – tonalidades que comporão as cores da concepção de tempo e memória em Benjamin. O pensador inicia suas reflexões narrando a parábola de um homem que, na iminência da morte, revela aos filhos a existência de um tesouro cravado em seus vinhedos. Os filhos cavam os vinhedos com afinco e intensidade, mas não encontram tesouro algum ali. Após a farta produção nas vinhas, os filhos perceberam que o tesouro que o pai lhes deixou era uma experiência: a de que “a felicidade não está no ouro, mas no trabalho”.⁵⁵ Aqui a experiência é pensada como um tesouro que é tradicionalmente cedido ou herdado; cada geração porta esse tesouro e o transmite às gerações ulteriores pelo poder da palavra, da memória, da transmissão do fazer. Trata-se de um conceito de experiência que atrela o tempo à tradição.

“Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração?”⁵⁶. Os moribundos da modernidade perderam a capacidade de alojar e transmitir a seus herdeiros os tesouros guardados pelas gerações anteriores. O dom de compartilhar palavras e gestos pela tradição foi esmaecido pelo empobrecimento de experiência. Soldados da Primeira Guerra Mundial voltaram mudos, pois nada herdaram das trágicas experiências da guerra. Para Benjamin, o desenvolvimento intensificado da técnica incentivou esse empobrecimento da experiência ao oferecer o espetáculo do imediato com todas as suas fantasmagorias – “pequeno-burgueses com fantasias carnavalescas, máscaras disformes brancas de

⁵³ BENJAMIN, Walter. Sur le programme de la philosophie que vient. In: **Oeuvres I**. Paris: Gallimard, 2000, p. 193.

⁵⁴ Não há uma data concreta que indique quando este texto foi escrito. Há indícios de que tenha sido escrito em 1933. BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

⁵⁵ Ibidem, p.114.

⁵⁶ BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.114.

farinha, coroas de folha de estanho, rodopiam imprevisivelmente ao longo das ruas. Esses quadros são talvez a cópia da Renascença terrível e caótica na qual tantos depositam suas esperanças.”⁵⁷ Numa modernidade de vidro e transparências na qual parece não haver mistérios, visto que não há refúgios para esconder tesouros, a tradição é esmaecida e os sujeitos são desvinculados de todo o seu “patrimônio cultural”, de suas heranças.

Nasce dessa pobreza um conceito novo de barbárie. “Ela o impele a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda”⁵⁸. No meio dessa pobreza, há homens que são capazes de seguir em frente mesmo esvaziados de qualquer experiência. Aqueles que logram seguir esse caminho são, muitas vezes, desajustados com o seu próprio século – não seriam esses homens contemporâneos no sentido empregado por Agamben?

Agamben também visualiza a pobreza de experiência que assola a modernidade e argumenta que não somos tão ricos como pensávamos, pois “assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo”.⁵⁹ Retomando as considerações do texto *Experiência e Pobreza* de Walter Benjamin, Agamben escreve que os modernos não conseguem transformar quase nada em experiência: “O homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos - divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes -, entretanto, nenhum deles se tornou experiência.”⁶⁰ Essa ausência de experiência faz, segundo o filósofo, a existência cotidiana se tornar insuportável.

O homem contemporâneo, pobre em experiências, vale-se da individualidade, de modo que poucos conseguem compartilhar a palavra e criar os vínculos estabelecidos pela memória. A memória e o esquecimento são, amiúde, “exercitados”, “forjados”. Os

⁵⁷ BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.115.

⁵⁸ BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.116.

⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.21.

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.22.

atos de lembrar e esquecer são submetidos às ações dos “dispositivos”.⁶¹ Somos pobres de uma experiência do tempo, pois estamos submetidos ao espetáculo e à ética do imediato e da celeridade. Como observa Richard Sennett, há um afrouxamento dos laços sociais, porquanto eles demandam tempo para se enraizarem e requerem cultivo para prosperarem; como corolário, o caráter e a lealdade são corroídos, por exigirem um “longo prazo” para serem fortalecidos.⁶² Lembrando a máxima nietzschiana “quando se tem caráter, tem-se também sua experiência típica, que sempre retorna”, compreendemos que o homem de caráter tem sabedoria e, assim sendo, ele sabe transmitir conselhos. Ele é auspicioso.

Essa pobreza de experiência cujo esfacelamento da tradição é o traço principal também foi assinalada por Hannah Arendt.⁶³ Segundo a filósofa, perdemos esse “tesouro” chamado tradição, fazendo com que não tenhamos uma herança chamada passado. O que temos, na verdade, é a perpetuação de um “instante contínuo” que reverbera nas experiências do tempo contemporâneas. É certo que Arendt percebeu esse real esfacelamento nas desoladoras experiências totalitárias, no entanto, as suas reflexões são relevantes para a compreensão das configurações políticas atuais.

De acordo com Derrida, o significado da palavra herança não significa apenas estar no polo passivo no intuito de receber algo, mas denota a tentativa de conhecer intimamente um passado que, segundo ele, permanece imperscrutável. Herdar, portanto, não é o ato de aceitar algo, pois o que importa é dar vida à herança; e esse (re)viver é feito mediante as nossas escolhas. A herança impede a morte, visto que, para preservar a vida, ela exige que a critiquemos e que a transformemos, “para que alguma coisa aconteça, um acontecimento, da história, do imprevisível por-vir.”⁶⁴ Percebe-se que o empobrecimento da experiência provoca não somente um vazio de sentido, mais do que isso, ele impede de darmos vida às nossas ações.

⁶¹ Foucault define o dispositivo como: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos”. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995, p.244.

⁶² SENNET, Richard. **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

⁶³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

⁶⁴ ROUDINESCO, Elisabeth; DERRIDA, Jacques. Escolher sua herança. In: **De que amanhã: diálogos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p.13.

Benjamin dá continuidade às suas reflexões sobre o esvaziamento da experiência no texto *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*,⁶⁵ de 1936, mostrando que a arte de narrar se esfacelava em face da incapacidade de intercambiar experiências. A experiência é a matéria prima dos narradores, visto que as narrativas são calcadas na tradição, assim sendo, a perda da experiência pressupõe o esfacelamento das narrativas.

Benjamin depreende que as narrativas gozam de funções utilitárias no sentido de dar conselhos. “Mas, se ‘dar conselhos’ parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros”.⁶⁶ Os conselhos – chamados por Benjamin de sabedoria – são tecidos nas tramas das narrativas e, portanto, se entretêm na memória. Portanto, a arte de narrar está declinando, pois a sabedoria e a comunicabilidade das experiências também estão.

Nesse sentido, o romance moderno vem contribuir para o esfacelamento da narração. Se as narrativas utilizavam experiências anteriores no fito de construir enredos, o romance moderno se pautou no indivíduo. Surge um conceito de experiência, a vivência (*Erlebnis*), que se perpetua pela vivência individual e se opõe à experiência tradicional (*Erfahrung*), partilhada coletivamente. A difusão da informação contribuiu, igualmente, para o esvaziamento das experiências; a respeito disso Benjamin escreve:

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegaram acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação.⁶⁷

O verdadeiro narrador tem a habilidade de abdicar das “sutilezas psicológicas” no afã de dar um aspecto natural aos enredos. Assim, aqueles que ouvem, assimilam a narração na sua própria existência e depois a recontam a outras gerações. Constroem-se, portanto, práticas de memória baseadas na arte de contar – o tempo aqui não tem continuidade, pois as narrativas são descontínuas por excelência. Quem sabe ouvir, saberá contar e quem sabe contar já foi ouvinte algum dia; no entanto, as comunidades

⁶⁵ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.116.

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.200.

⁶⁷Ibidem, p.200.

dos ouvintes se dissipam. “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história.”⁶⁸ A respeito das características dos narradores, Benjamin escreve:

Comum a todos grandes narradores é a facilidade com que se movem para cima e para baixo nos degraus de sua experiência, como numa escada. Uma escada que chega até o centro da terra e que se perde nas nuvens – é a imagem de uma experiência coletiva, para a qual mesmo o mais profundo choque da experiência individual, a morte, não representa nem um escândalo nem um impedimento.⁶⁹

A despeito de Benjamin manifestar um tom melancólico, até nostálgico em relação a uma experiência na qual as palavras eram reconstruídas pela memória, ele vislumbra o retorno das características do narrador sob novas feições “distorcidas e invertidas”, dirá Gagnebin.⁷⁰ Proust e Kafka são exemplos dessa volta ressignificada da narração.

As narrativas são formas com as quais podemos lutar contra o tempo no intuito de circunscrever as experiências na história. Sob essa perspectiva, tanto a experiência quanto a narração são problemáticas salutares no pensamento benjaminiano, sobretudo quando falamos na concepção de memória desse pensador. Essas problemáticas perscrutadas por ele são também nossas, haja vista que elas constituem “paradoxos da nossa modernidade”.⁷¹ Nesse sentido, o conceito de narração está ancorado na noção de experiência e de história.

O conceito de experiência tencionado por Benjamin se ancora numa temporalidade que se inscreve na tradição e na qual a memória dá vida ao passado, compartilhando-o. Trata-se de uma experiência contrária aos preceitos da modernidade e, portanto, da ciência moderna para a qual o senso prático e a verdade da razão são fundamentais. É necessário lembrar que, no jargão da modernidade, esse conceito é aclamado a partir de seu referencial Iluminista e aparece com o significado de experimento, ensaio ou conhecimento adquirido por prática, estudos e observação. São

⁶⁸ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.205.

⁶⁹ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.206.

⁷⁰ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁷¹ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

significados herdados da ciência moderna e que se distinguem do conceito de experiência atrelado à tradição.

Agamben ao perscrutar o conceito de experiência, intui que o seu empobrecimento tem raízes na ciência moderna. Ele comprehende que o casamento entre conhecimento e experimento tem raízes na experiência mística (vinculado ao hermetismo, tão presente e ativo no início da era moderna), em que o saber humano estava entrelaçado ao saber divino. Surgia na astrologia, na alquimia e na especulação neoplatônica essa expressão “pré-científica”. “Estabelecer uma relação entre os ‘céus’ da inteligência pura e a ‘terra’ da experiência individual foi a grande descoberta da astrologia, o que faz dela não uma adversária, mas uma condição necessária da ciência moderna”⁷². Tanto a astrologia quanto a alquimia alocaram num único sujeito céu e terra, divino e humano e a ciência unificou num novo ego ciência e experiência. Assim sendo, a ciência assimilou de tal forma a simbiose entre experiência e conhecimento projetada pela astrologia que o aparato mítico-divinatório se tornou desnecessário.

A ciência moderna nasceu com o afã de dominar a natureza, ampliando as potencialidades humanas. Segundo o autor italiano Paolo Rossi⁷³, a ciência tinha, em seus primórdios, traços mágico-religiosos. Por caminhos similares, Francis Yates⁷⁴ mostrou que as ciências matemáticas se desenvolveram no seio da magia, pois o mago que usava da magia e da ciência podia fazer “coisas extraordinárias”. Nesse sentido, Yates ressaltou o quanto eram incertas as fronteiras entre a ciência e o hermetismo.

Os modernos almejavam conhecer mais e mais e, nesse processo, fizeram germinar novas visões de mundo. Esse processo foi dando luz, morosamente, a uma imagem moderna de ciência que cresceu e se desenvolveu no próprio seio do hermetismo.⁷⁵ Ora, é o próprio hermetismo que fornece os ensinamentos que são apropriados pela “nova ciência”, dentre eles, a ideia de que “o saber não é apenas contemplação da verdade, mas é também potência, domínio sobre a natureza”⁷⁶. Todavia, ao mesmo tempo em que “a nova ciência” apropria-se desses ensinamentos, ela rompe com o hermetismo, mormente, com a forma pela qual este transmite o saber, isto é, de maneira oculta, como se o saber fosse um segredo que ficasse guardado pelos

⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.29.

⁷³ ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso.** São Paulo: Editora UNESP, 2000.

⁷⁴ YATES, Frances. **Giordano Bruno e a tradição hermética.** São Paulo: Editora Cultrix, 1987.

⁷⁵ YATES, Francis. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1990.

⁷⁶ ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador:** a idéia de progresso. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

sábios; em contrapartida, a ciência moderna quer escancarar esse saber e mostrar a toda humanidade a sua potência.

A “nova ciência” cristaliza uma ideia de progresso que concebe o saber científico como acumulativo, cujo processo não é completo, é infinito. Agrega-se a essa noção, uma plástica sensação que passou a permear os modernos: a de que o presente é limitado, insuficiente. Tempos vindouros, aprazíveis, portanto, não são tão-somente um desejo, mas uma necessidade – necessidade que norteia a noção de progresso, haja vista que o olhar não se dirige para o que passou, mas para o que virá.⁷⁷ Percebe-se, portanto, que a história da ideia de progresso é também a história das utopias, tendo em vista a constante projeção para o futuro. Os sentimentos de crise e insegurança vêm conectados com o sentimento de grandes mudanças; o sentimento de uma “catástrofe iminente” alia-se com o sentimento de esperança – acrescenta-se também o sentimento de aceleração da história.

Segundo Giorgio Agamben, a ciência moderna nasceu de uma suspeita que, aos poucos, foi se engendrando em relação à experiência tradicional, conjuntamente a isso, a ciência também desenvolveu uma nova forma de se pensar a experiência do tempo – o progresso. Foi-se, então, desenvolvendo uma noção de experiência ligada ao experimento, ao conhecimento tático – isto é, uma experiência ministrada através de instrumentos e na qual as máximas e as estórias cederam espaço às leis científicas. Portanto, experiência atrela-se a experimento e ambos aparecem como suporte fundamental à nova ciência. Para Agamben, a distinção entre *verdade de fato* e *verdade de razão* formulada por Leibniz sancionou essa condenação. Paolo Rossi argumentou que para a ciência moderna⁷⁸ o saber não era somente contemplação, mas era também

⁷⁷ Importante mencionar a brilhante análise de Koselleck sobre a mudança histórica na relação entre a experiência e a expectativa. Segundo ele, na modernidade, a diferença entre essas duas dimensões aumentou progressivamente, visto que as expectativas passaram a se distanciar das experiências. Um novo *horizonte de expectativa* deu forma à noção de progresso. Koselleck depreende que o “profectus espiritual” foi substituído por um “*progressus mundano*”. Se os objetivos eram colocados no plano do além, eles foram deslocados para o melhoramento de uma existência na terra. KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

⁷⁸ Paolo Rossi escreveu que a ciência moderna teve um papel fundamental na construção da ideia de progresso, pois disseminou a noção de que o saber cresce e se aperfeiçoa em cada geração, necessitando, assim, de constantes acréscimos e revisões. Para a ciência moderna o presente sempre pode ser melhorado rumo a outro futuro. Os clássicos não eram mais evocados, mas sim superados – “a imitação dos antigos nasce com o temor dos homens em comprometer-se com a realidade, é expressão de servidão intelectual”. ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso.** São Paulo: Editora UNESP, 2000.

potência. Assim, a ciência foi se afastando do oculto saber dos sábios, saber este que era compartilhado esotéricamente, isto é, a partir de processos misteriosos de iniciação.

Precedentemente à ciência moderna, experiência e conhecimento eram pensados de forma apartada. A ciência moderna ocasionou a junção entre experiência e conhecimento, fazendo da primeira o lócus do segundo, todavia, fê-la ao custo de afastar a experiência dos seus sujeitos, centralizando-os. Se no sentido tradicional, o sujeito da experiência era o senso comum, o sujeito da ciência era o intelecto agente. Agamben observa que o conhecimento não possuía um sujeito no sentido moderno de um “ego autônomo”, mas era no próprio sujeito que o intelecto agente realizava o conhecimento.

A concepção de experiência formulada por Benjamin se opõe aos preceitos da ciência moderna que foram fundamentais no processo de constituição do homem moderno. É certo que quando Benjamin escreveu sobre esse conceito, tanto nos seus escritos de juventude quanto nos seus escritos posteriores, ele visualizou os desdobramentos posteriores da modernidade, como, por exemplo, o processo de desencantamento do mundo tão bem compreendido por Max Weber. A modernidade apreendida por Benjamin leva às últimas consequências esse processo de racionalização e secularização, de forma que o desenvolvimento científico, técnico e econômico se sobreponha sobre as relações humanas. Assim sendo, a modernidade - utilizando-se dos preceitos da ciência moderna – é o demiurgo da pobreza de experiência.

Baudelaire, o poeta lírico que olhou a modernidade com deslumbramento e espanto, deu aparato para Benjamin pincelar o feitio de uma modernidade regida pela vivência do choque (*Schockerlebnis*). Benjamin evoca Freud para mostrar que o choque está conectado com a relação entre a memória e o consciente, pois esse último não preserva os traços mnemônicos – ele tem a função de “agir como proteção contra estímulos”.⁷⁹ O excesso de estímulos faz surgir a vivência do choque, visto que o choque traumático se dá a partir do rompimento da proteção contra o estímulo. A vivência (*Erlebnis*) absorve esses estímulos, produzindo experiências imediatas; como corolário, a experiência (*Erfahrung*) é esfacelada em face da impossibilidade de tecer memórias num ambiente de estímulos sensoriais.

As grandes metrópoles, a “haussmannização” de Paris, o excesso de imagens, a fugacidade, a cegueira pelo excesso de luz elétrica, a multidão, tudo isso compõe a

⁷⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo, 1989, p.109. – (Obras escolhidas; v.3).

vivência do choque. Baudelaire, ao narrar Paris, faz “ressoar a decrepitude e a caducidade de uma cidade grande”⁸⁰ – acrescento que ele faz ressoar esses elementos em relação à própria modernidade.

De que adianta falar de progresso para um mundo tomado por uma rigidez cadavérica? Baudelaire encontrou a experiência de tal mundo, configurada com força incomparável, na obra de Poe. O que tornou Poe insubstituível para Baudelaire foi ele ter descrito um mundo no qual a poesia e o comportamento de Baudelaire encontraram sua razão de ser⁸¹.

Baudelaire defronta-se com a multidão de passantes, todavia, ele não a descreveu, mas a perscrutou no seu âmago para ali perceber uma vivência do choque (*Schockerlebnis*). “Em Baudelaire, a massa é de tal forma intrínseca que em vão buscamos nele a sua descrição”⁸². A multidão de Baudelaire é a da grande cidade, “a sua Paris é invariavelmente superpovoada”⁸³. Segundo Benjamin, não há nenhuma menção ao termo multidão no soneto *À une passante*, todavia, há elementos que apreendem o termo:

La rue assourdissante autour de moi hurlait.
Longue, mince, em grand deuil, douter majestueuse,
Une femme passa, d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispe comme um extravagant,
Dans son oeil, ciel livide ou germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair...puis la nuit! – Fugitive beauté
Dont le regard m'a fait soudainement renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?

Ailleurs, bien loin d'ici! trop tard! Jamais peut-être!
Car j'ignore ou tu fuis, tu ne sais ou jê vais,
Ô toi que j'eusse Aimeé, ô toi qui le savais!⁸⁴

⁸⁰ BENJAMIN, Walter. Baudelaire. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.378.

⁸¹ BENJAMIN, Walter. Baudelaire. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.366.

⁸² BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo, 1989, p.115. – (Obras escolhidas; v.3).

⁸³ BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo, 1989, p.116. – (Obras escolhidas; v.3).

⁸⁴ BAUDELAIRE, Charles. *À une passante*. In: **Les Fleurs du Mal**. Paris: Éditions Gallimard, 2004, p.105.

A desconhecida, imersa na multidão, atrai o olhar do poeta. No frenesi de uma cidade grande, no qual os olhares raramente se cruzam, o poeta visualizou a passante com seu véu de viúva. Benjamin considera que emerge desse poema a imagem de um choque e quase de uma catástrofe; pois na vivência do *flâneur* “maníaco” ele presenciou o fascínio por uma mulher. Benjamin quis mostrar “como Baudelaire está incrustado no século XIX. A impressão que nele deixou deve surgir tão nítida e intacta como a de uma pedra que, certo dia, é movida de seu lugar depois de aí ter jazido por décadas”⁸⁵. O mesmo se poderia dizer do Benjamin no século XX. Todavia, tal como Baudelaire, Benjamin não rejeita a modernidade como um todo, haja vista que nalguns escritos, como, por exemplo, em *A obra de arte na era de sua reproducibilidade técnica*, ele visualiza as possibilidades da técnica. Benjamin não critica a técnica em si, mas o uso da técnica como aparato de dominação. Assim sendo, o pensador comprehende a perda da “aura” do objeto na reproducibilidade técnica, mas não deixa de ver as suas possibilidades por meio da “politização da arte”.

Parece-me, então, que o declínio da experiência (*Erfahrung*) está entrelaçado à perda da “aura”, visto que ambos perderam o elemento mágico constituidor da autenticidade. Diante da impossibilidade do homem moderno construir uma experiência autêntica e da modernidade restituir a sua aura, eleva-se a única experiência possível, a saber, a vivência do choque (*Schockerlebnis*). A vivência do choque vislumbrada por Baudelaire e tão bem apreendida por Benjamin é uma experiência que ainda nos assombra. A modernidade, ancorada numa temporalidade regida pelo capitalismo industrial, apresenta o ritmo do Chronos que se orienta no ritmo do trabalho. O célebre desenvolvimento tecnológico que a cada momento instaura uma novidade, a fugacidade e o excesso de informação reduzem as nossas experiências e nos oferecem memórias forjadas. Nesse sentido, as reflexões benjaminianas perpassam as problemáticas do seu século e ainda nos são contemporâneas.

Tendo como base essas reflexões, comprehendo que o conceito de experiência, tratado sob diferentes prismas por Benjamin, não se distancia das reflexões benjaminianas sobre tempo e história nos seus escritos posteriores. Afinal, Benjamin quer propor um conceito de experiência ancorado na tradição, mas que não seja uma tradição arrogante que avilte o frescor das experiências juvenis. A experiência almeja se estender em contraposição ao seu uso redutor, assim sendo, nos interessa pensar numa

⁸⁵ BENJAMIN, Walter. Baudelaire. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.366.

experiência do tempo que se distancia das experiências do tempo calcadas nos preceitos da modernidade e também da continuidade.

1.2. *Experiência e pobreza: a acepção linear do tempo*

Num mundo desencantado no qual as experiências são empobrecidas e as catástrofes históricas nos deixam mudos, visualiza-se outra forma de pobreza: a da experiência do tempo. O tempo que se pauta pela continuidade e é regido pela dimensão quantitativa torna as experiências temporais vazias e mecânicas, aniquilando traços de espontaneidade e possibilidades. Compreendo que o uso redutor do tempo tem como fundamento um passado concluso e, portanto, morto; a continuidade nos afasta das experiências passadas ao concebê-las somente a serviço da utilidade.

Walter Benjamin esboçou críticas relevantes às diversas concepções de história que pensaram o tempo de forma quantitativa e abstrata. São críticas que se concentram, sobretudo, nas teses *Sobre o conceito de História*,⁸⁶ na conferência “A vida dos estudantes”⁸⁷ e no arquivo N da *Teoria do conhecimento, teoria do progresso*.⁸⁸ Ressalto que as críticas benjaminianas não são respostas às reflexões históricas, mas são provocações que nos levam a pensar sobre as possibilidades de uma nova/outra experiência do tempo. São críticas que sobrevêm sobre o tempo e a favor do tempo; elas almejam desvanecer temporalidades contínuas no intuito de irromper novas experiências do tempo. Considero relevantes essas críticas para a historiografia, pois

⁸⁶ Nos comentários de edição original, Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser observam que existem três versões das teses, uma versão está sem título e as duas outras com títulos distintos (“Sobre o conceito de história” e “Reflexões sobre a filosofia da História, por Walter Benjamin”). A versão mais antiga é o manuscrito composto por nove folhas (que esteve na posse de Hannah Arendt). “Algumas dessas folhas são cintas de jornais, com a respectiva data de expedição pelo correio (o que não constitui garantia de datação, uma vez que Benjamin tinha por hábito guardar envelopes, contas de hotéis e cafés, utilizando-os para apontamentos. Se, no entanto, partirmos do princípio de que esta versão das ‘teses’, ao que tudo indica, foi escrita na mesma altura, e que o último carimbo do correio traz a data de 9 de Fevereiro de 1940, esta poderá ser vista como limite final de sua redação”. BENJAMIN, Walter. O texto, o título, a gênese. In: **Anjo da história**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p.147. Utilizo a tradução feita por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller que se encontra no livro de Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

⁸⁷ BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002.

⁸⁸ BENJAMIN, Walter. Teoria do conhecimento teoria do progresso. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

elas nos ensinam que mais do que (re)pensar o tempo é necessário também atuar a favor dele; transformá-lo.

A crítica benjaminiana ao tempo fundado no progresso já se encontra na conferência “A vida dos estudantes”, de 1914. Nela, Benjamin enfatiza a dimensão “vazia” do tempo calcado no progresso. As linhas iniciais dessa conferência sinalizam o embrião das reflexões benjaminianas futuras sobre o tempo:

Há uma concepção de História que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde a ausência de nexo, a falta de precisão e de rigor da exigência que ela faz ao presente. A consideração que se segue visa, porém, um estado determinado, no qual a História repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Converter, de forma pura, o estado imanente de perfeição em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente, esta é a tarefa histórica.⁸⁹

Essas linhas mostram a crítica do pensador à história que se ancora nos preceitos do progresso e que, portanto, não se pauta pelas súplicas e exigências do presente.

Benjamin não foi o único pensador a se opor ao progresso; diversos autores, “desencantados” com a atmosfera de desgosto e violência - temos como exemplo a Primeira Guerra Mundial -, compreenderam que as concepções de história vigentes se mostraram insuficientes para atuarem contra as catástrofes históricas, tendo em vista que a “ausência de nexo”posta no desenrolar histórico não atendeu às “exigências do presente”. Essas concepções de história, ao elevarem o Logos como ordenador do mundo e ao se pautarem pelo tempo contínuo, olharam, com naturalidade, os acontecimentos que se desencadeavam no interior da modernidade. Alia-se a isso o empobrecimento da experiência e, portanto, a perda da capacidade de intercambiar experiências.

No entendimento de Stéphane Mosès, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Gershom Scholem são os três principais autores que refletiram, cada um com sua singularidade, sobre uma nova concepção de história.⁹⁰ Segundo ele: “Há, nesses três

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002, p. 31.

⁹⁰ MOSÈS, STÉPHANE. **L'ange de l'histoire**: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris: Éditions du Seuil, 1992, p.21.

autores, uma crítica radical à Razão histórica e aos seus axiomas, a saber: a ideia de continuidade, a ideia de causalidade e a ideia de progresso”.⁹¹ Inspirados pela tradição mística judaica, esses três autores propõem uma concepção de história que se abre para as possibilidades, opondo-se aos paradigmas dominantes do progresso.

Benjamin lança mão da crítica ao progresso defendido pela social-democracia - e também pelo marxismo soviético - e à concepção de tempo e história do historicismo alemão. Segundo ele, ambos têm em comum, sob formas diferentes, um aspecto: a concepção de um tempo “homogêneo e vazio”.⁹² As experiências temporais calcadas nesse prisma operam com estruturas epistemológicas centradas numa noção de narrativa que vislumbra a causalidade como uma necessidade histórica. A experiência do tempo ancorada no progresso, com toda a sua indiferença, percorre infinitos que são iguais em si mesmo. Tempos que ocultam o sofrimento e o horror conjuntamente com a felicidade e o êxtase.⁹³

Benjamin aponta que a social-democracia alemã⁹⁴ aliava-se a uma noção *teleológica* da história ao acreditar que o desenvolvimento técnico levaria a sociedade à libertação. Essa noção dogmática de progresso pressupõe, segundo Benjamin, a existência de um processo automático e sem limites cuja trajetória é feita em “flecha ou em espiral”⁹⁵ – tanto a flecha quanto a espiral percorrem um *telos* infinito. Essa noção de progresso perdeu sua relevância quando tentou permear todos os domínios da atividade humana; como uma flecha, o seu maior desejo era perpassar todas as instâncias humanas. A social-democracia atrelava ao progresso técnico o progresso moral e humano. Benjamin explicita nas *Passagens* que quer construir a ideia de um materialismo histórico cujo cerne não seja o progresso, mas a atualização.⁹⁶

⁹¹ “Il s’agit, chez tous les trois, d’une critique radicale de la Raison historique et de ses axiomes, à savoir: l’idée de continuité, l’idée de causalité et l’idée de progrès.” MOSÈS, STÉPHANE. *L’ange de l’histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, p.21.

⁹²Relevante mencionar que Benjamin trata o conceito de historicismo de forma homogênea, desconsiderando as diferentes correntes dessa tradição.

⁹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁹⁴ Benjamin fala da socialdemocracia alemã que participou da Segunda Internacional e cujo principal expoente foi Karl Kautsky. Segundo Andreucci, o marxismo da Segunda Internacional possui uma concepção de história na qual há a ideia de desenvolvimento econômico conforme um processo evolutivo. Sobre essa discussão, ver: ANDREUCCI, Franco. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: **História do marxismo II: o marxismo na época da segunda internacional**/ Eric Hobsbawm. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

⁹⁵ LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

⁹⁶ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

O tempo que é inerente à noção de progresso moderna é aquele que *deve ser* e, portanto, se opõe ao tempo fruto de um devir histórico no qual o tempo *pode ser*. Os processos históricos são soterrados em favor de causalidades históricas, assim sendo, a continuidade prescreve os caminhos da história. A esse respeito, a filósofa Olgária Matos percebe duas dimensões que revestem a crítica de Benjamin ao progresso: a crítica às leis puras da história e a crítica à ética da pura intenção⁹⁷. Tanto as leis quanto a obsessiva intencionalidade soterram os desvios da história; como corolário, o tempo histórico é visualizado como um desenrolar de acontecimentos.

A opinião desfavorável de Walter Benjamin à socialdemocracia diz respeito também ao marxismo que a informa. Os sociais-democratas indicavam a meta – o socialismo – a ser alcançada tendo como base uma necessidade conduzida por leis de desenvolvimento. Para o autor, “se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária”.⁹⁸

Benjamin pressupõe que a preocupação dos sociais-democratas com o progresso beneficiou, de certa forma, o nacional-socialismo, uma vez que, ao colocar o futuro das gerações como dado, não viam a necessidade de atender as necessidades do presente; as premissas da social-democracia geravam passividade na mobilização da classe operária.

Benjamin se contrapõe ao conceito jurídico de “estado de exceção” para indicar que aquele momento histórico era a regra geral. A Constituição de Weimar⁹⁹ apresentou como legal aquilo que estava repleto de ilegalidade; nesse sentido, o chamado estado de exceção se constituiu entre o âmbito da política e do direito. Esta “aparente legalidade” ainda reverbera em regimes democráticos contemporâneos que restringem direitos individuais, alegando a busca pela defesa nacional. Concordo com Agamben quando ele afirma que o estado de exceção tornou-se uma norma política que toma conta das diferentes instâncias da vida, reduzindo as capacidades do ser político. Em suas palavras:

⁹⁷ MATOS, Olgária. **Os arcanos do inteiramente outro:** A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1995.

⁹⁸ BENJAMIN, Walter. Paralipómenos. In: **O Anjo da História**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010, p.153.

⁹⁹ A Constituição de Weimar foi elaborada em 1919 na República de Weimar. Notabilizou-se pela consagração dos chamados direitos de segunda geração, isto é, os direitos sociais. A Constituição, embora preconizasse estes direitos, ainda refletia as características conservadoras do Império Alemão. Por tal razão, Norbert Elias associou àquela República o conceito de “modernização conservadora”. Para maiores detalhes, consultar: ELIAS, Norbert. **Os alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

O totalitarismo moderno pode ser definido, neste sentido, como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não apenas dos adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos que, por uma ou outra razão, parecem não integrados ao sistema político. A partir de então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (mesmo não sendo declarado em seu sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive daqueles denominados democráticos.¹⁰⁰

Além de criticar o progresso desejado pela socialdemocracia, Benjamin volta-se contra tabus progressistas da modernidade industrial, pois é na modernização das condições de existência que há uma força que reitera a repetição, repetição que norteia um “ciclo perpétuo do idêntico na novidade”. Para Olgária Matos: “O tema do idêntico no novo, do velho no novo, e do novo no velho é nuclear para a concepção benjaminiana da história. Para Benjamin, não há verdadeiro progresso na história; o progresso se funde sempre no seu eterno retorno.”¹⁰¹

Nas *Passagens* Benjamin argumenta que o progresso é fundado na catástrofe e no inferno¹⁰², não possibilitando o desejo por outro estado de coisas, mas sempre apresentando e representando o mesmo. Benjamin, no entanto, amplia essa noção de inferno à própria modernidade, demonstrando que ela própria se assenta no Inferno. Benjamin ancora-se em Blanqui¹⁰³ e em sua obra *A Eternidade pelos Astros*,¹⁰⁴ para discutir que o mundo dominado pela mercadoria se torna lastreado pela repetição, apesar de ter como disfarce a novidade. Essa novidade disfarçada aparece, para Blanqui, “como o atributo daquilo que pertence ao mundo da danação”.¹⁰⁵

Blanqui reflete sobre a experiência cósmica vivenciada pelos antigos no afã de mostrar a dimensão do eterno retorno na modernidade. A partir dessas observações, Blanqui visualiza a presença de fantasmagorias que compõem as mitologias da modernidade, conjuntamente com as quimeras do tempo contínuo. A contrapartida da

¹⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004b, p.11.

¹⁰¹ MATOS, Olgária. **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. Brasiliense: 1993, p.43.

¹⁰² BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

¹⁰³ Louis-Auguste Blanqui foi um teórico e revolucionário francês, tendo inclusive participado da Comuna de Paris.

¹⁰⁴ BLANQUI. Louis-Auguste. **L'éternité par les astres**. Québec: Université de Québec, 2003. Consultar: <http://classiques.uqac.ca/>

¹⁰⁵ LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: Judaísmo libertário na Europa Central. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.198.

visão de mundo do pensador francês é que “o universo é um lugar de catástrofes permanentes”.¹⁰⁶

Imbuído das reflexões blanquianas, Benjamin observa que o inferno é a alegoria que pincela os traços da modernidade: traços que revelam sua dimensão de “catástrofe em permanência” e repetição desesperante das “penas eternas e sempre novas”.¹⁰⁷ O pior dos infernos é, nessa concepção, o de alguns personagens da mitologia grega: como, por exemplo, Sísifo, Tântalo e as Danaides que são condenados ao eterno retorno da mesma punição. Giorgio Agamben auxilia-nos nessa compreensão:

Certa vez, Benjamin escreveu, a propósito de Julien Green, que ele representa seus personagens em um gesto carregado de destino, que os fixa na irrevogabilidade de um além-infernal. Creio que o inferno, que aqui está em jogo, seja um inferno pagão, e não cristão. No Hades, as sombras dos mortos repetem ao infinito o mesmo gesto: Issião faz sua roda girar, as Danaides procuram inutilmente carregar água em um tonel furado. Não se trata, porém, de uma punição; as sombras pagãs não são dos condenados. A eterna repetição é aqui a chave secreta de uma apokatastasis, da infinita recapitulação de uma existência.¹⁰⁸

O conceito de progresso, portanto, está entremeado à ideia de catástrofe. “Que as coisas continuam ‘assim’ – eis a catástrofe”.¹⁰⁹ Sua consistência não reside naquilo que está por acontecer em cada situação, mas naquilo que é dado em cada situação. Compreende-se, então, que a dimensão infernal não está somente da continuidade, mas na constante permanência. Valendo-se de Strindberg, em *Rumo a Damasco*, Benjamin escreve: “o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui. [...] A superação dos conceitos de ‘progresso’ e de ‘época de decadência’ são apenas dois lados de uma mesma coisa”.¹¹⁰

Além de opor-se à experiência temporal elaborada pela social-democracia, Benjamin mostra dissabor em relação à concepção de tempo e história apresentada pelo historicismo alemão. Benjamin considera que o passado para os historicistas se configura como a imagem de uma verdade imutável; no entanto, presume que não há como olhar o passado de forma “pura”, já que a “pureza” do olhar não só é difícil, mas

¹⁰⁶ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.151.

¹⁰⁷ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.151.

¹⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.28.

¹⁰⁹ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.515.

¹¹⁰ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.503.

também impossível de ser alcançada”.¹¹¹ Benjamin considera que o historicismo está imbuído dos pressupostos de uma história universal cujo método consiste em adicionar fatos históricos numa temporalidade, como um método aditivo; em contraposição, o autor considera a importância de trazer à baila os momentos saturados de tensões.

Benjamin afirma que os historicistas se identificam com os vencedores e argumenta que os dominadores de hoje são herdeiros dos vencedores de outrora. O pensamento benjaminiano concebe a apologia como um véu que encobre os momentos relevantes da história, almejando a continuidade da história por meio do louvor daquilo sobre o qual tem influência; como desdobramento, as minúcias da história são relegadas. Os vencedores carregam os despojos dos oprimidos no cortejo; despojos esses que Benjamin também visualiza como sendo *bens culturais*, considerando que todo documento de cultura é também um documento de barbárie. O autor apresenta cultura e barbárie dialeticamente como uma unidade contraditória, compreendendo que a alta cultura não existe sem os trabalhos anônimos dos produtores diretos.

Benjamin acusa os historicistas de estabelecerem um nexo causal entre os momentos históricos, mostrando que nenhum “fato” por ser causa se torna um fato histórico; na concepção benjaminiana, somente o “índice de historicidade” pode transformar um fato em histórico. É o índice histórico que tem a capacidade de distinguir as imagens das “essências da fenomenologia”; são imagens que não se confundem com as categorias das “ciências do espírito”. Escreve:

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa ‘legibilidade’ constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade) ¹¹².

No índice histórico não há repetição, haja vista que os momentos relevantes da história tornam-se momentos do presente mediante o seu índice de história anterior, isto é, por meio de seu índice de passado. Interessante notar que esse índice modifica as suas

¹¹¹ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.507.

¹¹²BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.509.

impressões de acordo com a significação “catastrófica ou triunfante desse presente”.¹¹³ Depreende-se, portanto, que as temporalidades históricas são condensadas no índice de historicidade; fragmentos do outrora são cristalizados no agora e somente o choque – ou a semelhança histórica como veremos posteriormente – entre esses dois tempos revela o teor de historicidade. Importante notar a lucidez benjaminiana em face do reconhecimento da historicidade do conhecimento histórico, observando a relevância do presente nas relações temporais e, por conseguinte, das operações mnemônicas. O intenso pretérito é substituído pela intensificação do presente.

O pensamento benjaminiano, nesse sentido, caminha em direção contrária às concepções de história que pressupõem o progresso e a linearidade, soterrando os desvios e os solavancos da história. “Escovar a história a contrapelo”: eis a proposta de Walter Benjamin. Proposta que vai de encontro às quimeras do progresso que acariciam, justamente, o sentido dos pelos. Em oposição aos tempos cronológicos, progressistas e vazios, Benjamin propõe temporalidades impetuosas. São reconstruídas a partir daí novas formas de se pensar o tempo e, por conseguinte, a memória, guiando-nos a pensar as relações entre o outrora, o agora e o porvir.

1.3. Pelas tramas da rememoração

O momento vivido do homem permanece, em verdade, entre a criação e a redenção, vinculado à criação em seu ser realizado e à redenção em seu poder de realizar; ainda mais, não fica entre ambos, mas em ambos. Pois, assim como a criação não existe uma vez só no começo, mas constantemente no tempo todo, também a redenção existe não uma vez só no fim, mas constantemente em todo o tempo.

Gershom Scholem¹¹⁴

Em contraposição aos tempos calcados e percebidos na continuidade, Benjamin propõe temporalidades em termos de intensidade – dando-nos a possibilidade de outra experiência do tempo. Percebe-se, portanto, que a crítica benjaminiana se divide sob dois vieses: o primeiro é a constatação do declínio do narrador e, portanto, do empobrecimento das experiências – e aqui a experiência está atrelada à tradição; o segundo é a crítica a uma concepção de história que percebe o tempo de forma linear e

¹¹³ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.516.

¹¹⁴ SCHOLEM, Gershom. **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos:** judaica I. São Paulo: Perspectiva, 1994.

progressiva e a uma epistemologia histórica que se reveste da empatia. Numa modernidade emudecida e resguardada por uma concepção de história que era conivente com as situações políticas, Benjamin propõe uma experiência do tempo que alie a tradição a uma concepção de história aberta. Nesse sentido, considero que a *Erfahrung* não se distancia da noção de história proposta por Benjamin.

As experiências tradicionais empobreceram-se, como corolário, os “tesouros” que eram compartilhados tornaram-se raros e velados. Compartilho, então, das sábias observações de Hannah Arendt para as quais numa modernidade avessa à palavra comum, devemos nos transformar em “pescadores de pérolas”, pois assim seremos capazes de mergulhar num outrora e dele trazer “pérolas” para o agora, transformando-as em “insólitos tesouros”:

E este pensar, alimentado pelo presente, trabalha sobre os “fragmentos do pensamento” que consegue arrancar ao passado e reunir à sua volta. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para o escavar e para o trazer à luz do dia mas para extraír das profundezas e devolver à superfície os “insólitos tesouros”, as pérolas e o coral – este pensar mergulha nas profundezas do passado, mas não para o ressuscitar tal como era e contribuir para o renascimento de épocas mortas. O que anima este pensar é a convicção de que embora tudo quanto vive esteja sujeito à destruição do tempo, o processo de corrupção é ao mesmo tempo um processo de cristalização; de que no fundo do mar, onde se afunda e se dissolve o que outrora viveu, certas coisas sofrem uma transmutação e sobrevivem imunes aos elementos, como se apenas esperassem pelo pescador de pérolas que um dia virá buscá-las para as devolver ao mundo dos vivos – como “fragmentos de pensamento”, como “insólitos tesouros”, e talvez como imperecíveis *Urphänomene*.¹¹⁵

O historiador desejado por Benjamin talvez seja um caçador de tesouros, ou como na expressão de Arendt, um “pescador de pérolas”. São pérolas que se ocultaram nos subterrâneos do tempo, cabendo àquele reuni-las por meio do auxílio do pensar “alimentado pelo presente” e atualizá-las. A experiência pensada por Benjamin é suscitada pelo rememorar, que possibilita o retorno das palavras, das experiências e dos gestos compartilhados. Nesse sentido, pensar numa nova experiência do tempo significa pensar noutra concepção de história; significa voltar a tecer narrativas mediante o compartilhamento.

Sem tentar igualar, podemos considerar que o trabalho do historiador se equipara, em alguns aspectos, ao trabalho do narrador, no entanto, não se trata aqui de

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.222.

narrar um desenrolar de acontecimentos, mas sim de narrar, através da historiografia, experiências perdidas, desenterrar sofrimentos esmorecidos, isto é, compartilhar aquilo que a tradição histórica triunfante sepultou nos recônditos da continuidade histórica. Jeanne-Marie Gagnebin comprehende que a figura do narrador volta nas teses *Sobre o conceito de história* com uma feição mais humilde. Ela compara a figura do narrador com a imagem secularizada do Justo, “(...) essa figura da mística judaica cuja característica mais marcante é o anonimato; o mundo repousa sobre os sete Justos, mas não sabemos quem são eles, talvez eles mesmos o ignorem”.¹¹⁶ Por outro lado, o narrador também pode ser “sucateiro”; aquele que resgata minúcias e dá vida àquilo que fora desprezado mediante a salvação (*Rettung*). Trata-se, aqui, de conservar o passado mediante a salvação de momentos de outrora.

Na concepção de Benjamin, a rememoração tem uma feição teológica discreta, pois a teologia é “pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver”.¹¹⁷ Numa modernidade “desencantada” a teologia não pode apresentar-se de forma direta, embora seja necessária. Apesar de ser considerada “feia”, ela possui a grandeza de construir uma autêntica experiência do tempo e, por conseguinte, da história. Considero que a rememoração tem, portanto, ao mesmo tempo um viés profano e sagrado: ela é política e teológica, mas trata-se de uma teologia que não se revela diretamente.

Trata-se da teologia; mas, na rememoração (*Eingedenken*), temos uma experiência que nos proíbe conceber a história de maneira radicalmente ateológica, mesmo que não tenhamos o direito de tentar escrever em termos diretamente teológicos.¹¹⁸

Benjamin propõe uma noção de rememoração (*Eingedenken*) que possui algumas características oriundas da tradição judaico-messiânica,¹¹⁹ para a qual a

¹¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006, p.53.

¹¹⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 41. Cf. BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

¹¹⁸ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.515.

¹¹⁹ A República de Weimar foi marcada pela efervescência cultural e política do judaísmo. Emerge desse painel uma intelectualidade judaica de origem burguesa que, conforme nota o filósofo Michael Löwy, era uma juventude acostumada a frequentar as universidades alemãs e opostas ao antissemitismo que grassava na Alemanha. Nesse momento, surgia uma reação romântica [ou neoromântica] anticapitalista. “Na atmosfera impregnada de religiosidade do neo-romantismo, muitos intelectuais judeus vão se revoltar contra a assimilação de seus pais, procurando salvar do esquecimento a cultura religiosa judaica do passado. Opera-se assim uma dessecularização, uma desassimilação (parcial), uma anamnese cultural e religiosa, uma ‘anaculturação’ de que alguns círculos ou cenáculos serão os promotores ativos...” (LÖWY,

atividade salvadora e redentora do passado e do presente é baseada no ato de partilhar gestos e palavras. Michael Löwy ao analisar o judaísmo libertário na Europa Central mostra que o messianismo judaico contém duas tendências: uma vertente *restauradora* que está ancorada num ideal de restabelecimento de um estado ideal do passado, “uma idade de ouro perdida”, e uma corrente *utópica* que almeja um amanhã radicalmente novo.¹²⁰

Dentre os principais traços do messianismo estão:

- 1- a ordem do mundo presente é injusta e essa injustiça é obra dos homens;
- 2- a liberação-redenção passa pela destruição dessa ordem, por seu desordenamento de pela restauração da justiça;
- 3- a redenção está prometida e, apesar de não se saber quando virá, sabe-se que virá no momento certo;
- 4- a vinda do Messias é antecedida de sinais de sua chegada (o reino do Anticristo) e pela presença de profetas que o anunciam (correndo o risco de serem confundidos com ele);
- 5- a conflagração será universal e é preparatória para o advento do tempo messiânico, tempo este que é pleno porque vem depois da conflagração universal que destruiu a injustiça da ordem presente;
- 6- o tempo messiânico é sem tempo, isto é, indestrutível;
- 7- as características do tempo messiânico são desconhecidas. Só se conhecem por profecias características do tempo que o prepara, isto é, as do reino do Anticristo;
- 8- somente alguns serão redimidos pelo Messias e, como não sabem quando ele virá, devem viver como se ele estivesse por chegar.¹²¹

Percebe-se que os principais traços messiânicos estão lastreados por uma relação entre o agora, o outrora e o futuro: no passado residem os injustiçados, os mistérios a serem desvendados; no presente reina a injustiça e o futuro é um tempo de possibilidades – a vinda do Messias.

Na noção de memória benjaminiana, à rememoração apraz captar reminiscências do passado e atualizá-las no agora. Penso que a rememoração evoca a *Erfahrung*, pois ao trazer reminiscências para o presente ela reata com a tradição, a herança. Lembremos as observações de Derrida segundo as quais não basta aceitarmos uma herança, devemos revivê-la, assumindo o papel de sujeitos capazes de transformar o passado e o

1989, p.37). Acerca de temas afeitos ao judaísmo, Benjamin tinha como interlocutor o seu amigo Gershon Scholem. Este escreve a respeito da relação daquele com o judaísmo: “O judaísmo e a discussão sobre ele ocuparam posição de destaque em nosso relacionamento. Entre 1916 e 1930, Benjamin considerou várias vezes em várias ocasiões nas mais diferentes situações se não deixaria a Europa e iria à Palestina.” (SCHOLEM, 1963, p.69).

¹²⁰ LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia**: o judaísmo libertário na Europa Central. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

¹²¹ SCHOLEM, Gershon. **As grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

presente.¹²² Michael Löwy sublinha que a rememoração era um imperativo bíblico (*Zakhor*), porém, “os judeus buscavam no passado não somente a sua historicidade, mas sua eterna contemporaneidade”:

Em Israel, e em nenhum outro lugar, a injunção de se lembrar é sentida como um imperativo religioso para todo um povo. O eco se espalha por toda parte, mas ele vai aumentando no Deuteronômio e entre os Profetas: ‘Lembra-te dos dias de outrora, repassa os anos de geração em geração’ (Deuteronômio, 32, 7) (...) ‘Lembra-te do que te fez Amalec’ (Deuteronômio, 25, 17). ‘Meu povo, lembra-te, então, do que planejara Balac, rei de Moab (Miquéias, 6,5). E sempre martelou: ‘Lembrai-vos que vós éreis escravos no Egito’.¹²³

Na rememoração, experiências esquecidas são atualizadas no presente, no intuito de despertar aquilo que adormecia no outrora. Entretanto, “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’”.¹²⁴ Benjamin recusa a concepção de história segundo a qual é possível recuperar o passado integral e puramente. Necessário lembrar que essa retomada do passado mediante a rememoração, faz com que o passado seja revivido de forma diferente. O outrora no agora não é a simples repetição do que já foi, pois as reminiscências adquirem novas tonalidades – portanto, na rememoração não se trata apenas de salvar o passado, mas de retomá-lo numa dimensão transformadora. Nessa rememoração (re)vivida no instante, os mortos se tornam vivos e o tempo não deixa rastros.

Rememorar não significa trazer a lume tão somente aquilo de que nos lembramos voluntariamente, mas trazer, inversamente, o recalado, as fissuras, o “escuro” a que Agamben alude. É possível trazer o passado à tona, mas não alcançá-lo. É o que Agamben nos faz pensar quando mostra que o escuro – a alegoria do passado – é uma luz distante, impossível de ser atingida, mas possível de ser vislumbrada pela estirpe rara dos contemporâneos.¹²⁵

O ato de rememorar não institui uma relação contínua entre passado e presente, tampouco puramente temporal, pois as imagens de outrora saltam descontinuamente para o agora. Aliás: “Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o

¹²² ROUDINESCO, Elisabeth; DERRIDA, Jacques. **De que amanhã:** diálogos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

¹²³ LÖWY, Michael. Nota de rodapé. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 142.

¹²⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65.

¹²⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009.

presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação”.¹²⁶ Infere-se que nessa concepção de memória o passado é reconstruído através de imagens. Consideremos as considerações de Ricoeur que, ao explorar a memória entre os gregos, observou que a representação do passado se concretiza na imagem, seja na imagem como forma de tornar presente uma coisa ausente, seja a imagem de uma coisa anteriormente percebida – uma lembrança.¹²⁷

Nas *Passagens*, Benjamin aduz que as imagens possuem um “índice histórico” - recordemos que o índice histórico é o efeito da confluência entre o outrora e o agora - que as tornam cognoscíveis apenas numa determinada época, pois “cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade” e essa imagem carrega consigo o momento de perigo.

Na imagem dialética, o ocorrido de uma determinada época é sempre, simultaneamente, o ‘ocorrido desde sempre’. Como tal, porém, revela-se somente a uma época bem determinada – a saber, aquela na qual a humanidade, esfregando os olhos, percebe como tal justamente esta imagem onírica. É nesse instante que o historiador assume a tarefa da interpretação dos sonhos.¹²⁸

Segundo Benjamin, toda apresentação da história deve começar com o despertar, no entanto, comprehende-se que, quando Benjamin fala do despertar do século XIX, ele também se preocupa em despertar o mito da continuidade temporal. Nesse sentido, o despertar também diz respeito à possibilidade de fazer explodir criticamente a experiência da continuidade temporal. Sobre o despertar Benjamin escreve que “a utilização dos elementos do sonho ao despertar é o cânones da dialética. Tal utilização é exemplar para o pensador e obrigatória para o historiador”.¹²⁹

É importante destacar que no feérico trabalho das *Passagens*, Benjamin esboça considerações importantes para pensarmos sua concepção de temporalidade e expõe a ideia do despertar. Ele envereda-se pelas antigas arquiteturas no afã de esmiuçar as arquiteturas do presente, reconhecendo as formas perdidas de outrora no tempo de

¹²⁶ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.504.

¹²⁷ Ver: RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

¹²⁸ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.506.

¹²⁹ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.506.

agora. O filósofo dedica-se ao estudo de materiais do passado recente; ele quer vislumbrar uma “ruína de ontem na qual se solvem os enigmas de hoje”.¹³⁰

Sobre as *Passagens*, Rolf Tiedemann¹³¹ considera a importância da teoria surrealista a respeito dos sonhos como sendo um dos polos do pensamento benjaminiano. Tiedemann escreve que os primeiros surrealistas haviam enfraquecido a realidade empírica em favor da dimensão onírica. O intérprete alemão de Benjamin intui que, a partir da concepção surrealista, este queria tratar o mundo das coisas do século XIX como se fosse um mundo de coisas sonhadas. Os sonhos emaranhados na realidade, e vice-versa.

Benjamin considera que a história orientada pelas relações de produção capitalistas é comparável à ação inconsciente do indivíduo sonhador pelo fato de ser feita por homens, porém, sem consciência e sem plano, como um sonho.¹³² O pensador, ao aplicar uma dimensão onírica ao século XIX, queria eliminar dessa época o caráter do passado concluso e definitivo presente nas teorias historicistas da história.

Aliada às interpretações dos sonhos, Benjamin começou a fazer anotações sobre os seus próprios sonhos quando passou a experimentar narcóticos. Por meio dessas experiências, Benjamin “tentou romper com formas congeladas e petrificadas nas quais tanto o pensamento quanto seu objeto, sujeito e objeto, transformaram-se sob a pressão da produção industrial”.¹³³ Ele via nos sonhos, tal como no êxtase provocado pelo haxixe, um “mundo de singulares afinidades secretas” que poderiam evidenciar “afinidades indefinidas”. Benjamin almejava restituir e reatualizar as experiências teológicas; os surrealistas ensinaram-lhe, então, que não era simplesmente um restabelecimento da experiência teológica, mas sim sua transposição ao mundo profano.

Surgem imagens ambíguas e enigmáticas do sonho em lugar dos conceitos, imagens que deixam oculto aquilo que escapa “das malhas da semiótica”. A imagem imagética do século XIX representa, para Benjamin, uma camada adormecida que deveria despertar com as *Passagens*. É nessa noção de despertar que Tiedemann percebe um distanciamento de Benjamin em relação aos surrealistas. Enquanto estes esmaecem

¹³⁰ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

¹³¹ TIEDEMANN, Rolf. BENJAMIN, Walter. Introdução à edição alemã (1982). In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

¹³² BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

¹³³ TIEDEMANN, Rolf. Introdução. In: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.18.

a linha que demarca vida e arte, na qual a realidade nada mais é do que uma realidade sonhada, aquele concebe a ideia do despertar. Os surrealistas não diferenciavam o agora do ontem; em contrapartida, Benjamin pretende introduzir o passado no presente. Os procedimentos surrealistas servem, então, como aparato metodológico, uma disposição experimental. Isso porque o século XIX é, para Benjamin, o sonho do qual se deve despertar, pois enquanto esse século provocar fascínio haverá pesadelos sobre o presente.

Compreende-se, portanto, que a noção de despertar está entrelaçada às reflexões benjaminianas sobre o tempo, pois o que subjaz a sua concepção é a ideia de que os acontecimentos singulares do passado se tornariam legíveis em uma determinada época, e nessa época na qual a humanidade visualiza uma imagem onírica, o historiador interpreta os sonhos para provocar o despertar. Para Benjamin, não se trata de projetar o passado para o domínio mitológico, mas sim de dissolver a teologia no espaço da história.¹³⁴ A noção de despertar, então, adquire tonalidades ético-políticas.¹³⁵

Conjuntamente com a tarefa do despertar, cabe também ao historiador apreender as semelhanças históricas. O conceito de semelhança pensado por Benjamin em *A doutrina das semelhanças*¹³⁶, texto de 1933, está entrelaçado ao de rememoração, pois as semelhanças estabelecem uma simbiose entre o agora e as imagens evocadas pelo ato de rememorar. Segundo Benjamin, a semelhança só pode ser apreendida velozmente, de forma efêmera. O passado se precipita a todo o momento e o historiador tem que ter a astúcia de apreendê-lo no instante, mediante a confluência do outrora com o agora: “fazer época não significa intervir passivamente na cronologia, mas precipitar o momento”.¹³⁷ Trata-se, para o historiador, de apreender a semelhança entre a sua época e uma época passada, trazendo experiências inacabadas ao presente. Na noção de tempo e memória em Benjamin há uma concepção de história “aberta” que se alicerça no inacabamento, visto que a representação do outrora no agora traz a possibilidade de modificar esse passado e, portanto, de vislumbrá-lo como inconcluso. É importante ressaltar que essa concepção se afasta, significativamente, do pensamento de

¹³⁴ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

¹³⁵ Retomaremos a discussão sobre o despertar no segundo capítulo.

¹³⁶ BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹³⁷ BENJAMIN, Walter. Paralipómenos. In: **O Anjo da História**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010, p.152.

Horkheimer sobre o tema. Nas *Passagens*, Benjamin cita um trecho da carta de Horkheimer:

A afirmação do inacabamento é idealista se nela não está contido o acabamento. A injustiça passada aconteceu e está consumada, acabada. As vítimas de assassinato foram assassinadas de fato... Se levarmos o inacabamento a sério, teremos que acreditar no Juízo Final... Quanto ao inacabamento, talvez exista uma diferença entre o positivo e o negativo, de forma que somente a injustiça, o terror e as dores do passado são irreparáveis. A justiça praticada, as alegrias e as obras comportam-se de maneira diferente em relação ao tempo, pois seu caráter positivo é amplamente negado pela fugacidade das coisas. Isto vale, sobretudo, para a existência individual, na qual não a felicidade, e sim a infelicidade é selada pela morte.¹³⁸

Benjamin retruca essa crítica, afirmando que a história não pode ser considerada apenas ciência, mas uma forma de rememoração. Benjamin atribui a isso a ideia de que aquilo que a ciência petrifica como dado, a rememoração pode modificar. Nesse sentido, a rememoração é capaz de “transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado”.¹³⁹

Considero que, ao trazer a lume a noção de inacabamento para a história, Benjamin conduz a possibilidade de se pensar uma experiência do tempo que transcenda os limites que se circunscrevem na história; o tempo não é mais estagnado ou fixo, mas aberto às possibilidades e ao imprevisível. Se o tempo calcado no Chronos é permeado por um passado que carrega as marcas do que já foi e as fixa inalteradamente, na temporalidade benjaminiana o passado inconcluso carrega consigo os desejos irrealizados de outrora. A rememoração, portanto, não diz respeito somente ao passado, mas, sobretudo, ao presente, visto que não se trata tão somente de lembrar o passado, mas de agir sobre o presente. O presente é fundamental na temporalidade descontínua, pois entrelaça a história anterior com a história posterior.

Todo conhecimento histórico pode ser representado pela imagem de uma balança em equilíbrio, que tem sobre um de seus pratos o ocorrido e sobre o outro o conhecimento do presente. Enquanto no primeiro prato os fatos reunidos nunca serão insignificantes e numerosos demais, o outro deve receber apenas alguns poucos pesos – grandes e maciços.¹⁴⁰

¹³⁸ HORKHEIMER, Max apud BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.513.

¹³⁹ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.513

¹⁴⁰ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.510.

Vejamos com vagar esse trecho. Os acontecimentos passados são demasiadamente numerosos, visto que não servem apenas a uma enumeração oca, cada acontecimento possui uma autenticidade. Entretanto, o conhecimento do presente incide sobre os fragmentos de outrora e neles estabelece uma “constelação de perigo”. Não se trata de uma polarização contínua, visto que quando a atualidade se acende no fragmento passado, não há continuidade. Assim sendo, o conhecimento histórico estabelece uma simbiose entre os diversos fatos - as “sucatas” históricas, as minúcias - e os poucos fatos considerados de grande extensão. Percebe-se que, nessa concepção de história, nada é dado como perdido para o trabalho de rememoração.

Os conceitos de memória e de experiência do tempo em Benjamin estão pinçelados pelas ambiguidades tão importantes para o pensamento do filósofo, quais sejam: o sagrado e o profano; a origem e a destruição; a melancolia e a efervescência. São dimensões que não se excluem, tampouco se unem; são complementares. Esses aspectos ambíguos são salutares e nos fazem pensar em novos horizontes de reflexão que trazem à teoria da história aquilo que é, muitas vezes, esmaecido, como por exemplo, os sonhos, o inumano, a descontinuidade e o inacabamento. Na experiência do tempo benjaminiana cada instante é revestido de uma autêntica possibilidade, assim sendo, reverbera uma concepção de história aberta em que o tempo acolhe as possibilidades. A escrita da história é, nessa concepção, ornada pelas descontinuidades e pelos solavancos.

Benjamin elabora um conceito de história no qual o passado é arrancado de seu contexto e colocado no agora; assim sendo, o passado é pensado de forma aberta. O outrora e o agora são pensados assimetricamente, de modo que venham para o presente as expectativas baldadas no outrora, visto que não se trata de observar somente as expectativas do presente, mas também as expectativas passadas portadoras de frustrações e esperanças. Entretanto, a história é aberta ao imprevisível.

Em Benjamin, a história tem uma dimensão política, visto que não se trata de uma redenção somente daqueles que estão no presente, mas também dos que se encontram no passado – trata-se de despertar os mortos. Nesse sentido, apraz à história a ação; percebe-se que as “considerações intempestivas” de Nietzsche sobre a “utilidade e desvantagem da história para a vida” reverberam no pensamento de Benjamin, quando aquele exorta a necessidade do esquecimento para a vida e para a ação. Nietzsche estava enfastiado com a cultura histórica de seu tempo e teceu críticas a uma historiografia inepta que toma o passado a fim de circunscrevê-lo ao “jardim do saber”. Contra o

padecimento decorrente de um “excesso” de história, o filósofo alemão postula a necessidade de se sentir a-historicamente, visto que “o histórico e a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura”.¹⁴¹

A felicidade está na capacidade de lembrar e esquecer no momento oportuno. O esquecimento, nessa perspectiva, significa poder se entregar a outras possibilidades e não ser refém de um passado. Não é consolador carregar o passado como um fardo; esquecer também é necessário. O interesse pelo passado não é gratuito ou supérfluo, mas é uma necessidade dada pelo presente. A visualização do passado para ação – eis a vantagem da história para vida.

Nietzsche e Benjamin são “contemporâneos” no sentido aludido por Agamben porque tecem considerações sobre a história de maneira intempestiva; assim sendo, não são cativos aos preceitos de seus tempos. A contemporaneidade reside na ideia de que são desajustados e inatuais e, justamente por isso, conseguem perscrutar o âmago de seus respectivos tempos. Aliás, “um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo”.¹⁴² O contemporâneo é atual e, ao mesmo tempo, anacrônico, porém, Benjamin e Nietzsche atuam “contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”.¹⁴³

1.4. As fissuras do anjo benjaminiano

Uma outra opinião sobre a criação dos anjos pode ser encontrada na conversa entre o Imperador Adriano e o Rabino Jeoshua B. Chanayah. O imperador perguntou:

- *O senhor afirma que uma hoste de anjos entoa hinos a Deus mais de uma vez, e que Ele todos os dias cria uma nova hoste de anjos que cantam diante d'Ele e depois perecem?*
- *Sim.*
- *E para onde vão?*
- *Para onde foram criados.*
- *E de onde foram criados?*
- *Do rio do fogo.*

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva:** da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p.11.

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009, p.59.

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva:** da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p.7.

-E como é o rio do fogo?
- Como o Jordão, que não interrompe seu curso nem de dia, nem de noite.
- De onde vem ele?
-Do suor das Chayyoth, liberado enquanto elas carregam o trono do Santo, abençoado seja Ele.¹⁴⁴

Diversos anjos permeiam o pensamento benjaminiano. São personagens místicos fulgentes e efêmeros que o autor pôde conhecer graças às pesquisas de Scholem. Benjamin, contudo, pincela os anjos com novas cores, dando-lhes diversos significados. Aprisionar numa única reflexão, ou a uma única função, essas figuras que se revelam de maneira tão paradoxal retira-lhes toda a dimensão misteriosa. Jeanne Marie Gagnebin, ao analisar a resplandecência dos anjos no pensamento de Benjamin, mostra que as análises feitas pelos amigos de Benjamin a respeito dessas figuras místicas estabelecem dicotomias empobrecedoras. Scholem considerava os anjos como o signo fundamental da participação de seu amigo à tradição mística e da superficialidade de seu interesse pelo marxismo;¹⁴⁵ enquanto outros autores visualizaram a aparição dos anjos na obra benjaminiana como uma simples metáfora.

Ainda no mesmo texto de Gagnebin, ela cita um trecho da revista *Angelus Novus* no qual Benjamin descreve os anjos da seguinte forma: “Pois os anjos – novos a cada instante em inúmeras multidões – são, segundo uma lenda talmúdica, mesmo criados para, depois de terem cantado seu hino na frente de Deus, cessar e desaparecer no nada.”¹⁴⁶ Neste trecho Benjamin contrapõe a promessa de eternidade por uma atualidade que ao mesmo tempo que fulgura é frágil – “o tempo de cantar um hino e, em seguida, de se aniquilar”. Os anjos talmúdicos prenunciam outros tempos, aliás: “eles introduzem, na cronologia linear e morosa que constumamos chamar de história, uma cesura imperceptível mas que transforma esse *continuum* histórico, tão ocupado a se perpetuar a si mesmo”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ COHEN, Dr.A. apud LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin:** tradução e melancolia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p.105.

¹⁴⁵“O comentário de Scholem é muito instrutivo por suas referências precisas à tradição mística judaica, mas bastante insuportável no seu tom personalizante e antimarxista”. GAGNEBIN, Jeanne Marie. O Hino, a Brisa e a Tempestade: Dos anjos em Walter Benjamin. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago, 2005.

¹⁴⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O Hino, a Brisa e a Tempestade: Dos Anjos em Walter Benjamin. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago, 2005. P.123

¹⁴⁷ Ibidem. p.124

Os anjos evocam uma história feita de sobressaltos que surgem, instantaneamente, no presente como uma imagem de um instante soterrado. É a união entre o êxtase e o dissipamento que constrói a atualidade em Benjamin – uma atualidade que fulgura e destrói. Nessa concepção, os anjos carregam, paradoxalmente, consigo uma destruição necessária.

Concentremo-nos, doravante, no mais conhecido anjo de Benjamin: o *Angelus Novus*, inspirado no quadro de Paul Klee adquirido por Benjamin em 1921. Trata-se de um anjo repleto de significados complexos que dão margem a várias interpretações, e que aparece na nona tese “Sobre o Conceito de História”.

Existe um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Nele está representado um anjo, que parece estar na iminência de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estendidas. O Anjo da história deve parecer assim, ele tem o rosto voltado para o passado. Onde diante de nós aparece uma cadeia de acontecimentos, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem gostaria de demorar-se, acordar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranha em suas asas e é tão forte que o anjo não mais pode fechá-las. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual volta as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade.¹⁴⁸

O olhar do anjo está paralisado no outrora e nesse passado ele vislumbra catástrofes. Seu desejo é acordar os mortos e juntar os seus destroços, mas, alegoricamente, como se desperta os mortos? Rememorando-os. No entanto, esse despertar é trabalhoso, haja vista que a tempestade impede que suas asas “voem para trás”, impelindo-as para frente. A tempestade aqui se chama progresso.

Esse anjo é paradoxal, pois tem um olhar desatinado e demonstra certa impotência. O desespero em relação ao passado – e às condições objetivas dos tempos

¹⁴⁸“Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.” BENJAMIN, Walter. **Gesammelt Schriften I**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.697. Tradução: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’. São Paulo: Boitempo, 2007, p 87.

presentes - impede a possibilidade de transformar algo no agora. Há aqui uma dimensão profana, visto que quando os homens se resignam aos caminhos da infelicidade, quando ficam submetidos a uma “necessidade” representada como progresso, é que eles sentem não poder agir sobre o presente. Apesar dessa dimensão aparentemente resignada e melancólica do anjo, ele também traduz o sentimento de possibilidade, pois almeja a felicidade. Apesar dessa dimensão aparentemente resignada e melancólica do anjo, ele também traduz o sentimento de possibilidade, visto que, de acordo com Gagnebin, eles almejam a felicidade;

“ essa não é nem a volta a um paraíso de antes da história, nem tampouco a avidez devoradora da modernidade, sempre em busca de novidades. A felicidade é muito mais, segundo a fórmula do anjo Angesilaus Santander, ‘O confronto onde se opõem o estremecimento do único, do novo, do ainda não-vivido com a beatitude do mais uma vez, do repossuir, do (já) vivido’”.¹⁴⁹

Percebo que essa felicidade está vinculada àquilo que não existiu, são as esperanças irrealizadas no outrora – eis a dimensão melancólica, isto é, desejar rememorar um passado que poderia ter sido diferente. Susana Kampff Lages considera que há uma fixidez na face do anjo que corresponde à uma paralisação psíquica identificada como melancolia, entretanto, essa fixidez do olhar pode ser interpretada como a expressão da visão da “verdadeira imagem do passado” que se revela no instante benjaminiano.¹⁵⁰ Em vista disso, ao mesmo tempo em que o anjo representa a parálisia oriunda de uma melancolia, ele também representa a potencialidade de uma nova experiência.

O anjo tem um profano potencial ético-político: ele demonstra melancolicamente a necessidade de irromper outro tempo no agora; ele desperta os mortos. Ora, se o anjo olha para o passado e não pode se dirigir até ele, já que suas asas estão paralisadas e ele é impelido para o futuro, é justamente no *agora* que há a irrupção de outro tempo. Como um mensageiro, o anjo vem mostrar aos homens as catástrofes que urgem serem interrompidas, ele vem evocar a elegia, mas também cantar um hino para logo depois desaparecer. O anjo, então, apesar de ter seus olhos voltados para os destroços do passado e ser impelido pelo progresso, requesta tempos vindouros mediante a irrupção do caos e da destruição. Aliás, o anjo sabe que:

¹⁴⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2005, p.124.

¹⁵⁰ Ver o brilhante estudo dessa autora sobre a melancolia em Benjamin. LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin: tradução e melancolia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

(...) a salvação é necessária, embora suspeite que ela seja impossível. De todos os seus papéis, resta o último, o mais próximo de sua verdadeira essência: o do jogador. Como jogador, o *Angelus Novus* aposta na utopia: aventura desesperada, sujeita a todos os riscos, cuja regra única é tudo ou nada, e que pode desembocar na redenção ou na catástrofe.¹⁵¹

O do anjo da história aproxima-se, então, do historiador. Quando Benjamin diz que “o historiador é um profeta de olhos postos no passado”¹⁵², lembramos daquele anjo que visualiza melancolicamente os escombros de outrora, mas não deixa de profetizar aquilo que não foi realizado. O “olhar de vidente” do historiador é capaz de lobrigar as fissuras que aqueles que viveram no tempo não foram capazes de ver. Nesse sentido, o historiador benjaminiano é o “contemporâneo” no sentido pensado por Agamben, porquanto ele não as luzes de uma época, mas o seu escuro.

O Anjo almeja a felicidade que se refere “ao conflito no qual repousa o êxtase do único”, o único tem o sentido de algo novo, isto é, aquilo que ainda não foi vivido, e não o retorno do sempre igual.¹⁵³ O Anjo é melancólico, porque se encontra em um estado de estranhamento, ele está diante de um passado decadente, carregado de destroços. O melancólico, então, também é um sonhador. Nas palavras de Leandro Konder: “O melancólico se abstrai das demandas do dia a dia para sonhar, se entrega aos pesadelos, mas também aos sonhos proféticos”.¹⁵⁴ O Anjo, então, apesar de ter seus olhos voltados para os destroços do passado e ser impelido pelo progresso, requesta tempos vindouros mediante a irrupção do caos e da destruição.

Apesar do aparente pessimismo que assombra a figura do anjo, ele traz um ensinamento aos homens: é preciso desconfiar da acomodação. Tal desconfiança deve brotar no agora, pois é a partir do presente que imagens rememoradas saltam do outrora para o agora, abrindo – ou não – uma cortina de possibilidades:

Pessimismo em todos os planos. Sim, certamente e totalmente. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem

¹⁵¹ ROUANET, Sérgio Paulo. **Édipo e o anjo:** itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008, p.174.

¹⁵² BENJAMIN, Walter. **O anjo da história.** Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p.157.

¹⁵³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O Hino, a Brisa e a Tempestade: Dos Anjos em Walter Benjamin. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago, 2005.

¹⁵⁴ KONDER, Leandro. Introdução. In: **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia.** Rio de Janeiro: Campus, 1988. p 11.

europeu, mas sobretudo tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos.¹⁵⁵

Os olhares dos anjos benjaminianos se aproximam dos olhares dos poetas – sobretudo os de Baudelaire –, pois esses vislumbram com assombro e espasmos as representações da modernidade. Os poetas, tal como o anjo, são alegorias da temporalidade, são estranhos e, simultaneamente, sensíveis aos seus tempos, são seres fugidios que se instalaram na multidão. Percebo que o poema de Osip Mandel'stam de 1923, o qual Giorgio Agamben cita no texto “O que é contemporâneo?”, traz algumas aproximações com o anjo de Benjamin. Citemos o poema:

Meu século, minha fera, quem poderá
Olhar-te dentro dos olhos
e soldar com o seu sangue
as vértebras de dois séculos?

Enquanto vive a criatura
Deve levar as próprias vértebras,
Os vagalhões brincam
Com a invisível coluna vertebral.
Como delicada, infantil cartilagem
É o século neonato da terra.

Para liberar o século em cadeias
para dar início ao novo mundo
é preciso com a flauta reunir
os joelhos nodosos dos dias.

Mas está fraturado o teu dorso
Meu estupendo e pobre século.
Com um sorriso insensato
como uma fera um tempo graciosa
tu te voltas para trás, fraca e cruel,
para contemplar as tuas pegadas.¹⁵⁶

O poema alude a relação entre o poeta e o seu tempo e também diz respeito “à contemporaneidade”. O poeta, tal como o anjo, está imbricado em seu próprio tempo, ele olha o século dentro de seus olhos e ali une o seu sangue ao dorso quebrado do tempo – o poeta paga a sua contemporaneidade com a vida. Em sua interpretação sobre o poema, Agamben sugere que os dois séculos – séculos XIX e XX - não são apenas

¹⁵⁵BENJAMIN, W; LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989 ,p.25.

¹⁵⁶ OSIP Mandel'stam; AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

dois tempos específicos, mas, sobretudo, o tempo de vida do indivíduo¹⁵⁷ e o tempo histórico coletivo – o século XX – cujo dorso está quebrado. Somente o contemporâneo é capaz de vislumbrar essas fraturas do século, tal como o Anjo que visualiza, com um olhar triste e melancólico, as catástrofes de seu próprio tempo e do tempo de outrora. Não confundamos aqui fraturas com fragmentação, pois as fraturas são as brechas que tornam possível ao contemporâneo ter um olhar crítico sobre o presente, visualizar o seu escuro, e não uma fragmentação do próprio tempo.

O poeta, segundo Agamben, é a própria fratura, ele impede o tempo de compor-se, mas é também o sangue que sutura a quebra. Nesse sentido, o poeta é capaz de visualizar as fraturas, de representar as próprias fraturas, mas também de ser a possibilidade de suturá-las; pois, se o seu dorso está quebrado, como o século vira para trás – para o passado – para contemplar as suas pegadas? Somente por meio das suturas realizadas pelo poeta que o século pode voltar-se para trás, mesmo com um andar frágil, para olhar as suas pegadas. Percebe-se, portanto, que tanto o Anjo como o poeta possuem a dificuldade de andar na direção do passado, de vislumbrá-lo, no entanto, eles carregam um “sorriso insensato” que traduz um contido desejo de felicidade.

¹⁵⁷ O autor nos lembra que a palavra século no latim *saeculum* significa, em suas origens, o tempo da vida. AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

CAPÍTULO 2: Sobre as intermitências do tempo: tempo-de-agora, kairós e as possibilidades da redenção

2.1. A “imagem de Proust” em Benjamin: interlúdios entre o *tempo-de-agora* e o instante proustiano.

Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, num vegetal, numa coisa inanimada, efetivamente perdidas para nós até o dia, que para muitos nunca chega, em que nos sucede passar por perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão. Então elas palpita, nos chamam, e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Libertadas por nós, venceram a morte e voltaram a viver conosco. É assim com o nosso passado. Trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora do seu domínio e do seu alcance, nalgum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca.

Marcel Proust¹⁵⁸

A experiência que se alicerça no ato de rememorar dá luz à tradição. A tradição não se apoia no tempo dos relógios, mas sim numa temporalidade repleta de tensões e possibilidades. Se o tempo cronológico, que marca o imediatismo da modernidade, é permeado por um desenrolar de instantes, o tempo da tradição é carregado de momentos singulares que são atualizados no *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*). Na concepção benjaminiana, aos oprimidos do passado e do presente urge elaborar um novo calendário fundado na tradição e que seja capaz de condensar os tempos. Para Benjamin, a Revolução Francesa estabeleceu um novo calendário. “O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico.”¹⁵⁹ A condensação do tempo no *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*) traz a rememoração e, por conseguinte, os dias de festas. Assim sendo, os feriados se constituem como os dias de rememoração ao interromperem a continuidade dos calendários.

Ao ensejar a rememoração do outrora no agora, Benjamin cria uma relação entre instante e memória. Benjamin não buscou compreender essa relação a partir de um

¹⁵⁸ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido** - No caminho de Swann. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.23.

¹⁵⁹ BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. Sobre o conceito de história. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.123.

viés racionalista, mas optou percorrer os labirintos da estética literária. Nesse aspecto, Benjamin apreendeu a dimensão qualitativa do tempo proustiano, relacionando-a com as tensões entre *tempo-de-agora* e instante.

A meu ver, as concepções sobre a experiência do tempo aludidas por Benjamin revelam algumas aproximações/apropriações da leitura que Proust fez desse conceito. Não se trata de igualar ou comparar o pensamento de ambos os autores, mas de visualizar como a “imagem de Proust” reverbera no pensamento benjaminiano. Benjamin não foi, tão somente, um leitor de Proust, mas também o seu tradutor, traduzindo, conjuntamente com Franz Hessel, alguns volumes do romance *À la recherche du temps perdu* para o alemão entre 1926 e 1927. Durante a tradução, Benjamin reconheceu que o pensamento proustiano havia-o “contaminado”. Há também fortes rastros da estética proustiana no texto *Infância em Berlim por volta de 1900*¹⁶⁰, que é composto por crônicas – em sua maioria de caráter autobiográfico – sobre uma criança em Berlim no início do século XX. Numa carta a Scholem, Benjamin escreveu que esses fragmentos são a descrição das suas “mais remotas lembranças”.¹⁶¹

A importância de Proust na noção de tempo e memória em Benjamin não significa que toda a fundamentação teórica sobre o tempo benjaminiano se alicerce em Proust, todavia, é possível vislumbrar alguns pontos em comum entre os dois autores. Um desses pontos é o conceito de tempo-de-agora (*Jetztzeit*) delineado por Benjamin e que tem fortes aproximações com o instante proustiano. Ademais, tanto Benjamin quanto Proust evocam narrativas – mesmo que distorcidas – que conferem novas formas à noção de experiência.

A obra de Proust é reconhecida pelas buscas e redescobertas de tempos perdidos. Para além de buscas voluntárias e involuntárias, trata-se de uma obra de reflexão sobre o tempo que pincela tonalidades diferentes daquelas temporalidades que seguem o coro da continuidade. Imagens inconscientes de outrora são atualizadas no consciente de forma diferente, relutando diante da ideia da “pureza do olhar”. O narrador percorre os labirintos do tempo de forma descontínua, apresentando as sutilezas e as nuances do pensamento sob a forma de odores, fragmentos e sensações. Proust recorre às minúcias, às descrições, aos desencontros para tentar expressar a descontinuidade do tempo e, por

¹⁶⁰ Em 1932, Benjamin iniciou a confecção de um texto chamado *Crônica berlinese* para a revista *Literarische Welt*, que foi uma espécie de propedêutica para *Infância em Berlim por volta de 1900*, publicado em 1933. Trata-se de fragmentos autobiográficos mesclados com ficção.

¹⁶¹ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershon. **Correspondência**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993, p.31.

consequente, da memória. Afinal, Proust tece narrativas sobre aquilo que é descontínuo por excelência – a vida.

Em *Infância em Berlim por volta de 1900*, Benjamin depreende a descontinuidade da memória, tal como pensada por Proust, e apresenta fragmentos que saltitam pelo tempo e que não têm uma lógica própria.¹⁶² Os fragmentos benjaminianos mostram que as lembranças não são atualizadas retilinamente em nossa memória, porquanto esta não é composta de compartimentos nos quais engavetamos, de forma organizada, o nosso passado. Há uma descontinuidade nas operações da memória, e a história, frequentemente, tende a ignorar esse aspecto.

Em Proust, o tempo vivenciado no outrora que a memória atualiza é um “tempo perdido” nos fluxos temporais; no entanto, não se trata, tão somente, de um movimento de buscas, mas de inéditas (re)atualizações. Ressalta-se que nem tudo é (re)atualizado pelos atos de memória, porque só algumas lembranças, veladas pelo esquecimento, são atualizadas. Nos fragmentos de *Infância em Berlim* Benjamin demonstra essa impossibilidade de recuperar o passado em sua inteireza e escreve:

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade. Mas é por isso que a compreendemos, e tanto melhor, quanto mais profundamente jaz em nós o esquecido. Tal como a palavra que ainda há pouco se achava em nossos lábios, libertaria a língua para arroubos desmotênicos, assim o esquecido nos parece pesado por causa de toda a vida vivida que nos reserva. Talvez o que o faça tão carregado e prenhe não seja outra coisa que o vestígio de hábitos perdidos, nos quais já não nos poderíamos encontrar. Talvez seja a mistura com a poeira de nossas moradas demolida o segredo que o faz sobreviver.¹⁶³

O passado não pode ser recuperado em sua totalidade, pois parte dele deve continuar imersa no esquecimento sob a forma de saudade. Se lembrássemos de tudo, a saudade seria incompreendida, visto que o esquecimento não nos visitaria. Tal como Nietzsche, Benjamin comprehende o peso do passado de toda uma vida e exorta a possibilidade do esquecimento. A memória em Benjamin e Proust é tecida entre essas lembranças e esquecimentos.

¹⁶² Relevante mencionar que Benjamin dedicou *Infância em Berlim por volta de 1900* e *Crônica Berlinense* ao seu filho Stefan Benjamin. As memórias contidas nessas crônicas não seriam uma tradição – uma herança – que Benjamin deixou ao seu filho? Benjamin concedeu a Stefan fragmentos – mesmo que dotados de um viés ficcional - de uma Berlim que ele vivenciou; são memórias descontínuas que representam o passado do autor na cidade.

¹⁶³ BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: **Rua de Mão única**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p.104-105.

As “aparições” e supressões das lembranças já aparecem no início da *recherche* no momento do despertar do narrador. O despertar estabelece a passagem entre o narrador confuso e ainda não consciente e o narrador acordado e consciente de tudo o que está em sua volta. Sob esse viés, as lembranças proustianas percorrem os caminhos entre o sono e a vigília, dando ao despertar a possibilidade do reconhecimento da recordação. Todavia, o despertar em Proust e em Benjamin não é um gesto orientado pela razão, mas é um movimento súbito que nos choca pela imprevisibilidade e urgência. Como vimos no primeiro capítulo, Benjamin enfatiza a importância do despertar para a história e observa que o despertar é uma forma de recordação, uma vez que “conseguimos recordar aquilo que é mais próximo, mais banal, mais ao nosso alcance”¹⁶⁴. É no despertar que a noção de um “saber ainda-não-consciente” do ocorrido é estruturado. Todavia, se o despertar proustiano ocorre no plano individual, o despertar benjaminiano é coletivo – é o despertar da humanidade. Contudo, não acredito que Benjamin reivindique uma memória coletiva através da qual a humanidade se desperta para uma práxis salvadora.

O romance proustiano não termina no momento de reconhecimento da lembrança e do sentimento por ela despertado. Conforme Ricoeur observa, não podemos dar uma resposta tão curta ao livro. Foi pensando na insuficiência dessa resposta – a memória involuntária – que Proust conseguiu perpassar as barreiras de um romance impressionista para um romance grandioso que articula um conceito tão complexo e filosófico como o tempo em uma obra literária. Não se trata, portanto, de só um romance de buscas, mas de reencontros que se apoiam na relação entre lembrar e esquecer, da presença e da ausência.

O espaço, conjuntamente com o tempo, é um dos principais pilares da narrativa proustiana. As lembranças são desveladas, mediante as atualizações, e as suas imagens são associadas aos espaços percorridos. Cada espaço é dotado de um conjunto de significados os quais vêm à tona nas atualizações involuntárias da memória. Não há uma continuidade entre esses espaços, tampouco é possível mensurá-los cronologicamente na narrativa (aliás, o próprio narrador se mostra, por vezes, confuso em relação ao lugar no qual se encontra no momento do despertar), entretanto, eles são essenciais para a tecelagem das reminiscências no instante em que elas são

¹⁶⁴ BENJAMIN, Walter. Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, niilismo antropológico, Jung. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.434.

reconhecidas. Confusamente o narrador escreve: “a verdade é que, quando eu assim despertava, com o espírito a debater-me para averiguar, sem sucesso, onde poderia achar-me, tudo girava em redor de mim no escuro, as coisas, os países, os anos”¹⁶⁵. Diante dessa desordem mental, o protagonista busca se situar usando como referência o espaço: “meu corpo, muito entorpecido para se mover, procurava, segundo a forma de seu cansaço, determinar a posição dos membros para daí induzir a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e dar um nome à moradia onde se achava”¹⁶⁶.

Georges Poulet, no seu ilustre livro *O espaço proustiano*, argumenta que o espaço na *recherche* dá vida aos personagens no instante em que eles são lembrados. Os personagens são associados aos diversos lugares nos quais se encontravam outrora: “sem os lugares, os seres seriam apenas abstrações. São os lugares que oferecem precisão a suas imagens, que nos fornecem o suporte necessário, graças ao qual podemos atribuir-lhes um lugar em nosso espaço mental, sonhar com eles e deles nos lembarmos”¹⁶⁷.

Combray, por exemplo, é composto de diferentes espaços que revelam memórias – esparsas – da vida do narrador (em especial, da infância do protagonista). “E essas ruas de Combray existem em um local tão recôndito de minha memória, pintado em cores tão diferentes das que agora revestem para mim”¹⁶⁸, declara o narrador. Essas ruas são pintadas em cores diferentes, pois não há como restituí-las tal qual elas realmente eram; sendo assim, o presente dá novas tonalidades ao passado. Para Poulet, tal como o tempo, o espaço também está perdido; e se a memória é capaz de reencontrar o tempo pela atualização, ela também pode reencontrar os espaços.

Dois espaços se entrecruzam nos passeios de Combray: o lado de *Méséglice-la-Vineuse* – ou lado de *Swann* – e o lado de *Guermantes*. Cada lado compõe, descontinuamente, o espaço das reminiscências que afloram no narrador. Em Tansonville é o espaço das aparições iniciais do primeiro amor do personagem: Gilberte Swann (a filha de Swann e Odette). Os *Champs-Élysées* desvelam as lembranças de sua juventude onde reencontra Gilberte e suas amigas. Balbec simboliza o espaço das felizes e dolorosas lembranças de seu passeio com a sua avó. Em suma, no romance

¹⁶⁵ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido** - No caminho de Swann. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.23.

¹⁶⁶Ibidem, p.23.

¹⁶⁷ POULET, Georges. **O espaço proustiano**. Rio de Janeiro: Imago, Ed., 1992, p.31.

¹⁶⁸ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido** - No caminho de Swann. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.75.

proustiano há diferentes espaços por meio dos quais o narrador expressa múltiplas subjetividades que são tecidas nas tramas da memória.

A experiência do tempo contida na literatura de Proust é tecida no indivíduo, pois a figura do narrador tradicional se esmoreceu na modernidade; e é por esse motivo que Proust se configura como a imagem distorcida do narrador tradicional. Benjamin escreve que “os oito volumes da obra de Proust nos dão ideia das medidas necessárias à restauração da figura do narrador para a atualidade”¹⁶⁹. Diante da tarefa de construir uma narração (sob o mesmo viés da tradição), Proust logra instituir a memória involuntária em suas tramas. Esse conceito traz as “marcas da situação em que foi criado e pertence ao inventário do indivíduo multifariamente isolado”¹⁷⁰, escreve Benjamin. Indago-me se a memória involuntária não existiu algum dia, visto que se pensarmos nas operações próprias da memória, essa dimensão “involuntária” está presente até mesmo nas narrativas tradicionais. Penso que a discussão sobre a memória involuntária se manifesta na modernidade, não obstante o ato de lembrar tenha feições involuntárias.

Benjamin tece, em poucas páginas, valiosas considerações sobre a obra de Proust, demonstrando que *Em busca do tempo perdido* não traz a pormenorização de uma vida como ela de fato foi, mas sim a narrativa de uma vida lembrada por quem a viveu¹⁷¹. Para Benjamin, o que importa no romance proustiano não é a rememoração de uma vida em si, mas sim o tecido da lembrança (*Erinnerung*) – “die Penelopearbeit des Eingedenkens” (“o trabalho de Penélope da rememoração reminiscêncial”).¹⁷²

¹⁶⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 107.

¹⁷⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 107.

¹⁷¹ BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 37. Esse ensaio foi publicado na revista *Literarische Welt* em 1929. Nele, “Benjamin estabelece uma relação intrínseca entre a característica da lembrança (memória) e o estilo de Proust: a imagem. Assim, o título do ensaio possui um caráter ambíguo: *Zum Bilde Proust* que não aparece na tradução”. “A preposição *zu* em alemão, nesta construção, pode significar ‘sobre’ o autor e ‘sobre’ o termo ‘imagem’ na obra de Proust. No ensaio, Benjamin sintetiza a escrita de Proust desta maneira: ‘A imagem de Proust (*Prousts Bild*) é a mais alta expressão fisionômica que a crescente discrepância entre poesia e vida poderia assumir’ e mais adiante: ‘Ou seja, eles [os acontecimentos] não aparecem de modo isolado, patético e visionário, mas são anunciados, chegam com múltiplos esteios, e carregam consigo uma realidade frágil e preciosa: a imagem.’ PRESSLER, Gunter Karl. **Benjamin, Brasil**. A recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005. Um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira. São Paulo: Annablume, 2006, p.168.

¹⁷² BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 36.

Entretanto, Benjamin considera que a memória involuntária de Proust pode estar mais próxima do esquecimento, pois a rememoração se compõe por meio de uma união entre aquilo que é esquecido e o momento no qual é lembrado. Há, para Benjamin, uma inversão do trabalho da Penélope: aqui o trabalho é feito à noite e desfeito durante o dia – se a recordação é, para Benjamin, a trama, o esquecimento é a urdidura. É à noite, no momento dos sonhos, do aflorar do inconsciente, que, alegoricamente, o passado se apresenta.

Interessante notar a simbiose entre lembrança e esquecimento no romance proustiano. Ambos são entrelaçados na narrativa, de forma que as lembranças são atualizadas pelo acaso, porque o esquecimento as guardou. Recordações e esquecimentos são alternados no romance, revezando as buscas e os reencontros inesperados. Acredito, então, que o esquecimento não tem uma feição negativa, mas complementar da memória; o ato de lembrar ocorre, porquanto algo já foi esquecido. Indago se no romance proustiano há um tempo perdido ou um tempo guardado pelo esquecimento. A redescoberta proustiana não seria o desvelar de um “tesouro perdido” cujas pistas foram fornecidas, involuntariamente, pelas rememorações?

O passado oculto é inalcançável pela razão. Segundo Proust, todos os esforços da nossa inteligência para recuperar fragmentos passados parecem infrutuosos se considerarmos que o verdadeiro passado se dá no acaso. Esse lampejo que se acende no agora é um momento de possibilidade que mostra que fragmentos do passado são mais do que resquícios de outrora, são fluxos que percorrem os caminhos temporais da memória e são atualizados, no acaso e no instante, no agora. Mais essencial, portanto, do que a confluência entre passado e presente é a faísca que se acende no instante, fulgurando lembranças esmaecidas.

Em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin discorda dessa dependência do indivíduo ao acaso como pensado por Proust e escreve: “Não é de modo algum evidente este depender do acaso”.¹⁷³ Sem desconsiderar os méritos do romance proustiano, o autor alemão considera que a memória não pode depender, tão somente, dos acasos individuais. No entanto, Benjamin reconhece que essa dependência do acaso individual traduz as circunstâncias de empobrecimento da tradição – e, portanto, da palavra compartilhada – na modernidade. Relevante mencionar que a crítica benjaminiana não se dirige à noção de acaso em si, mas à dependência do acaso individual, pois Benjamin

¹⁷³BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: Obras Escolhidas, v. III, **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.106.

pensa que a dimensão privada não está desvinculada das experiências adquiridas pelos fatos exteriores. A respeito disso:

Onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. Os cultos, com seus ceremoniais, suas festas (que, possivelmente, em parte alguma da obra de Proust foram mencionados), produziam reiteradamente a fusão desses dois elementos da memória. Provocavam a rememoração em determinados momentos e davam-lhe pretexto de se reproduzir durante toda a vida. As recordações voluntárias e involuntárias perdem, assim, sua exclusividade recíproca¹⁷⁴.

A memória involuntária é o ponto nevrálgico de toda a monumental *recherche*. Ela é quase uma aparição súbita que se manifesta por meio de sensações e emoções capazes de dar significados aos momentos passados. O outrora atualizado involuntariamente vem interposto de sentidos os quais o movimento racional da memória voluntária não é capaz de proporcionar. No romance proustiano, a sensibilidade, de certa forma, se sobrepõe à razão.

A memória proustiana produz encontros temporais desviados, dessemelhantes. Exemplo disso é o episódio do primeiro volume do romance¹⁷⁵ em que o narrador recria suas lembranças de infância durante suas férias na casa de seus avôs em Combray. Ele evoca uma ampla gama de memórias, no entanto, são lembranças que se encontram como mortas “para sempre”; haja vista que são apenas lembranças. Porém, numa tarde fria de inverno, ao voltar para casa, sua mãe lhe oferece uma xícara de chá com um bolinho – a emblemática *Madeleine*. O gosto desse bolinho lhe causa um “sobressalto”, pois o sabor lhe traz uma experiência parecida com os acontecimentos passados quando sua tia-avó lhe oferecia o mesmo bolinho. Trata-se, portanto, de uma memória involuntária que estava soterrada em várias camadas de esquecimento.¹⁷⁶ A memória involuntária descrita nesse episódio se desencadeou ao acaso, no instante. Gagnebin mostra que o acaso não é a irrupção de simples coincidências, mas é aquilo que não depende de nós, que está acima de nossas vontades, que nos força a pensar – e essa interrupção rompe o ciclo do instante contínuo, contrapondo à noção de duração

¹⁷⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: Obras Escolhidas, v. III, **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.107.

¹⁷⁵ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann**. São Paulo: Globo, 2006. PROUST, Marcel; PROUST, Marcel. **Du côté de chez Swann**. Paris: Gallimard, 1988.

¹⁷⁶ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido - No caminho de Swann**. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.140.

bergsoniana. No entanto, ele só pode ser percebido mediante o exercício, as atividades constantes que tornam o espírito mais flexível para acolher o acaso. Escreve Proust:

Depois, por uma segunda vez, faço o vácuo diante dele [meu espírito], torno a apresentar-lhe o sabor ainda recente daquele primeiro gole e sinto estremecer em mim algo que se desloca, que se desejaria elevar-se, algo que teria ido desancorado, a uma grande profundezas; não sei o que é, mas aquilo sobe lentamente; experimento a resistência e ouço o rumor das distâncias atravessadas.¹⁷⁷

Percebe-se que a memória involuntária não é um simples recordar, ela trabalha com sensações, ela vem carregada de afetividade. “De onde teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e que não devia ser da mesma natureza.”¹⁷⁸ Era de uma natureza outra, de tempos passados, entretanto, as sensações são do presente e elas são capazes de dar novas formas ao passado. São justamente esses rastros de afetividade que a contínua memória voluntária deixa escapar; não há nessa última “sobressaltos”, “calafrios”, pois ela é operacionalizada racionalmente e, portanto, não causa “espanto”.

Jacy Seixas assinala que, tanto na filosofia de Bergson como na literatura proustiana, a memória voluntária, não obstante seja essencial à vida, é trivial e superficial, tendo em vista que a sua dependência ao hábito, a torna, como pensa Bergson, uma “repetição passiva e mecânica”; a memória voluntária não atualiza o passado enquanto uma representação, mas o repete.¹⁷⁹ A memória involuntária, ao contrário, é visualizada por Bergson e Proust como a “verdadeira memória”. Ela é espontânea e descontínua; “não soma nem subtrai, ela condensa”.¹⁸⁰ Seixas discute que, ao contrário da memória voluntária, a involuntária não vem “preencher espaços em brancos” e tampouco se ancora no hábito. A respeito disso, escreve Proust:

(...) a memória voluntária, que é sobretudo uma memória da inteligência e dos olhos, nos dá do passado apenas faces sem verdade; mas quando um odor, um sabor encontrados em circunstâncias muito diferentes despertam em nós, apesar de nós, o passado, sentimos o quanto esse passado era diferente do que acreditávamos lembrar, e que

¹⁷⁷ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido - No caminho de Swann**. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.145.

¹⁷⁸ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido - No caminho de Swann**. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.156.

¹⁷⁹ SEIXAS, Jacy. **Percursos de memórias em terras de história**: problemáticas atuais. In: BRESCIANE, Stella e NAXARA, Márcia (org.). Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2004.

¹⁸⁰ SEIXAS, Jacy. **Percursos de memórias em terras de história**: problemáticas atuais. In: BRESCIANE, Stella e NAXARA, Márcia (org.). Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2004, p.47.

nossa memória pintava, como fazem os pintores, com cores sem verdade.¹⁸¹

Bergson considerou o conceito científico de tempo espacializado e pouco sensível às características que a consciência lhe atribui. Por outro lado, é preciso pôr em relevo os traços subjetivos da consciência, os quais nem sempre se materializam objetivamente. Em *Matéria e Memória*, o filósofo francês refletiu acerca das operações do tempo, associando-as às relações tecidas pela memória entre passado, presente e futuro.

Na concepção bergsoniana, o reconhecimento do passado no presente pode se manifestar de duas formas: automaticamente pela própria ação ou por meio do espírito que busca as representações passadas para dirigi-las ao presente numa “situação atual”. O corpo é o responsável por apreender imagens exteriores – a matéria – e se apresenta como um “limite movente” entre o passado e o futuro, de forma que o nosso passado prolongaria todo momento em nosso futuro. Sobre essa questão, o autor escreve:

Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa ação.¹⁸²

Bergson comprehende que o “reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito”¹⁸³. Para o filósofo francês, há duas formas de fazer sobreviver o passado: por meio de mecanismos motores e mediante lembranças independentes – aqui ele cria a distinção entre “lembrança pura” e “lembrança-imagem”. Na primeira forma, a memória está ligada ao hábito e a repetição se torna a marca decisiva do lembrar. Para Bergson, quase não se trata de memória, mas de um “exercício habitual do corpo” que se ancora em movimentos automáticos.¹⁸⁴ No hábito, o que resplandece não é a representação, mas a ação, tendo em vista que são as lembranças independentes que são dadas pela representação e essas não podem ser determinadas por um tempo objetivo. São

¹⁸¹ SEIXAS, Jacy. **Percursos de memórias em terras de história:** problemáticas atuais. In: BRESCIANE, Stella e NAXARA, Márcia (org.). *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2004, p.46.

¹⁸² BERGSON, Henri. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.83.

¹⁸³ BERGSON, Henri. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.83.

¹⁸⁴ BERGSON, Henri. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.86.

lembranças independentes que se inserem num tempo vivido, num tempo de ação. Aliás:

(...) o passado que remontamos deste modo é escorregadio, sempre a ponto de nos escapar, como se essa memória regressiva fosse contrariada pela outra memória, mais natural, cujo movimento para diante nos leva a agir e a viver. (...) as lembranças que se adquirem voluntariamente por repetição são raras, excepcionais. Ao contrário, o registro, pela memória, de fatos e imagens únicos em seu gênero se processa em todos os momentos da duração.¹⁸⁵

A representação do passado acontece, para o filósofo, pelo reconhecimento e reconhecer significa associar uma percepção presente às imagens que se circunscrevem no passado. No entanto, associar a percepção à lembrança não é suficiente para originar o reconhecimento, pois, se assim fosse, o desaparecimento de imagens antigas implicaria o desaparecimento do reconhecimento. Bergson exemplifica ao dizer que uma doente poderia, com os olhos fechados, reconhecer pela imaginação a cidade onde morava, mas não saberia localizar-se, tampouco identificar os elementos daquela. Em Bergson, as operações realizadas pelo tempo não consiste no retorno do presente ao passado, mas num “progresso do passado ao presente”. Conduzimos o passado mediante diferentes planos de consciência até a materialização numa percepção atual na qual o presente é concretizado. A lembrança passa a agir no momento em que é atualizada, tornando-se percepção. Sob essa perspectiva, Bergson afirma que a lembrança não é o resultado de uma função cerebral, mas sim uma manifestação espiritual. A lembrança pura seria o ponto de interseção entre o espírito e a matéria e, assim, Bergson rejeita as posições demasiadamente realistas ou idealistas.

O núcleo da concepção bergsoniana do tempo é a duração, sendo ela essencial para o prolongamento do passado no presente. Para Bergson, a duração é o “progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança.” A duração aloca a memória, a sucessão. Jacy Seixas define a duração bergsoniana como um fluxo que é “contínuo e sem término (portanto, igualmente, sem começo) e projeta-se incansavelmente em direção ao futuro. Configura um desenrolar-se persistente que basta a si mesmo”.¹⁸⁶

O conceito de duração, como pensado por Bergson, não se aplica ao pensamento proustiano. A duração bergsoniana ocorre mediante a continuidade, logo, no tempo real

¹⁸⁵ BERGSON, Henri. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.90.

¹⁸⁶ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.47.

não há a ideia de instante, uma vez que a duração não consente qualquer interrupção – o que é fundamental em Proust. “A linear concepção de tempo bergsoniana expulsa o instante como constituindo algo irreal, pois todo fragmento de tempo vivido e experimentado, por mínimo que seja, *dura*”, escreve Seixas.¹⁸⁷

Assim sendo, apesar de Bergson e Proust terem pontos em comum em relação à memória involuntária, ambos se distanciam no que tange ao instante e à duração. A memória em Proust é permeada por instantes fragmentados e descontínuos, já a duração bergsoniana é um fluxo contínuo da consciência humana. Para Seixas:

[...] é preciso reconhecer que é Proust (...) quem conseguirá levar a bom termo o desafio não resolvido pela filosofia: o de integrar ou compatibilizar duração e instante; pois é no instante em que se atualiza a memória que a descontinuidade da duração se revela por inteiro, que a espiral do tempo (e da memória) se abre, ao mesmo tempo lacunar e sem mais mistérios.¹⁸⁸

A memória em Proust não é um ato de “retornar” ao passado, mas sim de reencontrá-lo, recriá-lo e reatualizá-lo no presente. A noção de memória em Proust aloca a confluência entre presente e passado no *instante*. Seixas, ao analisar a noção de tempo nesse escritor, mostra que é o *instante* que carrega a possibilidade de memória (ou melhor, de múltiplas memórias); uma memória fugidia, não obstante, eivada de múltiplas feições que os lapsos de lembranças são capazes de delinear. Conforme Seixas, Proust, ao estabelecer a junção entre instante e duração, cria uma dimensão esteticamente percebida como “fora do tempo”.

Segundo Seixas, a reatualização operada pela memória em Proust ocorre num instante, cuja duração não perpassa mais do que um “relâmpago”. “Essas evocações torvelinhantes e confusas nunca duravam mais que alguns segundos”¹⁸⁹, reflete Proust. O instante, segundo a autora, é curto e fugaz, mas é capaz de “(re)atualizar” e “recriar” o outrora que estava guardado nos recônditos do esquecimento. Apesar da celeridade desse instante, Proust nos dá vestígios de um tempo psicológico no qual o instante carrega consigo toda a densidade de uma história. Cada instante é apreendido de forma densa, como num sonho no qual parece que sonhamos durante horas, quando, na realidade, foram apenas alguns minutos. Nesse sentido, Proust delineia uma

¹⁸⁷ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.47.

¹⁸⁸ SEIXAS, Jacy. **Os tempos da memória:** (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002, p.49.

¹⁸⁹ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido** - No caminho de Swann. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p.25.

temporalidade qualitativa na qual o tempo não é um simples desenrolar de instantes contínuos, mas um “experimentar” e reconstruir constantes.

É justamente quando o personagem retorna a Combray, cidade de sua infância, que, num instante, surgem, involuntariamente, lembranças em sua memória acerca de sua avó. No entanto, a avó que ali surge é a verdadeira avó, a “realidade viva” que surge para o autor numa “recordação involuntária e completa”. As realidades não são, portanto, descrições da vida como ela de fato foi, mas vivências de outrora que são recordadas no agora.

Essa realidade não existe para nós enquanto não foi recriada por nosso pensamento (sem isso, os homens que estiveram empenhados numa batalha gigantesca seriam todos grandes poetas épicos) e assim, num desejo louco de precipitar-me em seus braços, não era senão naquele instante – mais de um ano após o seu enterro, devido a esse anacronismo que tantas vezes impede o calendário dos fatos de coincidir com o dos sentimentos – que eu acabava de saber que ela estava morta.¹⁹⁰

O ato de buscar tempos e redescobri-los/reconstruí-los no instante traz um ensinamento: não seria a vida a própria arte? Tais redescobertas não são marcadas somente pela beleza de um tempo que quanto mais se passou mais deslumbrantes se tornam as suas marcas. É no Salão dos Guermantes, numa festa, que o personagem reencontra seus amigos e conhecidos de outrora. O passado aqui não é visto em sua suavidade, pois os amigos de outrora se tornam quase irreconhecíveis no presente. O tempo mostra, portanto, outra dimensão: o ato de deteriorar corpos, demonstrando a decadência diante daquilo que passou. Os seus amigos são vislumbrados como fantoches, isto é, são bonecos que expressam a dimensão de deterioramento que o tempo provoca.

Os bonecos não são somente uma alegoria do tempo que passou, mas o esforço que eles provocam de lembrar algo voluntariamente, no afã de visualizar as suas configurações iniciais. Os corpos expressam com todo fulgor as ações do tempo cronológico que ali deixaram suas marcas; a invisibilidade do tempo encontra os corpos para se manifestar. Os “bonecos” expressam a ação do tempo frente a uma morte que está por vir, e aqui, percebe-se, novamente, o magistral movimento do tempo entre a vida e morte: “Então, a vida se nos apresenta como um conto de fadas no qual vemos,

¹⁹⁰ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido** – à sombra das raparigas em flor. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006, p188.

da passagem de um ato para o outro, como o bebê se transforma em adolescente e o homem maduro se projeta para o túmulo”.¹⁹¹

As marcas do tempo são expressas com intensidade nos momentos finais de vida da avó do personagem. Ali o tempo é vislumbrado não mais em sua suavidade, mas, ao contrário, na sua dimensão violenta. A avó do narrador torna-se irreconhecível para ele; torna-se sinônimo de deterioramento, sofrimento e dor. Nas palavras do escritor: “Encurvada em semicírculo sobre o leito, outra criatura que não a minha avó, uma espécie de animal que se tivesse disfarçado com os seus cabelos e deitado sob os seus lençóis, arquejava, gemia, sacudia as cobertas com as suas convulsões”¹⁹². Percebe-se, então, que a temporalidade proustiana é eivada de múltiplas facetas. Há na obra de Proust uma reflexão sobre a vida e a morte. Com sua avó já morta, o personagem passa a ter outro olhar sobre suas feições, é como se a morte promovesse um reencontro com o rejuvenescimento. As feições da avó falecida se tornam novas para o personagem:

Somente os cabelos “impunham a coroa da velhice sobre o rosto outra vez moço de onde haviam desaparecido as rugas, as contrações, os empastamentos, as tensões, as relaxações que, desde tantos anos, lhe vinham acrescentando o sofrimento. Como nos longes tempos em que seus pais lhe haviam escolhido um esposo, tinha ela as feições delicadamente traçadas pela pureza e a submissão, as faces brilhantes de uma casta esperança, de um sonho de felicidade, mesmo de uma inocente alegria, que os anos tinham pouco a pouco destruído. A vida, retirando-se, acabava de carregar as desilusões da vida. Um sorriso parecia pousado nos lábios de minha avó. Sobre aquele leito fúnebre, a morte, como o escultor da Idade Média, tinha-a deitado sob a aparência de menina e moça”.¹⁹³

Percebe-se, nessa passagem, que há um cruzamento entre o passado e o presente que provoca a sensação do choque. A apreensão da “semelhança” entre esses dois tempos dá a ideia de “estar fora do tempo”, impressão que foi discutida por Seixas na reflexão sobre a confluência entre instante e duração. O instante – como uma mônada – pode espelhar toda uma vida, isto é, passado e presente se encontram, formando uma

¹⁹¹ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido:** no caminho de Swann. São Paulo: Editora Globo, p. 281.

¹⁹² PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido:** no caminho de Swann. São Paulo: Editora Globo, p. 367.

¹⁹³ PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido:** no caminho de Swann. São Paulo: Editora Globo, p. 377. V.1

síntese. Segundo Benjamin, o acontecimento lembrado num átimo “é uma chave para tudo o que veio antes e depois”¹⁹⁴.

A meu ver, essa “correspondência mágica” entre dois tempos se aproxima da ideia de *déjà ju* como pensado por Benjamin no fragmento *Notícia de uma morte*. Nele, Benjamin reflete que alguns elementos, como os sons – ou todos aqueles elementos que despertam a memória involuntária em Proust –, são capazes de revelar um eco passado no consciente, criando uma sensação de perplexidade. Esse choque no instante não gera somente a confluência entre passado e presente, mas também entre o futuro “que esqueceu junto de nós”; visto que o ato de lembrar também cria uma relação prospectiva com o tempo.

Já foi descrito muitas vezes o *déjà vu*. Será tal expressão realmente feliz? Não se deveria antes falar de acontecimentos que nos atingem na forma de um eco, cuja ressonância que o provocou parece ter sido emitida em um momento qualquer na escuridão da vida passada? Além disso, acontece que o choque com que um instante penetra em nossa consciência, como algo vivido, nos atinge, o mais das vezes, na forma de um som. (...). Do mesmo modo que esse achado nos faz conjecturar sobre a desconhecida que lá esteve, existem palavras ou pausas que nos fazem pensar nas pessoas invisíveis, ou seja, no futuro que esqueceu junto de nós.¹⁹⁵

Em Benjamin, essa síntese do tempo histórico sobrevém no *tempo de agora* (*Jetztzeit*), haja vista que é no agora que há a confluência dos tempos. A explosão da continuidade se dá no instante, no momento em que ele acende o perigo e o tempo histórico é condensado. “O instante imobiliza esse desenvolvimento temporal infinito que se esvazia e se esgota e que chamamos – rapidamente demais – de história”¹⁹⁶. O instante e o tempo-de-agora provocam a interrupção da linearidade e da duração, pois rompe com a cadeia causal dos acontecimentos, ao cristalizar um determinado momento no presente. No “agora” há a condensação de um momento crítico, formando, assim, uma “constelação de perigos” que ameaça a experiência da tradição. Benjamin considera que o objeto histórico deve ser arrancado do curso do contínuo da história justamente no agora, pois é no agora que irrompe a explosão da continuidade.

¹⁹⁴ BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 37.

¹⁹⁵ BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: **Rua de Mão única.** São Paulo: Perspectiva, 2000, p.89.

¹⁹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2009. p.94.

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ele citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se move no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução.

¹⁹⁷

Percebe-se, nessa passagem, que o tempo-de-agora *Jetztzeit* cintila no passado. A Revolução Francesa citava Roma, pois o *Jetztzeit* estava presente nesta – é a Roma antiga se precipitando na Revolução Francesa. Essa irrupção no agora cria um momento de “semelhança” entre dois tempos – passado e presente. O salto se dá dentro da própria arena da dominação – na arena da contemporaneidade? –, dentro da linearidade, provocando uma interrupção. Trata-se, segundo Benjamin, de uma exigência monadológica. Ao cristalizar o objeto histórico como mônada é possível desvelar, dentro do próprio objeto, sua história anterior e posterior. Para exemplificar, Benjamin escreve: “Assim, por exemplo, a história anterior à Baudelaire, conforme apresentado nesta pesquisa, encontra-se na alegoria, e sua história posterior, no *Jugendstil*”¹⁹⁸.

Essa fundamentação benjaminiana sobre a mônada aproxima-se das reflexões de Leibniz que, ao se opor à concepção estática e mecânica do mundo como pensada por Descartes, propõe uma visão dinâmica da realidade, por considerá-la composta de diferentes elementos que atuam no todo. Segundo ele, há no universo diferentes unidades de força que compõem o todo – essas substâncias formam a mônada. Leibniz escreve que a mônada “(...) é apenas uma substância simples, que entra nos compostos.

¹⁹⁷ BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. Sobre o conceito de história. BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. Sobre o conceito de história, p.119. “Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit *Jetztzeit* geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom gen au so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich. im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialetische als den Marx die Revolution begriffen hat.” BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.701.

¹⁹⁸ BENJAMIN, Walter. Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, niilismo antropológico, Jung. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.517.

Simples quer dizer, sem partes. É necessário que haja substâncias simples, visto que há compostos; pois o composto outra coisa não é que um amontoado ou *aggregatum* dos simples”.¹⁹⁹ Acredito que a valorização que Benjamin dá ao fragmento, às singularidades e às minúcias no intuito de relacioná-las ao “cristal” é, em grande parte, tributária de Leibniz.

Há, portanto, a cristalização de um momento crítico do passado que se configura como mònada; tal momento crítico cria uma conjunção dissonante entre os tempos no agora. Segundo a filósofa Olgária Matos, “o agora é salto e choque, cuja determinação não se encontra nas ‘leis da história’”.²⁰⁰ A mònada benjaminiana corresponde à imobilização do pensamento, “onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mònada”²⁰¹. Compreendo que a mònada configura no “tempo de agora” uma interrupção, um instante de suspensão. Esse intervalo estabelece uma quebra na continuidade, fazendo com que o tempo não transite para o próximo instante continuadamente. Rege, então, na concepção de história em Benjamin o imprevisto, pois reverbera a ideia de uma intervenção imprevisível do instante no presente, rompendo com a continuidade.²⁰²

Não seria também a fotografia uma forma de captar o instante?²⁰³ Benjamin, no texto *Pequena história da fotografia*, de 1931, escreve que apesar de o fotógrafo planejar todo o cenário e o comportamento daquele que será fotografado, há, àquele que observa a fotografia, uma “pequena centelha do acaso, do aqui e agora, com a qual a realidade chamuscou a imagem, de procurar o lugar imperceptível em que o futuro se

¹⁹⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A monadologia ou *princípios da filosofia. A monadologia e outros textos*. São Paulo, Hedra, 2009, p.25.

²⁰⁰ MATOS, Olgária. **Os arcanos do inteiramente outro:** a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 63.

²⁰¹ BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. Sobre o conceito de história. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.130.

²⁰² CANTINHO, Maria João. Instant, événement et histoire: L'actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin. **Reflexão**. Filosofia e Messianismo, Campinas, 33 (94), p. 1-176, jul./dez., 2008, p.49.

²⁰³ A título de curiosidade: “Proust tinha obsessão pela fotografia e procurava por todos os meios ter as fotos das pessoas que amava e admirava. Um dos rapazes por quem estava apaixonado quando tinha 22 anos, Edgar Auber, deu-lhe de presente, a partir de seu insistente pedido, o próprio retrato. No verso da fotografia, escreveu à guisa de dedicatória: *Look at my face: my face is Might Have Been; I am also called No More, Too Late, Farewell* (Olhe para meu rosto: meu nome é Poderia Ter Sido; me chamo Não Mais, Tarde Demais, Adeus)”. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007, p.30. Impressionante o quanto a dedicatória desse rapaz revela a dissonante relação temporal presente na fotografia: a imagem mostra um passado que poderia ter sido, mas não que já é mais, visto que é tarde demais.

aninha ainda hoje em minutos únicos, há muito extintos, e com tanta eloquência que podemos descobri-lo, olhando para trás”²⁰⁴. A fotografia, como uma mônada, capta imagens dotadas de significados, que só a câmara lenta é capaz de densificar no instante. Na concepção benjaminiana, a fotografia é capaz de trazer a lume o inconsciente ótico. Interessante notar a relevância desse instante fotográfico, uma vez que ele revela reminiscências de outrora e também cria narrativas dissonantes através da imagem; a partir da imagem, o passado pode ser reconstruído por aquele que observa. Consoante com essas formulações benjaminianas, Agamben considera que a fotografia é o local do “Juízo Universal”, ao representar o mundo “assim como aparece no último dia, do Dia da Córiza.” “Graças à objetiva fotográfica, o gesto aparece carregado com o peso de uma vida inteira; aquela atitude irrelevante, até mesmo boba, compendia e resume em si o sentido de toda uma existência.”²⁰⁵

Tanto Proust quanto Benjamin não almejam recuperar o passado em sua inteireza, no entanto, eles consideram que os fragmentos do passado – e também do presente – podem compor experiências e situá-las no cristal da história total. Ambos os autores se valem das singularidades e minúcias engendrando-as numa mônada. Benjamin, por meio da montagem, quis perscrutar os farrapos, os “resíduos da história” e tudo aquilo que é dado como insignificante para aplicá-los à história. Segundo Benjamin, é preciso “erguer as grandes construções a partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão. E, mesmo, descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total”²⁰⁶. Benjamin não desconsidera a relevância de uma história universal, mas se opõe a uma história universal reacionária. Para o autor, “princípio construtivo da história universal permite representá-la nos princípios parciais. Por outras palavras, é um princípio monadológico”.²⁰⁷

Em Benjamin e Proust, o passado não é, simplesmente, atualizado, mas é também (re)criado no instante, *no tempo-de-agora*. O passado, então, também é elaboração do presente, pois o saltar do outrora para o agora sob a forma de imagens traz novas possibilidades, reescrevendo a história. Sob essa perspectiva, tanto Benjamin

²⁰⁴ BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.94.

²⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007, p.28.

²⁰⁶ BENJAMIN, Walter. Teoria do conhecimento, teoria do progresso. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.503.

²⁰⁷ BENJAMIN, Walter. Paralipómenos, reflexões preparatórias, fragmentos. In: **O anjo da história**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p.156.

como Proust evocam um tempo em termos de intensidade – *kairos* – que salva fragmentos passados. Essa retomada salvadora do passado faz com que ele seja (re)vivido de forma diferente, de forma infiel. O outrora no agora não é a simples repetição do que já foi, porquanto as reminiscências adquirem novas tonalidades – não se trata de conservar o passado, mas de retomá-lo numa dimensão transformadora. Nessa rememoração (re)vivida no *instante*, os mortos se tornam vivos e o tempo não deixa marcas.

Esse gesto de interromper o tempo linear tão afeito às causalidades históricas, de um tempo cujas expressões não são as marcas que se materializam, traz a lume uma nova forma de pensar o tempo. A memória aqui não retoma “imagens ideais”, mas imagens “corrosivas”, violentas que abalam as normalidades históricas preestabelecidas. Tanto o instante proustiano quanto o *tempo-de-agora* benjaminiano possuem uma dimensão *kairológica*, porque trazem um instante de possibilidade – isto é, um instante oportuno. O acaso não pode ser mensurado pela duração cronológica, mas pode ser apreendido num instante fugidio carregado de possibilidade. E é no instante, nesse “breve minuto de plena posse das formas”,²⁰⁸ que a imagem do passado é apreendida pela “memória involuntária da humanidade”.²⁰⁹

2.2. *Kairos*: a irrupção da descontinuidade

O pensamento benjaminiano almeja uma concepção de história na qual a experiência do tempo seja apreendida em sua singularidade. Que cada átimo seja revestido de diferentes significados para compor o cristal do total, como uma mônada, eis a proposta de Benjamin. Essa experiência nos dá vestígios de um tempo qualitativo, carregado de conteúdo e, portanto, propício à ação, pois a memória, ao atualizar o outrora no agora, reinventa o passado e traz possibilidades ao presente. Reitero aquilo que já foi posto por outros comentadores, em especial, por Giorgio Agamben e por Ralf Konersmann no seu livro *Walter Benjamin, Kairos: Schriften zur Philosophie*: a experiência do tempo benjaminiana possui um forte viés *kairológico*.

Acredito que as proposições de Benjamin contêm traços relevantes acerca do tempo *kairológico*, ainda que indiretamente. Digo isso porque há poucas indicações do termo *kairos* nos escritos do autor, no entanto, as reflexões sobre o tempo levantadas por

²⁰⁸ BENJAMIN, Walter. *Paralipómenos*. In. **O Anjo da história**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p.152.

²⁰⁹ Ibidem, p.155.

ele são revestidas de tonalidades *kairológicas*, o que considero relevante para as reflexões históricas, tendo em vista a escassez de referência sobre o termo na historiografia.

Paul Tillich²¹⁰ comprehende a ideia de uma consciência da história cujo *ethos* é uma “inescapável responsabilidade pelo momento presente da história”, ou seja, uma consciência histórica sensível ao *kairos*. A ausência dessa consciência está presente nas tradições que concebem a ideia de eternidade e para as quais não há mudanças na história. Encontra-se também no tempo incessante da modernidade que naturaliza o curso das coisas ao definir as leis do processo temporal através de uma concepção técnica e racional da sociedade. Paul Tillich observa que, para uma reflexão abstrata e objetiva, o tempo é uma forma vazia preenchida com conteúdo. Porém, o tempo kairológico é repleto de tensões, possibilidades e impossibilidades e, por isso, ele é repleto de significados. Para Tillich, as concepções históricas que não operam com a ideia de um tempo repleto de tensões, não conhecem as mudanças, pois se tornam escravas do instante contínuo. Escreve Tillich:

There is a mystical unawareness of history which views everything temporal as a transparent cover, as a deceptive veil and image of the eternal, and which wants to rise above such distractions to a timeless contemplation of the timeless; and then there is what we may call a naturalistic unawareness of history, which persists in a bondage to the course of nature and lets it be consecrated in the name of the eternal by priest and cult.²¹¹

Importante mencionar os sentidos atribuídos a *kairos*. Tomando o conceito de forma genérica, Marilena Chauí o define como “justa medida”; “medida conveniente”.²¹² Já na dimensão temporal do termo, a autora o comprehende como “momento oportuno”, “momento favorável”. Tendo com base essa concepção, *Kairos* é entendido como um tempo efêmero que deve ser apreendido no momento certo.

²¹⁰ Segundo Lindroos, Benjamin teve contato com as ideias de Tillich em 1920, inclusive teve contato com o próprio autor. Depreende-se, portanto, que está presente no pensamento benjaminiano não somente a tradição judaica, mas também o *kairos* sob uma perspectiva cristã.

²¹¹ TILLICH, Paul. *Kairos*. In: **The Protestant Era**. Chicago: University of Chicago Press, 1948, p.2. “Há um desconhecimento místico da história, que vê tudo o que é temporal como uma cobertura transparente, como um véu ilusório, e como a imagem do eterno, que quer subir acima de tais distrações para uma contemplação do eterno; e então há o que podemos chamar de um desconhecimento naturalista da história, que persiste na escravidão do curso da natureza e que se consagrou em nome do eterno através da prece e do culto.” (tradução nossa).

²¹² CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: vol I, dos Pré-Socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Entre os gregos, *kairos* era, frequentemente, pensado como o tempo qualitativo que se diferenciava de *chronos*.²¹³ Os gregos atribuíram ao conceito o significado de tempo oportuno, o momento certo, em outras palavras, tempo “rico em conteúdo e significado” que se distinguia de *chronos*²¹⁴, o “tempo formal”.²¹⁵ Nessa conjuntura, *kairos*, o tempo da oportunidade, também tinha um importante papel ritualístico: designar o momento oportuno, do sacrifício.

Na educação sofista, *kairos* era quase uma expressão da retórica: “Rostagni descreve como Górgias e Iamblicus se inspiraram no ensino de Pitágoras, que se baseia nos princípios combinados de *kairos* e *dikaion*. Para Pitágoras, tal como para Gorgia, *kairos* toca sobre a problemática do conhecimento”.²¹⁶ Para Tillich, se *chronos* representa o ideal ascético de eternidade, *kairos* representa a mudança e a possibilidade de transformação.

Também há rastros do conceito *kairos* no novo e no velho testamento, denotando o conceito como tempo oportuno – tempo das possibilidades. “O tempo está cumprido (*kairos*) e o reino de Deus está próximo.”²¹⁷ No *Eclesiastes* aparecem traços kairológicos que indicam que para tudo há um tempo certo, um momento oportuno:

Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito
debaixo do céu.
Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de
arrancar o que se plantou; tempo de matar, e tempo de curar; tempo de
derrubar, e tempo de edificar; tempo de chorar, e tempo de rir; tempo
de prantear, e tempo de dançar; tempo de espalhar pedras, e tempo de
ajuntar pedras; tempo de abraçar, e tempo de afastar-se de abraçar;
tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de

²¹³ Importante mencionar que os gregos atribuíam à *kairos* diversos outros significados, incluindo simetria, oportunidade, capacidade e moderação. SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James S. **Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis**. New York: University of New York Press, 2002.

²¹⁴ *Chrónos* representa o início das coisas. Nas teogonias órficas ele assume uma “função” análoga: “monstro polimorfo, ele gera o ovo cósmico que, ao se abrir em dois, dá origem ao céu e à terra e faz aparecer *Phánes*, o primeiro nascido dos deuses, divindade hermafrodita na qual se anula a oposição do macho e da fêmea.” VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.149. Vernant argumenta que a divinização de *Chrónos* diz respeito a um período de inquietação em relação à representação do tempo: “o tempo torna-se objeto de preocupações doutrinais e assume a forma de um problema quando um domínio da experiência temporal revela-se incompatível com a concepção antiga de um dever cíclico aplicando-se ao conjunto da realidade e regulando ao mesmo tempo os fatos temporários, a periodicidade das festas, a sucessão das gerações: o tempo cósmico, o tempo religioso, o tempo dos homens.” Idem, Ibidem, p. 149.

²¹⁵ TILLICH, Paul. *Kairos*. In: **The Protestant Era**. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

²¹⁶ “Rostagni outlines how Gorgias and Iamblicus both drew upon Pythagorean teaching, which is based upon the combined principles of *kairos* and *dikaion*. For Pythagoras, as well as for Gorgia, *kairos* touches upon the problematic issue of knowledge”. SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James S. **Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis**. New York: University of New York Press, 2002, p.4.

²¹⁷ A BÍBLIA sagrada: antigo e novo testamento. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Versão Erudita. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. (Marcos 1:14).

lançar fora; tempo de rasgar, e tempo de coser; tempo de estar calado, e tempo de falar; tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz.²¹⁸

O apóstolo Paulo usou o conceito para indicar aquele momento de abertura que na tradição judaica é conhecido como “tempo messiânico”; trata-se de um momento de suspensão, de iminência do presente.²¹⁹ Na tradição mística, neo-platônica e cristã, o uso do termo estava ligado a uma noção escatológica de crise, do Juízo Final.

Agamben observa que a definição mais aprazível da relação entre *chronos* e *kairos* é a que está presente em *Corpus Hippocraticum*: “*chronos esti en ho kairos kai kairos esti en hō pu polos chronos*. (*Chronos* is that in which there is *kairos*, and *kairos* is that in which there is little *chronos*)”.²²⁰ Essa assertiva pressupõe uma não dualização entre *chronos* e *kairos* e mostra que ambos os conceitos são entrelaçados. Deste modo, *Kairos* não é compreendido como o tempo do momento oportuno em oposição ao tempo cronológico de *chronos*. É como se *Kairos* fosse um “momento oportuno”, um instante de possibilidade, mas estivesse inserido dentro do próprio *chronos*. Agamben complementa essa reflexão ao mostrar que, para a tradição rabínica, o mundo messiânico está contido no mundo terreno:

Hence the pertinence of rabbinic analogue, for which the messianic world is not another world, but the secular world itself, with a singular adjustment, a meager difference. But this ever so slight difference, which results from my having grasped my disjointedness with regard to chronological time, is, in every way, a decisive one.²²¹

Se *chronos* e *kairos* estão entrelaçados ou apartados, penso que é um ponto que, no momento, não nos cabe discorrer com profundidade. Afinal, nos interessa pensar que *kairos*, a partir de uma perspectiva benjaminiana, é um momento decisivo que deve ser apreendido dentro da própria cronologia, explodindo a continuidade. Nesse sentido, compartilho da concepção de Agamben para o qual *kairos* corresponde a uma suspensão

²¹⁸ *Ibidem*, Eclesiastes 3:1-8.

²¹⁹ Interessante notar que Agamben vai relacionar a noção de *kairos* em Paulo ao *Jetztzeit* benjaminiano, o que Löwy discorda, considerando que o termo *Jetztzeit* não aparece na tradução de Lutero. Não entraremos nessa discussão, entretanto, considero que o *kairos* do *Jetztzeit* se aproxima, mesmo que indiretamente.

²²⁰ AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains:** a commentary on the letter to the Romans. Standford, California: Standford University Press, 2005, p. 68.

²²¹“Por isso a pertinência do apólogo rabínico, para o qual mundo messiânico não é outro mundo, mas o mundo secular em si mesmo, com um ajuste singular, uma diferença insignificante. Mas até mesmo essa pequena diferença, que resulta na compreensão de uma desarticulação do tempo cronológico, é, em todos os sentidos, uma diferença decisiva.” AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains:** a commentary on the letter to the Romans. Standford, California: Standford University Press, 2005, p. 69. (tradução nossa).

da temporalidade, suspensão que tem aproximações importantes com o conceito de *Jetztzeit* proposto por Benjamin.

Para Benjamin, “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.”²²² Em contraposição à imagem do historiador tradicional que fixa a imagem do passado e a coloca como inalterável sem conseguir reconhecê-la, Benjamin sugere um historiador com astúcia e inteligência - *métis*²²³ - para apreender a imagem que passa velozmente no instante (*Augenblick*) - em termos proustianos, no acaso -, no momento oportuno (*kairos*). Lembrando que, na acepção proustiana, é necessário estar preparado para receber o acaso e, nesse caso, o exercício da *métis* é fundamental.

Em vista disso, mais do que apreender a imagem no instante, é necessário saber reconhecer (*erkennen*) o momento certo (*kairos*). Essa capacidade de (re)cognoscibilidade (*Erkennbarkeit*) traz a possibilidade de apreensão de um fragmento passado no presente, visto que *kairos* não é, tão somente, um instante qualquer, mas um instante oportuno. Paul Tillich argumenta que há um instante carregado de tensão e “destino” que só é possível ser apreendido no “momento oportuno”, pois:

Not everything is possible at every time, not everything is true at every time, not is everything demanded at every moment. Various "rulers," that is different cosmic powers, rule at different times, and the "ruler," conquering all the other angels and powers, reigns in the time that is full of destiny and tension between the Resurrection and the Second Coming, in the "present time," which in its essence is different from every other time of the past.²²⁴

Esse “tempo presente” é, na minha perspectiva, o *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*) benjaminiano, isto é, o momento oportuno repleto de destino no qual é possível atualizar imagens passadas; imagens que não podem ser atualizadas em qualquer momento, mas no momento kairológico. Segundo Kia Lindroos: “Thus, the potential to

²²²BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. Sobre o conceito de história. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.62. “Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten”.BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: **Gesammelte Schriften I**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.695.

²²³ A *Métis* simboliza a astúcia e inteligência para solucionar dificuldades e, portanto, ela tem o “golpe de vista que permite agarrar o *Kairos*”. CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. Vol I, dos Pré-Socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994.

²²⁴TILLICH, Paul. Kairos. In: **The Protestant Era**. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

reach ‘true’ historical images is only possible in certain terms, since their readability is tied to the specific time in which the images are possible to decipher”²²⁵.

Através da *métis*, a (re)cognoscibilidade (*Erkennbarkeit*) no instante permite a visualização da “semelhança” entre os tempos. O *kairos*, segundo Olgária Matos, é “a apoteose do instante”.²²⁶ Essa “semelhança” consente a apoderação das imagens históricas mediante um reconhecimento inconsciente e involuntário num “momento específico” - *kairos*. A categoria de semelhança, conforme Benjamin, sobrevém num relampejar:

Ela perpassa veloz, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções. Ela se oferece ao olhar de modo tão efêmero e transitório como uma constelação de astros. A percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal. A conjunção de dois astros, que só pode ser vista num momento específico, é observada por um terceiro protagonista, o astrólogo. Apesar de toda a precisão dos seus instrumentos de observação, o astrônomo não consegue igual resultado.²²⁷

O “momento certo” é aquele que possibilita apreender a imagem mediante a (re)cognoscibilidade, entretanto, conforme as proposições de Lindroos, a ideia de “certo” não deve ser oposta à noção de “errado”. Assim sendo, o “índice de historicidade” das imagens só pode ser apreendido num momento oportuno, “which is not necessarily the time of their occurrence.” Benjamin escreve :

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. 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 de perigo.²²⁸

²²⁵ “Assim, o potencial de atingir ‘verdadeiras’ imagens históricas só é possível em certas condições, uma vez que a sua legibilidade está ligada ao momento específico em que as imagens são possíveis para decifrar.” LINDROOS, Kia. Benjamin’s Moment. In: **Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History.** Vol. 10, 2006, pp 115–133, p.121.(tradução nossa).

²²⁶ NOVAES, Adauto (org). A rosa de Paracelso. **Tempo de história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.253.

²²⁷ BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 110.

²²⁸ BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. Sobre o conceito de história. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio.** São Paulo: Boitempo, 2005, p.62. “Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen “wie es denn eigentlich gewesen ist”. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt.” BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: **Gesammelt Schriften I.** Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.695.

Reconhecer as imagens históricas não significa apreendê-las em sua inteireza. Consoante com a narrativa proustiana, Benjamin esboça uma noção kairológica do tempo em que as imagens são (re)cognoscíveis com novos traços – e aí entra a astúcia de reconhecer as semelhanças entre as feições de outrora em relação as de agora. As imagens de outrora são tramas para o agora carregadas de tensões e possibilidades, nesse sentido, o presente é capaz de (re)configurar essas imagens – o presente dá novas feições à tradição.

Percebo, então, que o conceito de experiência do tempo em Walter Benjamin está permeado de configurações políticas, haja vista que a idéia de interrupção não é simplesmente o outrora no agora, mas é uma exigência do presente; é não é somente uma necessidade de romper com a linearidade temporal como se houvesse um confronto entre *kairos* e *chronos*, mas é a urgência de interromper as sequências de catástrofes políticas. Romper com esse desenrolar catástrofico mediante a interrupção no *kairos*, significa acender aquela “faísca” num momento de perigo, pois é esse desenrolar catastrófico que cria os vínculos com a estética fascista:

Especially in Benjamin's critique of fascist aesthetics, the ‘danger’ of identifying oneself with fascist values is illustrated through the terms ‘cult’ and the ‘false’ construction of historical continuity. In Benjamin's *Theorien des deutschen Faschismus*, the cultic element of war is expressed by the idea of ‘eternal’ war (1930: 241), which is a description of the ways in which the Nazis merged the *political notion* of continuity with the *theological notion* of eternity.

A interrupção kairológica possibilita uma história aberta composta de eventos descontínuos e intermitentes. A interpolação entre passado e presente apresenta possibilidades, entretanto, a busca por um tempo vindouro, não significa que esse tempo será a imagem refletida do passado. O *kairos*, enquanto momento oportuno e, portanto, aberto às (im)possibilidades e imprevistos, é também um tempo de reconstrução e destruição. Trata-se, também, de um tempo que impele a redenção.

2.3 A redenção no instante

A rememoração benjamiana não diz respeito somente ao passado, mas, sobretudo, ao presente, pois não se trata apenas de lembrar o passado, mas de agir sobre o agora. “A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do

presente.”²²⁹ O passado requesta a sua redenção (*Erlösung*)²³⁰ que sobrevém mediante a rememoração realizada pela humanidade no *tempo-de-agora*. É no *tempo-de-agora*, no instante kairológico, que há a possibilidade de redenção.

A rememoração nos remete à imagem de felicidade, pois esta se aloca no passado de forma inacabada, trazendo a sua imagem para o presente. “Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão somente no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar, com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós.”²³¹ Compreendo que a imagem da felicidade está no passado, inconclusa, e por meio da rememoração essa imagem é atualizada no presente, carregando consigo aquilo que fora irrealizado no outrora.²³² São as esperanças irrealizadas no passado que proporcionam a possibilidade a redenção (*Erlösung*) no presente. Trata-se da ideia de felicidade, porquanto a rememoração traz a possibilidade de redenção: “na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção”.²³³ Nesse sentido, se a imagem da felicidade está nos ares de outrora, a sua possível realização está no presente. Trata-se de uma imagem que relampeja no presente.

²²⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006, p.55.

²³⁰ “O termo *Erlösung* tem um significado teológico (a salvação) e político (a libertação). Isso vale também para o termo equivalente em hebraico: *ge’ulah*”. LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 48. Ainda, “o radical *lös* de *Erlösung* remete tanto à solução (*Lösung*) de um problema como à dissolução (*Auflösung*) de um elemento ou do desenlace de uma história; por isso é sempre problemático traduzir essa palavra simplesmente por *redenção*”. GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.112.

²³¹ BENJAMIN, Walter. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 48. “Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können.” BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.693.

²³² Löwy, ao analisar a presença do pensamento de Lotze nas reflexões benjaminianas, mostra que para “os fragmentos do *Mikrokosmos* citados por Benjamin em *Das Passagen-Werk* não há progresso se as almas que sofrem não têm direito à felicidade (*Glück*) e à realização (*Volkommenheit*). Lotze rejeita, então, as concepções da história que desprezam as reivindicações (*Ansprüche*) de épocas passadas, e que consideram que o sofrimento das gerações passadas foi irrevogavelmente perdido. É preciso, insiste ele, que o progresso se realize também para as gerações passadas de uma maneira misteriosa (*geheimnisvoll*)”. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 49.

²³³ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 48.

Segundo Benjamin, o passado carrega consigo um “índice misterioso”²³⁴ pelo qual é remetido à redenção (*Erlösung*). São mistérios que, ao serem trazidos para o agora, abrem uma cortina de possibilidades, impelindo à redenção. A redenção resplandece mediante uma rememoração das vítimas do passado que converge numa reparação, visto que a rememoração do sofrimento permite uma possível retratação das injustiças passadas.

A partir da atualização do passado no presente, é possível trazer imagens para o presente, no fito de negar tanto as catástrofes do presente, quanto as catástrofes do passado; a redenção faz parte de um tempo vindouro, é uma possibilidade que deve ser cogitada. Possibilidade rastreada por Theodor Adorno:

A única filosofia que ainda pode assumir a responsabilidade em face da desesperança seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como se apresentariam do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz a não ser esta da redenção guiando o mundo: tudo mais se esgota na reconstrução e permanece simples técnica. Seria preciso estabelecer as perspectivas nas quais o mundo seja deslocado, estranho, revelando as suas fissuras e fendas, tal como ele aparecerá um dia na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio, sem violência, unicamente a partir do contato com os objetivos, tal é a única tarefa do pensamento. Mesmo sua própria impossibilidade deve ser compreendida pelo amor do possível.²³⁵

O trecho exposto apela por uma filosofia dos *tempos vindouros*, uma filosofia que aponta para uma dimensão ética da história, no sentido de assumir a responsabilidade de negar a conjuntura do agora, alimentando o desejo – mesmo que impossível – por outra experiência e, no caso benjaminiano, outra experiência do tempo. Reverbera no próprio pensamento a paixão pelo mundo.

As reflexões benjaminianas sobre a redenção aproximam-se, sob alguns aspectos, das considerações de Franz Rosenzweig no livro *A estrela da redenção*²³⁶. Rosenzweig reflete sobre um tempo messiânico que se opõe ao tempo do progresso. Discute, então, a ideia judaica de que cada instante deve estar pronto a recolher a plenitude da eternidade.²³⁷ Frase que tem grande aproximação com a proposição de Benjamin: “cada segundo era a porta estreita pela qual poderia penetrar o Messias”.

²³⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 48.

²³⁵ ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p.230.

²³⁶ Para Rosenzweig, a história dos homens é composta por três momentos: criação, revelação e redenção. Ver: ROSENZWEIG, Franz. *Redemption or the Eternal Future of the Kingdom*. In: **The Star of Redemption**. New York: University of Notre Dame Press, 1971.

²³⁷ Ver: ROSENZWEIG, Franz. *Redemption or the Eternal Future of the Kingdom*. In: **The Star of Redemption**. New York: University of Notre Dame Press, 1971, p.205.

Percebe-se um aspecto relevante nessas duas reflexões: o tempo messiânico pode se concretizar num instante qualquer - *kairos*. Consideremos essa questão:

O tempo, ao qual os adivinhos perguntavam o que ele ocultava em seu seio, não era, certamente, experimentado nem como homogêneo, nem como vazio. Quem mantém isso diante dos olhos talvez chegue a um conceito de como o tempo passado foi experienciado na rememoração: ou seja, precisamente assim. Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiram os que buscavam informações junto aos adivinhos. Mas nem por isso tornou-se para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias.

²³⁸

O futuro (*Zukunft*) é articulado mediante a relação entre o passado e o presente – própria às operações da memória. No entanto, tentar conhecer o futuro gera a passividade, visto que os acontecimentos são dados como certos. Na concepção de experiência do tempo em Benjamin, não há um futuro projetado, mas desconhecido, futuro que escapa à vontade. O porvir entrelaçado ao outrora deve ser um momento espontâneo, imprevisível e que, portanto, se acende no instante. É justamente no instante que há a possibilidade de chegada do Messias. Não se trata, somente, de esperar por um Messias, pois aquilo que se deseja deve ser antecipado no instante que se desencadeia a narrativa da memória; trata-se de fazer com que o Messias chegue antes do seu tempo; caso contrário, o futuro não é porvir, mas é um prolongamento do passado.

Cada instante vivido pela humanidade redimida torna-se uma “citation à l’ordre du jour – dia que é justamente o do Juízo Final.”²³⁹ A respeito dessa temática, Michael Löwy cita Irving Wohlfarth para mostrar que o cronista antecipa o Juízo Final, pois nele

²³⁸BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 142 “Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit: Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.; BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.704.

²³⁹ LÖWY, Michael. Tese 3 In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007 p.54.

não há qualquer discriminação. A redenção, nesse sentido aqui exposto, é uma apocatástase, visto que todos os instantes e toda a humanidade serão salvos e “citados na ordem do dia”. À humanidade redimida cabe o passado na sua inteireza; então, o historiador deve se aproximar do cronista para o qual tanto os grandes quanto os pequenos acontecimentos não podem ser dados como perdidos para a história. Lembremos que no ensaio anterior demonstramos a importância dada por Benjamin à história pensada como as singularidades que são uma espécie de mònada para as experiências.

Na tradição judaico-messiânica, a redenção pode ser o cumprimento de *Tikkun*. Trata-se de um conceito hebraico que, para os cabalistas,²⁴⁰ significa o restabelecimento de uma harmonia anterior que fora interrompida pela Quebra dos Vasos (*Shevirat Há-Kelim*) e, posteriormente, pelo pecado de Adão. Gershom Scholem observa que o *Tikkon* é o “caminho que leva ao fim das coisas, é também o caminho que leva ao começo”; é a “restauração da ordem ideal”, isto é, “a restituição, a reintegração do todo original”.²⁴¹ O *Tikkon* almeja restabelecer uma determinada ordem cósmica prevista pela providência divina mediante a redenção messiânica.²⁴² O *Tikkon* relaciona-se, portanto, com a concepção de *apocatástase*:

Termo grego de significados variados, dependendo do âmbito (religioso ou filosófico) em que é usado. Literalmente significa ‘volta ao estado originário’, ‘reintegração’. Na doutrina estoica, equivale ao ‘restabelecimento’ do universo ao seu estado originário, e se vincula à doutrina do ‘eterno retorno do mesmo’. O termo retorna no cristianismo dos primeiros séculos, sobretudo com Orígenes: no fim dos tempos, acontecerá a redenção universal, e todas as criaturas, inclusive Satanás e a Morte, serão reintegradas na plenitude do divino. Até mesmo o inferno seria purificatório e passageiro. A doutrina foi posteriormente considerada herética.²⁴³

²⁴⁰ “Cabalistas – Termo originado de “cabala” (kabbalah, qabbala, cabbala, cabbalah, kabala, kabalah, kabbala), sistema religioso-filosófico que investiga a natureza divina. Kabbalah é uma palavra de origem hebraica que significa recepção ou “tradição recebida”. É a vertente mística do judaísmo, doutrina esotérica que visa conhecer Deus e Universo, falando de uma revelação reservada apenas a privilegiados. Há também versões cristãs (a partir do século XVIII) e versões neopagãs do misticismo esotérico que se inspiram na cabala.” Definição retirada do livro: GIORGIO, Agamben. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

²⁴¹ LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

²⁴² Admirado com esse estudo de Scholem, na carta escrita por Benjamin ao seu amigo em 15 de janeiro de 1933 ele diz: “Se do abismo da ignorância, espaço que habitei naquela área, não pode sair nenhuma opinião, saiba que os raios de luz dessas explicações poderiam penetrar até nessas profundezas”. (BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom, 1993, p. 43).

²⁴³ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.

Essa “volta ao estado originário” presente na concepção de *apocatástase* nos remete à noção de origem²⁴⁴ presente no pensamento de Benjamin, e tão bem discutido por Gagnebin. A origem, segundo a autora, não pode ser definida como um projeto restaurativo, uma vez que a retomada do passado por meio da rememoração (*Eingedenken*) se dá de forma inacabada. Para Benjamin, é possível restituir os fragmentos do passado e revesti-los – como uma mònada – nas experiências, entretanto, a memória restabelece uma narrativa permeada de fraturas, de aberturas. Assim sendo, o passado se reestabelece de forma inacabada.

Para Gagnebin, os conceitos de restauração e *apokatastasis* que aparecem, diversas vezes, nos escritos benjaminianos, tracejam a vontade de um regresso e também a precariedade desse regresso, uma vez que só é restaurado aquilo que foi destruído. A restauração indica, portanto, “o reconhecimento da perda, a recordação de uma ordem anterior e a fragilidade desta ordem”.²⁴⁵ Consciente da precariedade desse passado, Benjamin vislumbra a impossibilidade de restituir esse passado em sua totalidade para o presente.

A redenção na perspectiva de Benjamin não é tão somente abarrotada de bons sentimentos, no sentido de que o próprio ato de rememorar possibilita a salvação do presente ou a conservação do passado. Considero os comentários de Gagnebin esclarecedores por considerar que a redenção liberta porque destrói e não porque conserva. Nesse sentido, há um caráter utópico que está conectado à dimensão destruidora e aniquiladora. Compreendo que a rememoração traz ao presente esperanças irrealizadas de outrora, aquilo que não foi ou que foi relegado, e também a “necessidade” de evitar catástrofes. Se for dada à humanidade a possibilidade de outro porvir, ela também terá a capacidade de esquecer.

As reflexões de Jeanne Marie Gagnebin nos ajudam a pensar que as proposições teológicas de Walter Benjamin não são respostas às interpelações e angústias dos homens. Ao contrário, elas abalam os edifícios dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos.²⁴⁶ No enigmático *Fragmento teológico-político* Benjamin escreve que:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma,

²⁴⁴ Não iremos nos deter nesse conceito nas nossas reflexões. Sobre o conceito, ver: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

²⁴⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.14.

²⁴⁶ GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. **Estudos avançados**, São Paulo, v.13, nº. 37, set/dez., 1999.

concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso.²⁴⁷

Ao histórico, à ordem do profano, não apraz, a partir de si mesmo, tecer relações com o messiânico, tendo em vista que é o próprio Messias que “consuma todo o acontecer histórico” – comprehendo, então, que a relação entre o reino messiânico e a ordem profana deve partir do primeiro. É por isso que o reino de Deus não pode ser pensando como o “*telos* da *dynamis* histórica”, isto é, o seu objetivo. Leia-se que o reino de Deus não pode ser objetivo (*Ziel*), mas fim.²⁴⁸ Esse fim não é um *telos*, mas é a consumação do “acontecer histórico”, é a redenção. Assim sendo, “a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus”, pois é o Messias que leva a redenção à ordem do profano.

Segundo Benjamin, a ordem do mundo profana se orienta pela ideia de felicidade, assim sendo, se de um lado há o objetivo que atua na “*dynamis* do profano”, de outro há a direção do messiânico; são lados opostos, mas que são capazes de criar uma polarização para o reino messiânico dirigir-se à ordem profana. E é na felicidade que o terreno aspira à dissolução:

À *restituio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade, corresponde outra, profana, que conduz à eternidade de uma dissolução; e o ritmo desta ordem do profano eternamente transitório, transitória na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade.²⁴⁹

Compreende-se, então, que a ordem das metas, a dimensão teológica e o vir-a-ser profano são substituídos por uma irrupção. Contudo, há uma contradição aparente: a ordem do teológico não pode se misturar com a ordem do político. Gagnebin nos guia a pensar que a ordem do político é a dimensão profana e, portanto, também orienta a idéia de felicidade, uma felicidade terrestre. Assim, se existe uma relação entre o político e o

²⁴⁷ BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: **O anjo da história**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010, p.21.

²⁴⁸ “Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende”. BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

²⁴⁹ BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. In: **O anjo da história**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010, p.21.

teológico, é uma relação de forças opostas, pois não há uma concordância preestabelecida. No dizer de Gagnebin, o Messias aparece no momento em que é dispensável; ele não vem instaurar o seu Reino que é complementar e diferente do reino terrestre. O Messias vem ao mundo quando esse mundo não é sagrado, tampouco profano, mas liberto; liberto, sobretudo, dessa oposição.

Compreendemos, então, que a rememoração e a redenção não visam apenas a “salvar” (tirando-os do esquecimento) acontecimentos passados, haja vista que a confluência do outrora com o agora não é o feliz reencontro entre dois tempos; é uma irrupção que vem para salvar e também para destruir. Trata-se de um conceito de rememoração que visa estabelecer uma experiência única do tempo mediante o “pensar alimentado pelo presente”; para tanto, faz-se necessário explodir a experiência do tempo permeada por um desenrolar de catástrofes históricas. Tal explosão ocorre no “momento de perigo”, no “tempo de agora”.

Nas discussões aqui feitas, procuramos pensar a experiência do tempo como algo que interrompe e irrompe. É uma memória que interrompe, mas que irrompe um “tempo messiânico” que se lança numa história aberta. A história se configura como aberta, pois os mortos do passado podem ser rememorados no presente, de modo que as injustiças passadas não sejam dadas como definitivas. Todavia, não acredito que o Messias seja portador da salvação. Löwy buscou nos ensaios benjaminianos um Messias comunista – algo disparatado para Benjamin.

Considerações finais

A esperança é uma condição de toda ação, pois ela supõe ser possível fazer algo e diz que vale a pena fazê-lo em uma determinada situação. Para o homem experimentado, e mesmo para o favorecido pela sorte, pode tratar-se de algo mais do que esperança: da certeza que confia em si mesmo. Mas, por maior que seja a confiança em si, só se poderia ter a esperança de que os desdobramentos daquilo que já se obteve será, no fluxo imprevisível das coisas, aquilo que se deseja.

²⁵⁰

A possibilidade de uma “oportunidade favorável” inscrita num presente permeado por “agoras” traz consigo a necessidade de se constituir uma “autêntica” experiência do tempo, associada à premissa de Agamben segundo a qual uma revolução não se faz somente a partir de uma mudança do mundo, mas, principalmente, a partir de uma mudança do tempo. O pensamento político contemporâneo encolhe-se ao não construir uma nova experiência do tempo, dando-nos apenas uma experiência que já é dada a priori, que não se abre para o imprevisível. Para Agamben, as experiências ocidentais do tempo não condizem com as concepções de história que muitos logram elaborar.

Benjamin incita-nos a pensar numa experiência do tempo *kairológica* que não visa “recuperar” algo no momento oportuno, mas trazer imagens corrosivas ao presente. O que está em questão não é a idealização de imagens que podem construir um presente diferente, mas sim a possibilidade de destruir – por meio da interrupção no instante do presente – o incessante desenrolar de catástrofes políticas.

Benjamin vislumbrou a fragilidade das experiências que compreendem o tempo cerradamente e nas quais o decurso da história se encontra previamente traçado, como uma ordem imutável. A noção de progresso desvia a possibilidade de redenção, remetendo-nos ao famoso anjo da história cujo olhar está paralisado no passado e diante das catástrofes.

As formulações benjaminianas não se opõem, tão somente, àquele tempo “linear e homogêneo” que por muito tempo esteve presente no pensamento histórico, mas ao tempo célere da contemporaneidade cujos principais traços são o imediatismo e o

²⁵⁰ JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p.351.

desenrolar de instantes contínuos. Nesse sentido, as proposições benjaminianas, formuladas numa atmosfera de desgosto, ainda são contemporâneas, haja vista que elas nos fazem perceber o jugo das situações políticas em que vivemos. É por esse motivo que eu trouxe o pensamento político de Giorgio Agamben para as nossas reflexões, pois considerei que circunscrever o pensamento de Benjamin apenas aos “tempo sombrios” contemporâneos a ele seria insuficiente.

Não foram somente as experiências traumáticas da guerra que apresentaram as falhas da história, visto que há uma incessante produção de catástrofes políticas que invadem o cotidiano da contemporaneidade. Sob esse viés, (re)pensar o tempo e a memória nas atuais configurações políticas não é uma forma de abstração, é também uma tarefa, é um empenho ético.

Em uma contemporaneidade em que quase não restam experiências, pois o tesouro da tradição está perdido, o tempo se curva ao necessário e ao previsível. Nesse sentido, recorremos à atualidade do pensamento benjaminiano para mostrar que novas experiências do tempo são possíveis e, por desdobramento, novas formas de se pensar a memória. Isso porque pensar a história de forma aberta traz uma nova dimensão ao conhecimento histórico – aqui a história é aberta não só para o novo, mas para os sentimentos, como os desejos e os sonhos.

Instituir uma autêntica experiência do tempo não significa restituir as práticas narrativas para as quais a tradição oral era salutar. Significa, sob a perspectiva benjaminiana, construir e ressignificar novas formas de experiência dentro da própria modernidade. Se as narrativas tradicionais se desenrolavam pelo prazer de contar e igualmente pelo prazer de escutar, nós, contemporâneos, somos quase mudos e surdos.

É preciso, então, (re)constituir novas experiências e uma dessas formas é aquela que recupera a dimensão política da amizade no afã de repartir, compartilhar experiências. Como observa Agamben, a amizade não compartilha algo específico, mas a própria existência. “Os amigos não *con dividem* algo (...): eles são com-divididos pela experiência da amizade”.²⁵¹ Recuperar a dimensão política da amizade não se trata, como percebe Derrida, de restituir uma amizade fraternal calcada em valores idênticos, mas sim uma política da amizade que valorize o assimétrico e, portanto, a alteridade.²⁵²

Num mundo no qual tudo parece curvar-se às normalidades históricas, no qual tudo parece inevitável, Giorgio Agamben nos mostra a possibilidade de profanar aquilo

²⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009, p.92.

²⁵² DERRIDA, Jacques. **Políticas da amizade.** Lisboa: Campo das letras, 2003.

que foi sacralizado²⁵³ pelo político, e isso significa restituir ao uso comum o que foi estremado pelos dispositivos:

O problema da profanação dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado nesses – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregam não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos, para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.²⁵⁴

Profanar, portanto, significa restituir a palavra ao comum, construir uma nova política e pensar numa “comunidade que vem”, livre da “vida nua”. Essa comunidade não tem nome, não tem pretensões, pois ela é formada por um ser “qualquer” – “O ser que vem é o ser qualquer.”²⁵⁵ A tarefa da história é “arrancar a política do mundo profano”, dando-lhe uma dimensão teológica que talvez seja capaz de delinear a imagem da felicidade. Essa felicidade não está no futuro, pois o que nos “resta” no futuro é a “fé”; segundo Agamben, não há futuro sem fé por ser essa a “substância das coisas esperadas.”²⁵⁶

Todavia, numa contemporaneidade “desencantada”, ter fé é uma raridade; nesse sentido, a política se encontra esmaecida pela falta de “oportunidade”, visto que “o poder financeiro sequestrou toda fé e todo o futuro, todo o tempo e todas as esperas.”²⁵⁷ Benjamin refletiu sobre o capitalismo como religião e Agamben se apropriou dessa ideia para dizer que essa religião sequestrou a nossa fé. Benjamin e Agamben investem-se na possibilidade de recuperar essa fé: basta não olharmos mais para o futuro, mas para o passado e para o presente.

Uma das dimensões das “profanações” é o desejo. Desejar é, segundo o filósofo, uma coisa simples e humana; não obstante, nas sufocantes configurações do mundo, nossos desejos se tornem inconfessáveis. Para Agamben, embalsamamos nossos desejos num lugar escondido, numa cripta, e os deixamos ali esquecidos e à espera de algo.

Nossos desejos estão escondidos porque não podemos trazê-los à linguagem, e não podemos trazê-los à linguagem porque os imaginamos. Agamben exorta que em

²⁵³ Segundo Agamben, as coisas sagradas pertenciam aos deuses e, assim, coisas do direito humano; profanar, ao contrário, significa restituir aos homens essas coisas sagradas. (AGAMBEN, 2007, p.65).

²⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009

²⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem.** Lisboa: Editorial Presença, 1993, 11.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem.** Lisboa: Editorial Presença, 1993.

nossos esconderijos os nossos desejos são apenas imagens – “o que é inconfessável no desejo é a imagem que dele fizemos.”²⁵⁸ Nessa concepção do filósofo italiano, é difícil e, por vezes, tortuoso comunicar desejos imaginados e imagens desejadas e, justamente por isso, deixamo-los de lado. Todavia, Agamben nos apresenta algo: “O Messias vem para os nossos desejos”, separando-os das imagens no fito de realizá-los. “Com os desejos realizados, ele constrói o inferno; com as imagens irrealizáveis, o limbo. E com o desejo imaginado, com a pura palavra, a bem-aventurança do paraíso.”²⁵⁹

Se os nossos desejos são como uma música que entoa “autênticos mistérios”, estamos imersos num mundo mudo – a modernidade – no qual as melodias não ressoam. Contudo, Benjamin revela que a música está destinada ao mundo conciliado, aquele que promete a redenção. Benjamin, nos seus estudos sobre as *Afinidades Eletricas* de Goethe, cita um poema inscrito na lápide que Stefan George colocou sobre a casa de natal de Beethoven:

Antes que vos fortaleçais para a luta em vossa estrela
Canto-vos combate e vitória de altas estrelas.
Antes que alcanceis o corpo nesta estrela
Invento-vos o sonho em eternas estrelas.²⁶⁰

Segundo Benjamin, a reconciliação e a redenção são a morada da esperança, uma esperança fugidia, mas que é capaz de despertar estrelas que, ainda que de brilho esmaecido no passado, despontam suas dimensões fulgurantes no presente. Numa memória reconciliada, as estrelas emitirão seus fulgores no outrora, no agora e, enquanto subsistir memórias desejosas, no porvir. Nessa concepção de memória, “apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança.”²⁶¹

Assim sendo, percebo que a concepção benjaminiana de tempo e memória requesta por tempos vindouros. Trata-se de uma memória eivada de múltiplos sentidos, e um desses sentidos é a aproximação com a memória proustiana, da qual Benjamin se apropria. Despertar felicidades não realizadas no passado e trazê-las para o presente no instante; despertar felicidades que estavam na origem, num mundo no qual não há distinção entre profano e sagrado. Interromper continuidades históricas e sobrepor

²⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. Desejar. In: **Profanações**. São Paulo: Editora Boitempo, 2007, p.51.

²⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. Desejar. In: **Profanações**. São Paulo: Editora Boitempo, 2007, p. 49.

²⁶⁰ BENJAMIN, WALTER. **Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe**. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009.p121.

²⁶¹ Ibidem.

memórias descontínuas, destruir no agora as catástrofes e juntar os destroços dos mortos para rememorá-los. Essas são dimensões utópicas e caóticas que saltam das análises de Benjamin, demonstrando como a memória que se constitui no seu pensamento é como uma colcha de retalhos – ela articula Proust, messianismo judaico e Nietzsche.

Amar o (im)possível: não é o *logos* benjaminiano que nos fala, tampouco é a existência de um projeto teleológico que nos admoesta, ao contrário, é a possibilidade de uma nova experiência do tempo que nos interpela. Interpela-nos com a suavidade de um convite e não com o peso de uma missão. A articulação entre a memória proustiana e a tradição judaico-messiânica conduziu Benjamin à elaboração de uma “memória”, sensível às descontinuidades e aos solavancos da história, doravante apreendida como a dimensão das possibilidades e (im)possibilidades, pouco afeiçoada à ideia mortuária do progresso.

Compreende-se, portanto, que a filosofia benjaminiana adquire uma dimensão de responsabilidade - é o amor ao possível que reverbera em sua paixão pelo mundo, porém, mais que possível é o amor ao impossível. Lembremos-nos de Ernst Bloch, amigo ora afável ora hostil de Walter Benjamin, que inventariou aquilo que é portador de sonhos e utopias: os sonhos pelo possível e pelo impossível. Bloch mostra que a esperança não é uma ação resignada de espera, mas sim uma paixão pelas possibilidades e impossibilidades. Para o filósofo:

O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancada em uma nada. O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las: ele nem consegue saber o bastante sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo, ou sobre o que exteriormente pode ser aliado a elas. A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando [Werdende] e do qual elas próprias fazem parte”.
²⁶²

Agamben dá continuidade à busca por uma nova experiência do tempo. Nesse sentido, o filósofo fala de uma revolução da qual Benjamin também falava; trata-se de uma revolução que consiste na interrupção da cronologia no afã de instaurar outro tempo – um tempo messiânico e, portanto *kairológico*. Para Agamben essa revolução provoca um deslocamento que mantém as coisas como elas são, mas apenas um pouco fora do lugar, o que se aproxima de uma parábola contada por Benjamin a Scholem:

²⁶² BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005 – 2006.p.13

(...)para instaurar o reino da paz não é necessário destruir tudo e dar início a um mundo completamente novo, basta afastar só um pouco esta xícara ou este arbusto ou esta pedra, e assim todas as coisas. Mas este pouquinho é tão difícil de realizar e tão difícil é encontrar sua medida que, no que concerne ao mundo, os homens não o fazem e é necessário que chegue o Messias.²⁶³

Mas fiquemos com uma questão: se a retomada da memória mediante a rememoração possibilita a redenção, a redenção não teria uma íntima relação com o esquecimento, no sentido de se libertar e, portanto, de esquecer os sofrimentos passados que são tão pesados aos homens? Na impossibilidade de responder a essa questão, lancemos um olhar (re)encantado da magia. Agamben evoca Benjamin ao constatar que as primeiras experiências que as crianças têm do mundo são a sua “incapacidade de magia”.

As crianças recorrem, portanto, ao fabuloso, ao lúdico no intuito de serem felizes. Para Agamben, se magia significa que ninguém pode ser digno de felicidade, pois, como os antigos a viam, ela é sempre excesso; podemos dobrar essa sorte com um engano, visto que, se a felicidade não depender do que somos, mas de algo encantado, podemos ser “bem-aventurados”. A magia é a “ciência dos nomes secretos”. E a “justiça é sem nome, assim como a magia. Livre de nome, bem-aventurada, a criatura bate à porta da aldeia dos magos, onde só se fala por gestos.”²⁶⁴

²⁶³ BENJAMIN apud MATOS, Olgária. **Benjaminianas:** cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.51.

²⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p.23.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I.** São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2003.

ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia.** Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **The time that remains:** a commentary on the letter to the Romans. Standford, California: Standford University Press, 2005

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história:** destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** São Paulo: Boitempo Editorial

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem.** Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ANDREUCCI, Franco. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: **História do marxismo II:** o marxismo na época da segunda internacional/ Eric Hobsbawm. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAUDELAIRE, Charles. **Les Fleurs du Mal.** Paris: Éditions Gallimard, 2004.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. **Correspondência.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1993

BENJAMIN, Walter. **Gesammelt Schriften I.** Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão.** M. Seligmann-Silva (trad., pref. e notas). São Paulo, Iluminuras/Edusp, 1993.

_____. **Origem do drama barroco alemão.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Obras Escolhidas, v.I Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Obras Escolhidas, v. II, Rua de mão única.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Obras Escolhidas, v. III, Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

- _____. **Oeuvres I.** Paris: Gallimard, 2000.
- _____. **Ensaios reunidos:** escritos sobre Goethe. Rio de Janeiro: Ed 34, 2009.
- _____. **Passagens.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. **Gesammelte Schriften.** Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- _____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002
- _____. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.
- CANTINHO, Maria João. Instant, événement et histoire: L'actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin. **Reflexão.** Filosofia e Messianismo, Campinas, 33 (94), p. 1-176, jul./dez., 2008.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia:** vol I, dos Pré-Socráticos a Aristóteles. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história.** São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- Dossiê Walter Benjamin. **Revista USP,** n.15, 1992.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. **Estudos avançados,** São Paulo, v.13, n°. 37, set/dez., 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer.** São Paulo: Editora 34, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2009.
- KONDER, Leandro. **Walter Benjamin:** O marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin: tradução e melancolia.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A monadologia ou *princípios da filosofia*.In: **A monadologia e outros textos.** São Paulo, Hedra, 2009.
- LINDROOS, Kia. Benjamin's Moment. In: **Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History.** Vol. 10, 2006, pp 115–133.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia: Judaísmo libertário na Europa Central.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio.** Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MATOS, Olgária. **A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do iluminismo.** São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Os arcanos do inteiramente outro: A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

NOVAES, Adauto (org). **Tempo e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaios I.** Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

MOSÈS, STÉPHANE. **L'ange de l'histoire:** Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

PINHO, Amon. **Da história como ciência e como forma de rememoração: construção salvadora e destruição redentora em Walter Benjamin.** Cadernos Walter Benjamin, Caderno 1.

POMIAN, Krzysztof. **L'ordre du temps.** Paris: Gallimard, 1984.

POULET, Georges. **O espaço proustiano.** Rio de Janeiro: Imago, Ed., 1992.

PRESSLER-KARL, Gunter. **Benjamin, Brasil – a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005, um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira.** São Paulo, Editora Annalume, 2005.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido - No caminho de Swann.** Rio de Janeiro: Globo editora, 2006.

_____. **Em busca do tempo perdido. À sombra das raparigas em flor.** Rio de Janeiro: Globo Editora, 2006.

_____. **Em busca do tempo perdido. O caminho de Guermantes.** Rio de Janeiro: Globo Editora, 2006.

_____. **Em busca do tempo perdido. Sodoma e Gomorra.** Rio de janeiro: Globo Editora, 2006.

_____. **Em busca do tempo perdido. A prisioneira.** Rio de janeiro: Globo Editora, 1993.

_____. **Em busca do tempo perdido. A fugitiva.** Rio de janeiro: Globo Editora, 1994.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROSENZWEIG, Franz. **The Star of Redemption.** New York: University of Notre Dame Press, 1971.

ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso.** São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth; DERRIDA, Jacques. **De que amanhã: diálogos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Édipo e o anjo:** itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

SEIXAS, Jacy A. de. “Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica”. In: BRESCIANI, S.; BREPOHL, M.; SEIXAS, J.A. (org.). **Razão e sentimentos na política.** Brasília: Ed. UNB, 2002, pp.59-77.

_____. “Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais”. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.). **Memória e (res)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível.** Campinas: Ed. da Unicamp, 2001, pp.37-58.

_____. “Halbwachs e a memória-reconstrução do passado”. **História.** São Paulo: Ed. UNESP, 20, 2001, pp.93-108.

_____. “Comemorar entre memória e esquecimento”. **História: Questões & Debates.** Curitiba: Ed. da UFPR, nº32, jan/jun 2000, pp.75-95.

_____. “Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?”. **Proj. História.** São Paulo: EDUC, nº24, 2002, pp.43-63.

_____. “Tênuas fronteiras de memórias e esquecimentos: a imagem do brasileiro jecamacunaímico”. In: GUTTIÉRREZ, H.; NAXARA, M.; Lopes, M.A de S.. (org.). **Fronteiras – paisagens, identidades.** São Paulo: Olho d’Água, 2003, pp.161-183.

SELLIGMAN-SILVA. **História, memória, literatura – o testemunho.** São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

SENNET, Richard. **A corrosão do caráter:** consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James S. **Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis.** New York: University of New York Press, 2002

TILLICH, Paul. Kairos. In: **The Protestant Era**. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

YATES, Frances. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo: Editora Cultrix, 1987.