

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL N^o 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontínuos@dirbi.ufu.br.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA

ALINE LUDMILA DE JESUS

**EM BUSCA DOS TEMPOS VINDOUROS:
REFLEXÕES SOBRE A MEMÓRIA EM WALTER
BENJAMIN**

Uberlândia, Dezembro de 2010

4066

59 (c)
T.C

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA

ALINE LUDMILA DE JESUS

**EM BUSCA DOS TEMPOS VINDOUROS:
REFLEXÕES SOBRE A MEMÓRIA EM WALTER
BENJAMIN**

Monografia apresentada ao curso de Graduação em História, no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em História, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Jacy Alves de Seixas.

Uberlândia, Dezembro de 2010

ALINE LUDMILA DE JESUS

**EM BUSCA DOS TEMPOS VINDOUROS: REFLEXÕES
SOBRE A MEMÓRIA EM WALTER BENJAMIN**

BANCA EXAMINADORA:



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



Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar



Prof.^a Dr.^a Josianne Cerasoli

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Josianne por ter aceitado compor a banca de avaliação dessa monografia e também por ter proporcionado importantes contribuições à minha formação, incentivando-me a *flanar* pela “alma encantadora” das diversas áreas do conhecimento. Como retribuição, dedico-lhe: “É preciso ter espírito vagabundo, cheio de curiosidades malsãs e os nervos com um perpétuo desejo incompreensível, é preciso ser aquele que chamamos *flâneur* e praticar o mais interessante dos esportes – a arte de *flanar*”. (RIO, João do, 2008)

Agradeço ao professor Alexandre por ter aceitado compor essa banca e pelas discussões travadas no grupo de estudos que aquilataram a minha formação. Como agradecimento, dedico-lhe: “Tudo o que é sólido desmancha no ar” (MARX apud BERMAN, 2007).

À professora Jacy Seixas agradeço pelos inspiradores diálogos e por toda a solicitude durante a confecção desse trabalho, (des) orientando-me, no sentido positivo, nas minhas confusas pretensões intelectuais. Agradeço também pelas contribuições teóricas e por me incentivar a estudar francês. Como gratidão, dedico-lhe: “Il faut être toujours ivre. Tout est là: c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.” (BAUDELAIRE, 2004)

Ao meu amigo Ed pelas conversas, mesmo aquelas embriagadas por vinho: “A alma do vinho assim cantava na garrafa: ‘Homem, ó deserdado amigo, eu te compus, nesta prisão de vidro e lacre em que se abafas, um cântico em que só há fraternidade e luz!’” (BAUDELAIRE, 2004).

Agradeço à minha mãe pela profunda amizade, pelo carinho e por sempre ter me incentivado. Agradeço também por aturar cotidianamente o meu espírito incendiário. Dedico-lhe: “Por mais raro que possa ser o amor, ainda mais rara é a verdadeira amizade.” (LA ROCHEFOUCAULD, 1665)

Ao Thiago agradeço por ser um companheiro, amante e amigo. Obrigada pelos diálogos, por agüentar a minha personalidade “arredia” e por ter feito comidinhas

deliciosas enquanto eu escrevia a monografia. Agradeço também por me proporcionar essa calorosa relação que me ensina a esquecer o tempo. Dedico-lhe: “Não podendo suportar o amor, a Igreja quis ao menos desinfecá-lo, e então fez o casamento”. (BAUDELAIRE, 2004); “(...) essa demonização de Eros teve um desfecho de comédia: o ‘demônio’ Eros veio tornar-se mais interessante, para as pessoas, do que todos os anjos e santos.” (NIETZSCHE, 1881)

À Cris agradeço pelos nossos diálogos “historiográficos” e pelas nossas conversas sobre assuntos “obscenos”; obrigada por tantas risadas. Dedico-lhe: “O ato sexual é no tempo o que o tigre é no espaço.” (BATAILLE, 1949); “Sabina ficou só. Mais uma vez postou-se em frente ao espelho. Continuava em trajes menores. Recolocou o chapéu-coco e olhou-se demoradamente. Espantava-se de que, depois de tanto tempo, ainda estivesse perseguida pelo mesmo instante perdido.” (KUNDERA, 1983).

E a todos os meus amigos: “A posse da amizade é de longe a maior de todas as coisas que a sabedoria prepara para a felicidade de uma vida”. (EPICURO, século IV A.C)

Por último, agradeço a todos os autores que contribuíram na confecção desse trabalho: “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)

"O tempo é o maior tesouro de que um homem pode dispor. Embora, inconsumível, o tempo é o nosso melhor alimento. Sem medida que eu conheça, o tempo é contudo nosso bem de maior grandeza. Não tem começo, não tem fim. Rico não é o homem que coleciona e se pesa num amontoado de moedas, nem aquele devasso que estende as mãos e braços em terras largas. Rico só é o homem que aprendeu piedoso e humilde a conviver com o tempo, aproximando-se dele com ternura. Não se rebelando contra o seu curso. Brindando antes com sabedoria para receber dele os favores e não sua ira. O equilíbrio da vida está essencialmente neste bem supremo. E quem souber com acerto a quantidade de vagar com a de espera que deve pôr nas coisas, não corre nunca o risco de buscar por elas e defrontar-se com o que não é. Pois só a justa medida do tempo, dá a justa 'atitude' das coisas (Raduan Nassar)

RESUMO

O presente trabalho perscruta o pensamento do filósofo alemão Walter Benjamin, no intuito de trazer às discussões históricas a sua noção de tempo e memória. Refletimos sobre a influência da temporalidade judaico-messiânica e a temporalidade proustiana presentes em Benjamin, discutindo as operações feitas pela memória entre outrora, agora e tempos possíveis. A partir da reflexão de tais relações, discutimos acerca da possibilidade de se falar numa memória utópica em Walter Benjamin.

SUMÁRIO

Considerações iniciais.....	9
Capítulo 1: Cicatrizes do outrora, fulgores do agora: Proust e a tradição judaico-messiânica e Walter Benjamin.....	13
1.1 Um breve preâmbulo: percursos da memória.....	13
1.2 Despertar os relegados tempos de outrora no agora: memórias em Walter Benjamin.....	17
1.3 A imagem de Proust em Benjamin.....	28
Capítulo 2: A erosão do telos: “a utopia nômade” em Walter Benjamin.....	38
1.1 Entre o hino e a elegia: as fissuras do anjo benjaminiano.....	51
Reflexões inacabadas: Amar o impossível.....	58
Referências bibliográficas.....	64

Considerações Iniciais

Walter Benedix Schönflies Benjamin, autor de glória póstuma, foi cunhado como sendo “inclassificável”. Num livro de memórias, o amigo de Walter Benjamin, Gershom Scholem¹ 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 suicidou² em 1940; no entanto, ela nada encontrou. Doravante, os guardas do cemitério levam aqueles que procuram 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.

O pensamento benjaminiano parece escapar desses enquadramentos teóricos, impossibilitando qualquer síntese objetiva e dicotômica. O autor sobre o qual refletiremos nesse trabalho é um crítico literário, um filósofo, um historiador, um crítico da arte, um marxista, um teólogo e, quiçá, um hermético. Ele era tudo, mas ao mesmo tempo não era nada. Nas célebres palavras de Hannah Arendt:

(...)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 resenhas críticas de livros e escreveu um certo número de ensaios sobre escritores vivos e mortos, mas não era

¹ Também conhecido por ser um erudito da tradição judaica.

² 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 causa imediata do suicídio de Benjamin foi o “azar verdadeiramente excepcional”. ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

*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.*³

Pretendemos nesse trabalho evocar 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, o agora e, possivelmente, o futuro. 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.”⁴

“O que significa ser contemporâneo?”⁵ 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.”⁶ Segundo Agamben aquele que é verdadeiramente contemporâneo é aquele que não coincide perfeitamente com seu próprio tempo, sendo, portanto, *inatual*. Todavia, justamente por seu deslocamento e anacronismo, ele tem a capacidade de melhor apreender o seu próprio tempo do que os outros.

Benjamin soube pensar de maneira feérica o seu próprio tempo, de modo que ele esboçou reflexões acerca da(s) temporalidade(s) histórica(s) e, por conseguinte, da(s) memória(s) que articula(m) diversas temporalidades históricas. Teceu reflexões teóricas sobre a história que introduzem elementos que retiram sentidos previamente definidos nas constelações históricas. Benjamin constrói uma concepção de memória histórica na qual o passado não é dado como encerrado, *mas inacabado*.

O presente trabalho pretende percorrer fragmentos de pensamentos deixados por Walter Benjamin no fito de esmiuçar a sua peculiar concepção de memória: uma memória deslocada, inclassificável, que agrega diversos elementos, dentre eles a temporalidade proustiana e a tradição judaico-messiânica. Outros elementos permeiam também sua concepção de memória, como, por exemplo, o materialismo histórico.

³ Arendt, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*, Santa Maria da Feira, Relógio d' Água, 1991, p.180.

⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p.49.

⁵ Questão levantada por Giorgio Agamben em “O que é contemporâneo?”. AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

⁶ BARTHES, apud AGAMBEN, 2009, p. 58.

Porém, não é nosso intento realizar tal discussão, haja vista que já estão saturadas as discussões que analisam a presença do marxismo no pensamento benjaminiano.⁷

Pretendemos apreender pinceladas da concepção de memória em Benjamin, perscrutando as suas significações; nesse sentido, não faremos uma análise longa e rigorosa da análise da obra de Proust, tampouco da tradição judaico-messiânica⁸. Limitar-nos-emos a percorrer alguns elementos de ambas as tradições, elencando configurações que nos permitam pensar as articulações entre outrora, agora e porvir. Assim, teceremos algumas reflexões sobre a dimensão utópica da memória em Walter Benjamin.

No primeiro capítulo, *Cicatrizes do outrora, fulgores do agora: Proust e a tradição judaico-messiânica em Walter Benjamin*, lavramos os traços que delineiam o conceito de memória em Benjamin. Para tanto, esboçamos alguns *percursos da memória*, não no intuito de fazer uma genealogia da memória, mas de percebermos as suas relações com a história. Evocamos os gregos para pensarmos no trabalho sagrado dos poetas – manter viva as glórias dos heróis para que não padecessem no esquecimento. A memória aqui tem a dimensão salvadora, pois evoca as palavras e os gestos, lutando contra a morte e a ausência. Retomamos, também, Heródoto e Tucídides, os precursores da história como conhecimento, para pensarmos nas relações entre memória e história. A partir disso, deslaçamos algumas reflexões sobre a relação mencionada na historiografia contemporânea, demonstrando como as operacionalizações elaboradas pela história retiram a dimensão espontânea da memória.

A partir de tais considerações, no tópico *Despertar os relegados tempos de outrora no agora: memórias em Walter Benjamin*, entramos na discussão propriamente dita sobre a memória benjaminiana. Nesse tópico, buscamos esmiuçar a contraposição de Benjamin ao historicismo alemão e à social-democracia, tradições afeitas a uma

⁷ Dentre essas obras: LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva. p.198; LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005; LÖWY, Michael. *Messianismo judaico e utopia libertária: das "Correspondências" à "attractio electiva"*. In: *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; KONDER, Leandro. "Walter Benjamin um 'Revolucionário Conservador'?" In: *O Estado de S. Paulo*. (São Paulo), 22/09/1990, p. 1s (Suplemento Cultural, no. 529); KONDER, Leandro. *O Marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro: Campus 1988 (2º Ed. 1989); KOTHE, Flávio. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; 1976 (Série Para Ler). Sobre a recepção de Walter Benjamin no Brasil, consultar: 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.

⁸ Lembremos que o conhecimento que Walter Benjamin tinha da tradição judaico-messiânica desenvolveu-se graças às suas leituras dos estudos de seu amigo Gershom Scholem.

linearidade temporal. O autor considera que o tempo linear é “homogêneo e vazio” e acinzentada a humanidade com a constante repetição de catástrofes históricas. Em contraposição a esse tempo, Benjamin pensa um tempo em termos de intensidade, calcado no *tempo-de-agora*.

Desenvolvemos, então, a apropriação que o autor faz da tradição judaico-messiânica, mostrando que ela traz dois elementos caros à memória benjaminiana: *rememoração e redenção*. O que a teologia agrega à memória benjaminiana é a idéia de que o passado requesta uma reparação, *que a história não está terminada*.

Ademais, nos aventuraremos na apropriação de Benjamin em relação à temporalidade em Proust. Esse autor francês lega-nos a noção de um passado inacabado que é possível de ser revivido no instante do presente. Todavia, as “ressurreições da memória” pensadas por Proust se dão no acaso,⁹ enquanto em Benjamin tais “ressurreições” nem sempre se afloram de forma espontânea, mas suscitam em prol de algo que urge.

No segundo capítulo, *A erosão do telos: a utopia nômade em Walter Benjamin*, perscrutamos a dimensão utópica da memória em Benjamin. Traçamos, então, uma breve reflexão sobre o conceito de utopia em dois autores renascentistas, Thomas More e Tommazo Campanella - os primeiros a forjarem o conceito de utopia como lugar-nenhum, como sonho impossível. Posteriormente, fazemos uma retomada etimológica da palavra *utopia*, descongelando e subvertendo o étimo inicial. A partir disso, refletimos sobre as diferentes significações da “utopia-nômade” que, ao invés de retomar do passado “imagens ideais”, fornece imagens calcadas na destruição da ordem. Por último, refletimos sobre as figuras benjaminianas utópicas e melancólicas, humanas e inumanas e, sobretudo, paradoxais: os anjos.

Nas considerações finais, *Reflexões inacabadas: amor ao (im)possível*, nos aventuramos nos subterfúgios dos desejos, na paixão pelo mundo que reverbera em Walter Benjamin e no amor por uma espera não resignada. São reflexões que nos levam a pensar numa memória histórica avessa às instrumentalizações logocêntricas, mas que trazem significativas contribuições ao conhecimento histórico, pois se a história concebe o passado como algo inacabado, temos aqui vestígios de uma memória cujo alicerce é o inacabamento.

⁹ SEIXAS, Jacy Alves de. Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?. Projeto História (PUCSP) ^{JCR}, São Paulo, v. 24, p. 43-63, 2002.

Capítulo 1

Cicatrizes do outrora, fulgores do agora: Proust e a tradição judaico-messiânica em Walter Benjamin

1.1. Um breve preâmbulo: percursos da memória.

Disse-se que, para Homero, versejar era lembrar. (Le Goff)

Já na aurora do pensamento grego a memória se apresentava fulgurante. *Mnemosine*¹⁰ evocava feitos heróicos para que os poetas, em suas tarefas sagradas, os incorporassem e os mantivessem enquanto lembranças das glórias dos heróis.¹¹ Desse modo, os poetas evocavam a palavra viva e rememorativa, lutando contra a morte e a ausência.

Na *Iliada*, Homero aclamava a glória dos heróis mediante a escrita. Jean-Pierre Vernant, ao refletir sobre os cantos poéticos da *Iliada*, considera que a tarefa sagrada dos poetas de rememorar corresponde às cerimônias de luto e de enterro, pois “como a estela funerária, erguida em memória do morto, o canto poético luta igualmente para manter viva a memória dos heróis.”¹² Sobre a *Iliada*, Gagnebin faz uma análise cintilante sobre a relação entre a morte e a palavra no trabalho da memória, pois não seria a tentativa de escapar do esquecimento um reconhecimento da força desse último e, portanto, do reconhecimento da força da morte? A memória, nessa concepção, opera entre essas dimensões: presença e ausência; vida e morte.

Na *Odisséia* há uma forte luta contra o esquecimento. Os lotógrafos não ameaçam nem matam, mas dão o loto, um doce fruto, para que aqueles o saboreassem

¹⁰ Os gregos fizeram da memória uma deusa: Mnemosine. Após passar nove noites com Zeus, ela procriou nove musas: Calíope, Clio, Euterpe, Erato, Terpsícore, Melpomene, Talia, Polímnia e Urânia.

¹¹ Segundo Jacques Le Goff, o poeta é possuído pela memória, ele é um “adivinho do passado”. O Aedo “é a testemunha inspirada dos ‘tempos antigos’, da Idade Heróica e, por isso, da idade das origens” (p.433) A poesia atrelada à memória faz dessa uma *Sophia*. O poeta era considerado como um dos “mestres da verdade” e “a palavra poética é uma inscrição viva que se grava na memória como mármore.” (p.434). Ver: LE GOFF, Jacques. Memória. In: *História e memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

¹² GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.45.

se esquecessem do regresso. Ulisses é movido pelo desejo de voltar a Ítaca, no entanto, toda a sua luta pelo retorno é também um esforço para manter a memória e, por conseguinte, “para manter a palavra, as histórias, os cantos que ajudam os homens a se lembrarem do passado e, também, a não se esquecerem do futuro.”¹³ Toda a *Odisséia* nos traz, portanto, um ensinamento: *cuidar da memória dos mortos para os vivos de hoje*.¹⁴

No processo de constituição da história enquanto conhecimento entre os gregos, Heródoto, nos preâmbulos da *Historiai*,¹⁵ escreve que ele apresentaria os resultados da sua pesquisa com o fito de que os trabalhos dos homens e suas grandes proezas realizadas não fossem relegados ao limbo do tempo – trata-se de uma luta contra o esquecimento no afã de rememorar as glórias. Heródoto fala sobre aquilo que vira ou sobre aquilo que ouvira falar, mesmo utilizando-se do *logos*. A visão e a oralidade davam as cores essenciais ao seu trabalho de constituição de uma narrativa que por vezes lembrava os poemas épicos.

Tucídides, em contrapartida, constrói uma versão “austera”¹⁶ da história. Quer da memória se afastar, ao se comprometer a relatar os fatos de forma concisa. Para ele, a memória pertence ao engodo, ela não revela o passado na sua veracidade, mas segundo as conveniências do presente. Escreve:

*O empenho em apurar os fatos constituiu uma tarefa laboriosa, pois testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou pelo outro, ou de acordo com sua memória.*¹⁷

Este retorno aos gregos não tem o intuito de historicizar a memória, isto é, fazer um retorno às “origens”, ao contrário, almejamos trazer traços de outros tempos que nos podem ser contemporâneos. Nesse sentido, não nos interessa fazer uma genealogia da memória, mas sim *sermos inatuais* no sentido empregado por Agamben.

¹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.46.

¹⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.27.

¹⁵ A palavra *historie* tem nessa conjuntura um significado mais amplo: ela remete a palavra *histôr*, “aquele que viu, testemunhou”. “O radical comum (v) id está ligado à visão (videre, em latim ver), ao ver e ao saber (oída em grego significa eu vi e também eu sei, pois a visão acarreta o saber)”. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006

¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O início da História e as lágrimas de Tucídides. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

¹⁷ TUCÍDIDES; GAGNEBIN, J. M. O início da História e as lágrimas de Tucídides. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.p. 25

Trazer à tona algumas considerações sobre os antigos a respeito da memória nos faz refletir sobre as atuais denegações que vêm pesando sobre *a escrita da história*. Interessa-nos, portanto, pensar qual tem sido a relevância da memória na escrita da história.

A memória na contemporaneidade e sua respectiva posição na historiografia vêm sofrendo um duplo processo: de um lado sobrevém uma grande valorização da memória, de outro há a denegação dessa última dada a “vergonha da memória”. Jacy Alves de Seixas, ao analisar a in (atualidade) da memória para a história, escreve que a memória ganhou *ar de moda historiográfica*¹⁸.

Cada vez mais se acentua a necessidade de preservação do passado, nesse sentido, a memória vem sendo destacada pelas novas políticas públicas. Pierre Nora ao analisar esse fenômeno de “supervalorização” da memória na contemporaneidade, considera que o processo de aceleração e a supremacia do efêmero que ameaça os traços do passado ensejam a necessidade desse desejo de memória, no esforço de não apagar o passado. Entretanto, tal memória é, para o autor, dessacralizada, desritualizada. Comemorações, preservação de patrimônios e também “resistências e afirmações de direitos e cidadanias” utilizam-se da memória no fito de preservar os tempos de outrora numa sociedade que cultua o novo, todavia:

*(...) quanto mais se operacionaliza e se instrumentaliza a memória, e metodologias sofisticadas se armam para capturá-la, permanece o sentimento de que algo nos 'escapa' para compreendermos a memória, esse 'bem' pelo qual se mata e se morre na contemporaneidade, em nome do qual muros (...) são derrubados ou levantados.*¹⁹

Segundo Seixas, muito se fala e se pratica a memória histórica, porém, há poucas reflexões sobre ela. A história reivindica o estatuto da memória para si, desconsiderando a dimensão viva e espontânea da segunda. Nesse sentido, em sua obsessão pelo passado, a história aniquila as linguagens da memória. Tal memória viva é latente nas tradições, na filosofia, na estética, no cotidiano, na literatura e também na própria história. Portanto, podemos propor uma reflexão acerca da memória – e também de uma memória reflexiva -, no campo da transdisciplinaridade, a partir de diálogos da

¹⁸ SEIXAS, Jacy Alves de . Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?. Projeto História (PUCSP)^{JCR}, São Paulo, v. 24, p. 43-63, 2002.

¹⁹ SEIXAS, Jacy Alves de . Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?. Projeto História (PUCSP)^{JCR}, São Paulo, v. 24, p. 43-63, 2002. p.44.

história com outros campos do saber e também do tema das sensibilidades que, sob diversas formas, problematizam a memória.

Pensar num estatuto teórico próprio à memória especificamente histórica é depauperar a própria escrita da história, pois a filosofia, a literatura e outros campos do saber trazem contribuições importantes à teoria da história – elas incitam-nos a pensar no que significa lembrar e também esquecer. No entanto, não falamos aqui de contribuições calcadas em enquadramentos teórico-metodológicos, mas que alçam vãos pelo que muitos consideram o espaço do irracional, isto é, as memórias involuntárias, as memórias provenientes dos sonhos e perpassadas por variegadas subjetividades.

A respeito dessa relação entre memória e história, Seixas disserta que a partir da década de 80, a historiografia passou a vislumbrar a relação memória-história como uma relação de conflito e oposição, desconsiderando as suas complementaridades. As reflexões de Maurice Halbwachs e Pierre Nora destacaram a dicotomia entre memória e história e o relevo atribuído à memória social.

Em Halbwachs, tal oposição surge a partir da diferença entre memória individual e memória coletiva. Apropriando-se de Freud, Halbwachs afirma que é nos sonhos, na memória onírica, que o indivíduo se sobressalta, pois “o sonho diminui e dilui o papel dos outros, do coletivo, da sociedade, enfim, do social com tudo o que essa noção acarreta.”²⁰ Os sonhos, esfera amiúde considerada como sendo a do irracional, do descontínuo, não podem, segundo, Halbwachs, ser referência da memória. A memória individual é, segundo Halbwachs, interdependente do social, “ela tem sempre necessidade do ‘social’, da objetividade e do racional aí inscritos, para se manifestar e não cair no inacessível.”²¹ A memória, portanto, se constitui do lado oposto aos sonhos, visto que a sua linguagem é contínua, em oposição, a dos sonhos. Para Halbwachs, o sujeito dos sonhos é constituído pelo indivíduo, enquanto a memória se estabelece mediante o sujeito coletivo e impessoal, social.

*A memória, nessa perspectiva, é 'real apenas na medida em que deve e pode apoiar-se sobre certos quadros sociais. São eles, e apenas eles, que conferem 'realidade' à memória, ou seja, lembrar-se supõe, portanto, alguma coisa que nos é exterior, quadros 'imóveis' (mas não imutáveis) que 'não são nossa obra exclusiva e que se impõem a nós de fora.’*²²

²⁰ SEIXAS, Jacy Alves de. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. História (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004)^{JCR}, São Paulo, v. 20, p. 93-108, 2001. p.99.

²¹ SEIXAS, Jacy Alves de. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. História (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004)^{JCR}, São Paulo, v. 20, p. 93-108, 2001. p.99.

²² HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. P 145.

A memória para Halbwachs é vivida socialmente, visto que a condição essencial para que haja memória é um sujeito ou um grupo que lembra, como corolário, quando um determinado grupo desaparece, as lembranças são inscritas numa narrativa – a história. Pierre Nora apropria-se desses argumentos e acentua ainda mais a oposição entre história e memória. Para ele, a memória é um processo vivido; em contraposição, a história é registro, crítica e reflexão. Nos rastros deixados por Nora, percebemos que a memória exilada é apropriada pela história e é alojada nos “lugares de memória”. Nesse processo, a história passa a se portar como a senhora da memória e:

(...) a historiografia deixando de se colocar como um dos campos constitutivos da memória para posicionar-se 'fora' dela, numa postura vigilante e crítica; sobre a memória paira, doravante, nesse longo percurso em que a história busca se constituir como um saber científico, o 'olho' vigilante da história.²³

A memória que trabalharemos é descontínua e individual. Ela não é oposta, tampouco submissa à história, mas a complementa. São memórias espontâneas carregadas de afetividade e, portanto, subjetividades; memórias permeadas de dimensões messiânicas, literárias e, por vezes, “surreais”. Falaremos também de algumas dimensões não espontâneas que são aquelas mediadas pelo ato de querer recordar algo. São essas diversas dimensões, complementares ou não, que tornam saliente a concepção de memória em Walter Benjamin. Vamos a sua discussão.

1.2. Despertar os relegados tempos de outrora no agora: memórias em Walter Benjamin.

Para perscrutarmos a irreverente e polêmica concepção de memória em Walter Benjamin, urge percorrermos as confrontações esboçadas por ele em relação às lineares e “progressistas” filosofias da história. Apesar de tais confrontações já serem demasiadamente comentadas, consideramos importante reiterá-las, haja vista que tais críticas delineiam a concepção de memória em Benjamin. Além disso, propomos um novo viés de reflexão, pois ao invés de considerar a noção de memória em Benjamin como uma resposta às filosofias da história mencionadas, a focaremos como uma nova

²³ SEIXAS, Jacy Alves de . 2ª reimpr. 2ªed. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: Bresciani, Stella; Naxara, Márcia. (Org.). Memória e ressentimento - indagações sobre uma questão sensível. 2ª reimpr. 2ªed.. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009, v. , p. 37-58. P.43

construção e uma nova forma de se pensar o tempo e, por conseguinte, a própria história.

Michael Löwy considera que é em nome do materialismo histórico que Benjamin vai contestar as doutrinas do progresso ilimitado.²⁴ Penso, porém, que as críticas de Benjamin vão além: elas incidem sobre o *tempo* e a *favor do tempo*. São reflexões que não se reduzem a um projeto revolucionário, visto que elas são mais do que isso: almejam desvanecer temporalidades contínuas no intuito de fazer irromper um tempo outro – o *tempo messiânico*.

A crítica de Walter Benjamin às filosofias da história lineares, mormente aquelas calcadas num viés progressista, dá o tom peculiar aos seus escritos, sejam nos ensaios teológicos, sejam nos ensaios culturais ou políticos. Aliás, Michael Löwy lembra-nos que tal problemática fora partilhada pelos românticos alemães – os críticos culturais da modernização na Alemanha.

As confrontações de Walter Benjamin se dirigem ao historicismo e à historiografia iluminista, tão afeitos à idéia de progresso. Benjamin lança mão de criticar o progresso defendido pela social-democracia e a linearidade de uma erudição desinteressada do historicismo. Ambos têm em comum, sob formas diferentes, um aspecto: a concepção de um tempo “linear e vazio”.

“A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas aquele pleno de agora”,²⁵ escreve Benjamin. O tempo linear e/ou progressista, com toda a sua indiferença, percorre infinitos que são iguais em si mesmo. Tempos que embrenham o sofrimento e o horror conjuntamente com a felicidade e o êxtase.²⁶ A historiografia calcada nesse prisma opera com estruturas epistemológicas centradas numa noção de narrativa inepta que vislumbra a causalidade histórica enquanto necessidade histórica.

Benjamin aponta que a social-democracia alemã estava revestida de uma noção *teleológica* da história ao acreditar que o desenvolvimento técnico levava a sociedade à libertação. Um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade estava presente na teoria e na prática daquela, haja vista que o progresso tão almejado pelos sociais-democratas era um progresso técnico e não o das capacidades e

²⁴ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005

²⁵ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. Tese XIV. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

²⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

conhecimentos da humanidade. Essa noção progressista e linear da história pressupõe, segundo Benjamin, a existência de um processo automático e sem limites cuja trajetória é feita em “flecha ou em espiral”²⁷ – tanto a flecha quanto a espiral percorrem um infinito *telos*. Essa noção de progresso perdeu sua relevância para Benjamin quando tentou permear todos os domínios da atividade humana. Como uma flecha, seu maior desejo era perpassar todas as instâncias humanas.

O tempo que é inerente ao pensamento social-democrata 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. 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 intenção. Tanto as leis quanto a obsessiva intencionalidade soterram os desvios da história; como corolário, o tempo histórico é visualizado como um desenrolar desencadeado por acontecimentos.

A opinião desfavorável de Walter Benjamin à social-democracia 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.

Benjamin pressupõe que a preocupação dos sociais-democratas com o progresso beneficiou, de certa forma, o fascismo, pois esse último se aproveitou do fato dos sociais-democratas o enfrentarem em nome do progresso. A partir disso, Benjamin se contrapõe ao conceito jurídico de “estado de exceção” para indicar que o momento histórico em que ele estava imerso era na verdade a regra geral. Aliás:

*O assombro com o fato de que os episódios que vivemos nos séculos XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.*²⁸

Nos diálogos de “orientação” dessa monografia, foi discutido que a crítica de Walter Benjamin ao marxismo vulgar pode ser ampliada ao marxismo como um todo, mesmo que indiretamente. O pensamento benjaminiano cria desvios em relação ao pensamento marxista, principalmente na sua concepção de tempo e memória. Na tese IV

²⁷ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. Tese VIII. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007.

²⁸ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. Tese VII. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007. P.83

Benjamin indica a singularidade do seu pensamento face ao marxismo, demonstrando a importância da espiritualidade na história. Nas palavras do filósofo:

*A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. (...) Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história.*²⁹

Olgária Matos considera que a crítica exercida por Benjamin à social-democracia “é a recordação (ainda não desesperançada) da verdade e da realidade da revolução como realização histórica.”³⁰ Todavia, acredito que Benjamin não visualiza a revolução como uma verdade, pois a noção de verdade imbricada com o conceito de realidade pressupõe uma certeza; ao contrário disso, o que acontecerá no porvir é, para Benjamin, incerto. A revolução é permeada de elementos sagrados e profanos; nesse sentido, ela perpassa uma dimensão puramente política – ela é um caminhar contrário sob desvios.

Para além da crítica benjaminiana ao progresso desejado pela social-democracia, Matos logra perceber que 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, tal repetição norteia um “ciclo perpétuo do idêntico na novidade”. A autora escreve: “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.”³¹

Na concepção benjaminiana, o progresso é fundado na catástrofe e no inferno, ele não possibilita o desejo por outro estado de coisas, mas sempre apresenta o mesmo. Benjamin, no entanto, amplia essa noção de inferno à própria modernidade, demonstrando que ela se funde no Inferno. Benjamin ancora-se em Blanqui e em sua obra *A Eternidade pelos Astros*, para discutir que o universo dominado pela mercadoria se torna lastreado pela repetição, não obstante tenha como disfarce a novidade. Essa novidade disfarçada aparece, para Blanqui, “como o atributo daquilo que pertence ao

²⁹ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. Tese IV. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007. P.58

³⁰ MATOS, Olgária C. F. Uma história barroca. In: *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.43.

³¹ MATOS, Olgária C. F. Uma história barroca. In: *Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.46.

mundo da danação”.³² O Inferno é, para Benjamin, 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”. O pior dos Infernos é, nessa concepção, o de alguns personagens da mitologia grega: Sísifo, Tântalo e as Danaides são condenados ao eterno retorno da mesma punição. O filósofo italiano 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: Issiã 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*³³

O conceito de progresso se funde na idéia de catástrofe. “Que as coisas continuam assim – eis a catástrofe.”³⁴ Sua consistência não reside naquilo que está por acontecer em cada situação, mas naquilo que é dado em cada situação. Utilizando 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.”³⁵

Além de se opor à linearidade temporal presente na social-democracia alemã, Benjamin mostra o seu desgosto em relação ao tempo linear presente no historicismo alemão. Segundo o autor, o passado para os historicistas se configura como uma imagem de uma verdade imutável, no entanto, Benjamin presume que não há como olhar o passado de forma “pura”, já que a “pureza” do olhar não só é difícil, mas também impossível de ser alcançada. 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. O índice de historicidade condensa temporalidades históricas, ele cristaliza um fragmento do passado no presente, nesse

³² LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva. p.198

³³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. P.28

³⁴ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG, 2006. P515

³⁵ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG, 2006. P503.

sentido, somente o choque entre o agora e o outrora que transforma um fato em histórico.

O filósofo considera que o historicismo está imbuído dos pressupostos de uma história universal cujo método consiste em adicionar fatos históricos em um tempo linear; em contraposição, o autor considera a importância de trazer à baila os momentos saturados de tensões:

*O Historicismo arma a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa aos outros se desgastarem com a prostituta “era uma vez” no prostíbulo do Historicismo. Ele permanece senhor de suas forças: viril o bastante para fazer explodir o contínuo da história.*³⁶

Benjamin acusa os historicistas de se identificarem com os vencedores, pois para ele os dominadores de hoje são herdeiros dos vencedores de outrora. O pensamento benjaminiano concebe a apologia como um véu que encobre os momentos salutares da história, almejando a continuidade da história por meio da exaltação daquilo sobre o qual tem influência; como desdobramento, as minúcias salutares da história são relegadas. Para o filósofo, 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, demonstrando que a alta cultura não existe sem os trabalhos anônimos dos produtores diretos.

O pensamento benjaminiano, nesse sentido, caminha em direção contrária às próprias filosofias da história, porquanto não se trata tão somente de críticas à linearidade temporal, mas às filosofias da história que pressupõem o progresso, 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 pêlos.

Em oposição aos tempos cronológicos, progressistas e vazios, Benjamin propõe temporalidades em termos de intensidade. São reconstruídas a partir daí novas formas de se pensar o tempo e, por conseguinte, a memória. A temporalidade em Benjamin é lastreada pela teologia e pela apropriação que faz da temporalidade proustiana. Ambas

³⁶ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. Tese XVI. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007. P.128

se entrecruzam na escrita benjaminiana guiando-nos a pensar as relações entre *outrora*, *agora e porvir*.

A teologia que permeia o pensamento benjaminiano é oriunda de uma tradição judaica messiânica.³⁷ 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.³⁸ Apesar de Löwy fornecer uma notável reflexão histórica a respeito do judaísmo libertário, ele intenta ver *afinidades eletivas* que conciliem aspirações religiosas com lutas políticas.

Interessa-nos, nesse capítulo, discutir alguns elementos apropriados por Walter Benjamin dessa tradição. 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 e 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.*

³⁹

³⁷ A República de Weimar foi marcada pela efervescência cultural e política do judaísmo. Emerge deste painel uma intelectualidade judaica de origem burguesa que, conforme nota o filósofo Michael Löwy, era uma juventude alicerçada nas universidades alemãs se opondo ao anti-semitismo que passara a ser disseminado na Alemanha. Foi criada neste momento uma reação romântica anticapitalista tendo em vista o surto do capitalismo nesse país. Eram intelectuais que almejavam trazer à baila o judaísmo que se obscurecia no esquecimento. “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, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p37.

³⁸ LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

³⁹ SCHOLEM, Gershom. *As grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

Percebe-se que os principais traços messiânicos estão lastreados por uma relação entre passado, presente e 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. É preciso refletir sobre alguns desses traços apropriados por Benjamin.

A respeito da tradição judaica messiânica, Benjamin se apropria de dois conceitos fundamentais que nortearão sua respectiva noção de memória: *rememoração* e *redenção*.

À rememoração apraz captar reminiscências do passado e circunscrevê-las no *tempo de agora*. Experiências perdidas são, portanto, conduzidas ao presente, no intuito de despertar aquilo que adormecia nos recônditos do esquecimento, no outrora. Tal relação entre passado e presente não é contínua, tampouco é puramente temporal; são imagens de outrora que saltam descontinuamente para o agora. Aliás: “Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação.”⁴⁰

É no tempo de agora, no instante, que há o surgimento do passado no presente, é o “evento do instante, daquilo que começa a ser... que deve, pelo seu começo, nascer a si, advir a si, sem partir de lugar nenhum”. No “agora” há a cristalização de um momento crítico do passado que se configura como mônada; tal tempo é fruto de uma conjunção entre presente, passado e futuro. Segundo Olgária Matos “o agora é salto e choque, cuja determinação não se encontra nas ‘leis da história’”.⁴¹ O agora visa o salto para possíveis tempos vindouros mediante a experiência do choque entre passado e presente.

A mônada cristaliza fragmentos passados que ainda existem e os envolvem no tempo presente. Na concepção de memória benjaminiana, portanto, trazer a lume o passado significa cristalizá-lo no presente, sendo que esse último tempo polariza o que veio antes e o que virá depois. É justamente no instante do presente que há essa polarização, como em Marcel Proust. Benjamin escreve:

Que o objeto da história seja arrancado, por uma explosão, do continuum do curso da história é uma exigência de sua estrutura monadológica. Esta torna-se visível apenas no próprio objeto arrancado. E isso ocorre sob a forma da confrontação histórica que

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG-Imprensa Oficial, 2006. P.504.

⁴¹ MATOS, Olgária C. F. Uma história barroca. In: Os arcanos do inteiramente outro: *A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.63.

*constitui o interior (e, por assim dizer, as entranhas) do objeto histórico e da qual participam em uma escala reduzida todas as forças e interesses históricos. Graças a sua estrutura monadológica, o objeto histórico encontra representado em seu interior sua própria história anterior e posterior.*⁴²

A redenção resplandece mediante uma rememoração das vítimas do passado que converge numa reparação, pois a rememoração do sofrimento permite uma possível reparação das injustiças passadas. De acordo com Gershom Scholem, a redenção se dá “publicamente”, ela é visível a todos; nesse sentido, ela não é um processo espiritual presente em um único indivíduo.

A redenção está alastrada nos ares do passado e tem uma íntima relação com a salvação; ela sobrevém por meio da imagem de felicidade de cada geração. O passado carrega consigo um *índice misterioso* pelo qual é remetido à redenção. São mistérios que, ao serem tragos para o agora, abrem uma cortina de possibilidades que impelem à redenção. A “imagem da felicidade” escreve Benjamin na tese II, está lastreada nos tempos de outrora. Nas palavras do filósofo:

*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. Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção.*⁴³

Nessa tese, Benjamin se apropria de Hermann Lotze⁴⁴. Em seus fragmentos *Mikrokosmos*, citado por Benjamin nas *Passagens*, é esboçada a necessidade das almas que sofrem terem direito à felicidade e à realização. A reflexão de Lotze opera com desejos soterrados no passado. Nessa mesma discussão, Benjamin expõe que a rememoração está permeada de uma teologia redentora que é capaz de “tornar inacabado” o sofrimento aparentemente definitivo das “vítimas” do passado. Nas suas palavras: “Trata-se da teologia; mas, na rememoração, 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.”⁴⁵

⁴² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG-Imprensa Oficial, 2006. P.507

⁴³ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. Tese II. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007. P.48

⁴⁴ Filósofo alemão que pertence à corrente metafísica idealista, próxima do monadismo leibniziano.

⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG-Imprensa Oficial, 2006. P.504.

É importante destacar que no feérico trabalho das *Passagens*, Benjamin esboça considerações importantes para pensarmos sua concepção de temporalidade. Benjamin envereda-se pelas antigas arquiteturas no afã de esmiuçar as arquiteturas do presente, reconhecendo as formas perdidas de outrora no tempo de agora. O filósofo dedica-se ao estudo de materiais do passado recente; ele quer visualizar uma “ruína de ontem na qual se solvem os enigmas de hoje”.

Sobre as *Passagens*, Rolf Tiedemann considera a importância da teoria surrealista a respeito dos sonhos como sendo um dos pólos do pensamento benjaminiano. Tiedemann escreve que os primeiros surrealistas haviam enfraquecido a realidade empírica; sua organização teleológica era um conteúdo onírico e só podia ser decifrado ao dirigir-se ao mundo da vigília no qual as idéias ocultas que dormitavam deveriam ser resgatadas. Tiedemann supõe que, partindo dessa concepção surrealista, Benjamin queria tratar o mundo das coisas do século XIX como se fosse um mundo de coisas sonhadas.

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 sonho⁴⁶. Tiedemann considera que Benjamin ao aplicar uma dimensão onírica ao século XIX queria eliminar desta época o caráter de passado concluso e definitivo, presente nas teorias da história historicistas. Os meios de produção não são reduzidos àquilo que se forma em determinado tempo e lugar ou no modo de produção dominante; Benjamin via neles um inconsciente coletivo que nos sonhos conseguiu ultrapassar seus limites históricos, atingindo, assim, o presente.

Aliada às interpretações dos sonhos, Benjamin começou a fazer anotações sobre os seus próprios sonhos quando passou a experimentar narcóticos. Por meio destas 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.”⁴⁷ 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 as experiências teológicas; os

⁴⁶ Ver BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Introdução de Rolf Tiedemann. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

⁴⁷ Idem. P.18

surrealistas ensinaram-lhe, então, que não era simplesmente um restabelecimento da experiência teológica, mas sim uma 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 esses esmaecem a linha que demarca vida e arte, na qual a realidade nada mais é do que uma realidade sonhada, Benjamin concebe a idéia de despertar.

Os surrealistas não diferenciavam o agora do ontem; em contrapartida, Benjamin pretende introduzir o passado no presente. Os procedimentos surrealistas servem, então, somente enquanto 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 pesando sobre o presente.

Para Tiedemann, o que subjaz na concepção benjaminiana é a idéia de que cada época presente deveria estar em sincronia com determinados momentos na história, de forma que os acontecimentos singulares do passado se tornariam legíveis em uma determinada época, “na qual a humanidade, esfregando os olhos, percebe esta imagem onírica como tal. É neste instante que o historiador assume a tarefa da interpretação dos sonhos”.⁴⁸ Entretanto, não se trata aqui de projetar o passado para o domínio mitológico, mas sim de dissolver a teologia no espaço da história.

“*Telescopage*”⁴⁹ do passado através do presente”, eis o que norteia a concepção de memória em Benjamin. A confluência do outrora com o agora não é o feliz reencontro entre dois tempos, é uma irrupção sagrada e profana que vem para salvar e também para destruir. Entretanto, nem tudo deve ser rememorado e, nesse aspecto, Benjamin apropria-se de Friedrich Nietzsche quando esse filósofo disserta sobre a necessidade de trazer à baila o passado, tendo em vista alguma utilidade. Nietzsche ao formular reflexões *sobre as vantagens e desvantagens da História para vida*, mostra

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Introdução de Rolf Tiedemann. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

⁴⁹ O termo *telescopage* não tem tradução para o português. Em francês: “Abréviation d'une désignation complexe à une suite de parties de ses composants, appelée mot-centaure, mot-valise ou mot porte-manteau. Rencontre conflictuelle entre des choses contradictoires.” Disponível em: <http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=telescopage>. Acesso em: 05/11/2010

que a história sem vivificação se torna um “precioso supérfluo e luxo do conhecimento.”⁵⁰

Entretanto, a idéia de instante em Nietzsche faz referência à noção do *eterno retorno*, é um instante do agora, mas que não se esvai, ele retorna em outro momento.⁵¹ Enquanto o animal esquece tudo no instante, o homem carrega consigo o peso de suas memórias; nessa perspectiva, o *instante* em Nietzsche é carregado de passado. Nietzsche, todavia, vê a possibilidade do homem também esquecer nesse instante. A felicidade, nesse autor, se traduz quando o homem tem a possibilidade de se sentir ahistoricamente durante sua duração. “A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade.”⁵² O esquecimento em Nietzsche não tem o sentido de acomodação, mas imprime ao homem ou a uma *cultura histórica* uma força plástica. Portanto, o esquecimento para esse filósofo não tem o intuito de vencer a força da memória, mas sim corrobora para não fixá-la, de modo que isso sirva ao presente. Tal concepção de esquecimento é apreendida por Benjamin quando disserta a respeito da importância do esquecimento para as recordações, pois só há recordações porque algo foi esquecido; caso contrário, haveria um recalque do passado.

1.3A imagem de Proust em Benjamin.

Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, um vegetal, uma 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 palpitam, 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. (PROUST, 2009, p.150)

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p.8

⁵¹ Sobre esse aspecto, é importante ressaltarmos que Nietzsche retoma essa noção do eterno retorno mostrando que para os homens suportá-lo deve haver uma transmutação de valores, livrando-se da moralidade e, assim, a vontade de conservação se transforma em vontade de potência.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p.8

O passado nos parece perdido nos subterrâneos do esquecimento. Ele permanece oculto até que, num acaso talvez, ele se acenda instantaneamente. Esse momento de possibilidade nos mostra que fragmentos do passado são mais do que resquícios de outrora, são fluxos que percorrem os caminhos temporais da memória e se instalam, 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 nos subterfúgios do passado. Eis umas das principais premissas para tentarmos entender a noção de tempo e memória em Proust.

A obra de Proust *Em busca do tempo perdido* é reconhecida pelas buscas e redescobertas de tempos perdidos, distantes e esquecidos. Para além de buscas voluntárias e involuntárias, trata-se de uma obra de reflexão sobre o tempo. É característico da temporalidade proustiana trazer à tona realidades soterradas nos subterfúgios do inconsciente e recriá-las no pensamento. O tempo, portanto, passa adquirir novas tonalidades diferentes daquelas calcadas num ciclo contínuo.

Jeanne Marie Gagnebin discute com acuidade sobre o quão trôpego é visualizar *Em busca do tempo perdido* como um romance permeado por reencontros felizes entre sensação presente e sensação passada. Segundo a autora, o que reverbera na obra de Proust é uma luta contra o *tempo* e contra a *morte* mediante a escrita. Para tanto, *morte* e *tempo* devem ser ditos e reconhecidos em toda a sua força de esquecimento.⁵³

Subjazem à obra de Proust considerações sobre as vilezas das memórias voluntárias que se esforçam, com determinação e consciência, para lembrar o passado e sobre as memórias involuntárias que, dada a sua espontaneidade, são capazes de promover naquele que lembra sensações faustosas ao tirar o véu de recordações passadas.

Segundo Jacy Seixas, tanto na filosofia de Bergson como na literatura proustiana, a memória voluntária, não obstante seja essencial à vida, é trivial e superficial, visto que sua dependência ao hábito, a torna, como pensa Bergson, uma “repetição passiva e mecânica”. Ainda nessa concepção, a memória voluntária não traz a lume o passado enquanto uma representação, mas o repete.⁵⁴ A respeito disso, escreve Proust:

⁵³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O rumor das distâncias atravessadas. In: *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed.34, 2006.

⁵⁴ Sobre essa discussão ver: SEIXAS, Jacy Alves de. 2ª reimpr. 2ªed. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: Bresciani, Stella; Naxara, Márcia. (Org.). *Memória e ressentimento* -

*Para mim 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 nossa memória pintava, como fazem os pintores, com cores sem verdade.*⁵⁵

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”.⁵⁶ Jacy Seixas discute que, ao contrário da memória voluntária, a involuntária não vem “preencher espaços em brancos” e tampouco se ancora no hábito.

Em Proust, o tempo vivenciado no outrora que a memória deseja recordar 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, eis o caráter inédito da temporalidade proustiana, pois trazer apenas algumas lembranças que estavam guardadas pelo esquecimento dá um novo sabor ao ato de relembrar. Aliás:

*O golpe de gênio de Proust está em não ter escrito ‘memórias’, mas, justamente, uma ‘busca’, uma busca das analogias e das semelhanças entre o passado e o presente. Proust não reencontra o passado em si – que talvez fosse bastante insosso –, mas a presença do passado no presente e o presente que já está lá, prefigurado no passado, ou seja, uma semelhança profunda, mais forte do que o tempo que passa e que se esvai sem que possamos segurá-lo. A tarefa do escritor não é, portanto, simplesmente relembrar os acontecimentos, mas, ‘subtraí-los às contingências do tempo em uma metáfora’.*⁵⁷

Benjamin tece, em poucas páginas, valiosas considerações sobre a obra de Proust. O filósofo alemão diz que Proust na obra *Em busca do tempo perdido* não pormenoriza uma vida como ela de fato foi, mas sim escreve a respeito de uma vida lembrada por quem a viveu. São recordações que vem à tona no acaso, não sendo, portanto, uma oca descrição enumerada do que passou.

indagações sobre uma questão sensível. 2ª reimpr. 2ªed.. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009, v. , p. 37-58

⁵⁵ PROUST, m; SEIXAS, Jacy Alves de. Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?. Projeto História (PUCSP)^{JCR}, São Paulo, v. 24, p. 43-63, 2002. P. 46. Tradução de J Seixas

⁵⁶ SEIXAS, Jacy Alves. Os tempos da memória: (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002. P47

⁵⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie, 1996. *Prefácio*. BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; v. 1)p.9

É justamente quando o personagem retorna a Balbec, cidade de sua infância, que, num instante, surgem em sua memória descontínuas reminiscências 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.*⁵⁸

Para Benjamin, o que importa, então, não é a rememoração de uma vida em si, mas sim o tecido de sua rememoração – “o trabalho de Penélope da reminiscência.”⁵⁹ No entanto, Benjamin considera que a memória involuntária de Proust pode estar mais próxima do esquecimento, pois as reminiscências se compõem por meio de uma união entre aquilo que é esquecido e o momento no qual é lembrado. Há, portanto, 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.*⁶⁰ É à noite, no momento dos sonhos, do aflorar do inconsciente, que, alegoricamente, o passado se apresenta.

Embora Benjamin cite alegoricamente Penélope para discutir Proust, é importante ressaltar que não há um senhor da memória em Proust, tendo em vista que as memórias são (re) atualizadas involuntariamente, ao sabor do acaso.⁶¹ Diferentemente, a memória benjaminiana, apesar de trabalhar com dimensões involuntárias, também opera com a dimensão voluntária, ao requestar um passado que *urge ser lembrado*.

⁵⁸ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido – à sombra das raparigas em flor*. Rio de Janeiro: Globo editora, 2006.p188

⁵⁹ Ver: BENJAMIN, Walter. A Imagem de Proust. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; v. 1)p.36

⁶⁰ Ver: BENJAMIN, Walter. A Imagem de Proust. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; v. 1)p.36

⁶¹ O acaso, diferentemente do que ocorre no pensamento de Bergson, é o desencadeador da memória em Proust. Sobre essa discussão, ver: SEIXAS, Jacy Alves de . Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: Bresciani, M.S; Brepohl, M.; Seixas, J.. (Org.). *Razão e paixão na política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, v. , p. 59-77.

Sob esse viés, Benjamin argumenta que os acontecimentos vividos carregam consigo a finitude, ao passo que os acontecimentos lembrados esmaecem limites, pois são considerados como um remate para tudo o que veio antes e o que virá depois. Nas palavras do filósofo: “as intermitências da ação são o mero reverso do continuum”.⁶² As recordações sobre o que passou são progressivas, enquanto as lembranças são saltitantes. Eis o método benjaminiano para pensar a memória, pois somente enquanto imagem que salta é que a relação entre passado e presente escapa da linearidade.

Benjamin se apropria⁶³, como um leitor sedento, da concepção proustiana de memória. “A imagem de Proust” é latente em Benjamin, mormente as considerações do escritor francês sobre as intempestividades e tempestividades que a memória é capaz de trazer de forma voluntária e involuntária.

A noção de memória em Proust aloca a confluência entre presente e passado no *instante*. Jacy Seixas, ao analisar a noção de tempo nesse escritor, mostra que é o *instante* que carrega a possibilidade de memória; uma memória fugidia, não obstante, eivada de múltiplas feições que os lapsos de lembranças são capazes de delinear. O instante, segundo a autora, é curto e fugaz, mas é capaz de “(re)atualizar” e “recriar” o outrora que estava escondido nos recônditos do esquecimento.⁶⁴ O instante é capaz de construir narrativas, portanto um continuum, daquilo que é descontinuo – a vida. O instante corresponde ao *tempo de agora benjaminiano*; todavia, em Benjamin o instante não se dá puramente ao acaso, pois é valorizado igualmente o exercício voluntário de retomada do passado. Benjamin aclama pela rememoração, nesse sentido, embora ela ocorra num rápido instante que fulgura, ela é atizada.

A memória em Proust não é um ato de “retornar” ao passado, mas sim de reencontrá-lo, recriá-lo e reatualizá-lo no presente. Segundo Jacy Alves de Seixas, a reatualização operada pela memória em Proust se dá num instante, cuja duração não perpassa um “relâmpago”. As reminiscências às quais Benjamin se refere têm, justamente, essa duração de um relâmpago.

Jacy Seixas expõe que a memória proustiana se contrapõe à noção de linearidade e continuidade, mas constrói um tempo prospectivo e projetivo. Os movimentos de

⁶² Ibidem. p.38

⁶³ Sobre a noção de apropriação. Ver: A história cultural – Entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1985.

⁶⁴ SEIXAS, Jacy Alves. Os tempos da memória: (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in) atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002.

memória em Proust conduzem a movimentos futuros. Nesse sentido, a memória opera uma retomada, “uma forma diferente de durar, um tempo que recomeça de novo”.⁶⁵

A memória proustiana produz encontros temporais desviados, dessemelhantes. Exemplo disso é o episódio do primeiro volume do livro em que o narrador vai narrando 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 ficam 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 *Madeleine*. O gosto desse bolinho lhe causa um “sobressalto”, pois o sabor lhe traz uma experiência parecida com 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.⁶⁶

Tal 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, a dar um tempo. Todavia, ele só pode ser percebido mediante o exercício, as atividades constantes que tornam o espírito mais flexível para acolher o acaso. O acaso, muitas das vezes, é recalcado, mas, segundo Deleuze, é a “única fonte de nossos conhecimentos necessários e verdadeiros: necessários não no sentido clássico de uma coerência por nós estabelecida, mas no sentido de que não podemos escapar a eles.”⁶⁷

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 profundidade; não sei o que é, mas aquilo sobe lentamente; experimento a resistência e ouço o rumor das distâncias atravessadas.*⁶⁸

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

⁶⁵ SEIXAS, Jacy Alves. Os tempos da memória: (des) continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história? *Proj. História*, São Paulo, (24), jun, 2002.

⁶⁶ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido* (v.1). No Caminho de Swann. São Paulo: Globo, 2006, 140.

⁶⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

⁶⁸ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido* (v.1). No Caminho de Swann. São Paulo: Globo, 2006, p.145.

infinitamente e que não devia ser da mesma natureza.”⁶⁹ Era de uma natureza outra, de tempos passados. 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”. Gagnebin soube vislumbrar com fecundidade esse episódio na obra:

*(...) o primeiro gole de chá, misturado ao sabor desse bolo bastante comum na França, produz uma impressão como que mágica na alma do narrador, há pouco ainda submersa pela melancolia e pela escuridão de uma triste tarde chuvosa. De repente, ele vê luz, sente calor, alegria, um prazer intenso o atravessa cuja causa ele ignora. Percebe, então, depois de um longo esforço de atenção espiritual, que a “Madeleine” ressuscitou uma lembrança, esquecida no fundo da memória: o sabor do mesmo bolinho misturado ao chá que tomava enquanto criança, na casa de veraneio de sua família, aos Domingos, quando ia cumprimentar sua tia-avó, a tante Léonie.*⁷⁰

O romance não termina no momento de reconhecimento da lembrança e do nevrálgico sentimento por ela despertado. Como Ricouer nos ajuda a pensar, 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 somente um romance de buscas, mas de reencontros calcados na relação entre o lembrar e o esquecer, da presença e da ausência, do estabelecimento do tempo e da morte.

O ato de buscar tempos e redescobri-los traz um ensinamento: *pode a arte ser a verdadeira vida*. 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 tornam-se quase irreconhecíveis no presente. O tempo mostra, portanto, outra dimensão: o ato de deteriorar corpos, demonstrando a decadência diante daquilo que se passou. Os seus amigos são vislumbrados como fantoches, isto é, são bonecos que expressam a dimensão de deterioramento que o tempo provoca.

Bonecos, sim, mas bonecos que, para identificá-los com aqueles que tínhamos conhecido, teríamos que ler em vários planos ao mesmo tempo, situados por trás deles e que lhes outorgava profundidade e

⁶⁹ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de swann*. São Paulo: Editora Globo, p. 156

⁷⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p145

*obrigavam a um trabalho mental diante daqueles fantoches, pois, teríamos que mirá-los, simultaneamente com os olhos e com a memória. Bonecos submersos nas cores imateriais dos anos, bonecos que exteriorizavam o Tempo, o Tempo que habitualmente não é visível e que, para manifestar-se, busca corpos e, ali onde os encontra, os captura para projetar neles sua lanterna mágica.*⁷¹

Os bonecos não são somente uma alegoria do tempo que se 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 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, da passagem de um ato para o outro, como o bebê se transforma em adolescente e o homem maduro se projeta para o túmulo*⁷²

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, uma 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.”⁷³

Percebe-se, então, que a temporalidade proustiana é mais complexa do que se pensa ser, haja vista que ela é eivada de múltiplas facetas. Há na obra de Proust uma reflexão sobre vida e 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 para o personagem novas:

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

⁷¹ PROUST, M; Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.279.

⁷² PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de swann*. São Paulo: Editora Globo, p. 281

⁷³ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de swann*. São Paulo: Editora Globo, p. 367.

*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”.*⁷⁴

Essa dimensão violenta do tempo reverbera no pensamento benjaminiano, pois o tempo calcado no envelhecimento – o tempo cronológico, *Chronos* – causa certo “mal-estar” ao trazer as marcas de um passado que já foi. O passado já aconteceu, não obstante, alguns desejos foram irrealizados no outrora – o passado é, portanto, sempre inacabado.

Sob essa perspectiva, tanto Benjamin 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, pois as reminiscências adquirem novas tonalidades – portanto, 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 crítico de interromper o tempo linear tão afeito às causalidades históricas, de um tempo cujas expressões são as marcas que se materializam, traz a lume uma nova forma de pensar o tempo. A memória aqui não tem uma dimensão utópica, no sentido de retomar “imagens ideais”, mas utópica no sentido de trazer imagens “corrosivas”, violentas que abalam as normalidades históricas preestabelecidas. Como percebe Hannah Arendt, numa modernidade avessa à palavra comum, devemos nos transformar em “pescadores de pérolas”, pois assim seremos capazes de mergulhar num outrora, dele trazer “pérolas” para o agora e transformar esses “insólitos tesouros” num outro porvir. Encerremos com as palavras arendtianas:

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 extrair 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

⁷⁴ PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de swann*. São Paulo: Editora Globo, p. 377. V.1

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 uma dia virá buscá-las para as devolver ao mundo dos vivos – como “fragmentos de pensamento”, como “insólitos tesouros”, e talvez como imperecíveis Urphänomene.⁷⁵

⁷⁵ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991. P.238

Capítulo II

A erosão do telos: a utopia nômade em Walter Benjamin

L'Invitation au Voyage
Mon enfant, ma soeur,
Songe à la douceur
D'aller là-bas vivre ensemble!
Aimer à loisir
Aimer et mourir
Au pays qui te ressemble!
Le soleils mouillés
De ces ciels brouillés
Pour mon esprit ont les charmes
Si mystérieux
De tes traîtres yeux,
Brillant à travers leurs larmes.
(BAUDELAIRE, 2004)

Nesse poema, Baudelaire exprime a ânsia de um poeta vagante por outro lugar. A felicidade se instala no “lugar outro” repleto de mistérios e encantos. Desejar o encanto em mundos de desencanto: eis a angustiante aspiração dos homens (modernos?). Tempos sombrios, tempos de catástrofes, acedia e resignação permeiam épocas histórias e, por conseguinte, se entremeiam nas subjetividades humanas. A paixão pelo mundo nos é dada como algo distante, como se não nos restassem possibilidades a não ser uma normalidade pesada.

Os sonhos, o divino, o profano, o inumano e os desejos são soterrados pela história – aliás, por uma tradição historiográfica logocêntrica, insensível aos ritmos avessos ao coro do logos - por serem considerados domínios do irracional. Entretanto, invocamos aqui essa dita irracionalidade, no fito de percebermos a sua potencial radicalidade. Radicalidade essa que em Benjamin se configura como uma memória utópica. Todavia, utopia não tem aqui o sentido do projeto racionalizado de um sonho impossível e inalcançável. Trata-se de uma utopia que pincela sonhos com a imaginação para irromper a destruição de uma ordem de catástrofes inscrita no agora e no outrora.

O conceito de Utopia como algo impossível aparece no Renascimento. Vejamos, com vagar, como o conceito foi pensado nesse momento histórico. O mundo está renascendo, já diziam os humanistas, e novos homens vão brotando desse renascimento o que faz surgir novos ideais filosóficos, estéticos e políticos. O humanismo não tem enquanto feição somente o apreço pela novidade, mas também pela curiosidade. Esses

homens 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.⁷⁶ Ora, é o próprio hermetismo que fornece os ensinamentos que são apropriados pela “nova ciência”, dentre eles, a idéia de que “o saber não é apenas contemplação da verdade, mas é também potência, domínio sobre a natureza”⁷⁷. 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 sábios; em contrapartida, a ciência moderna quer escancarar esse saber e mostrar a toda humanidade sua potência.

A “nova ciência” cristaliza uma idéia de progresso que concebe o saber científico como acumulativo, cujo processo não é completo, é infinito. Agrega-se a essa idéia uma plástica sensação que passou a permear os modernos: a de que o presente é limitado, insuficiente. Tempos vindouros, apazíveis, 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.

Percebe-se, portanto, que a história da idéia 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.

Emergem desse berço as utopias de Thomas Morus e Campanella. Desgostosos em relação ao seu presente, ambos os autores deitaram à página a idealização de um lugar outro. Esse *lugar outro* é vislumbrado pelos autores como impossível de ser alcançado, não obstante, ele forneça aprendizagens que explicitam a necessidade de mudança no presente para se construir um futuro diferente – aqui a idéia de presente e futuro está permeada por uma noção de progresso.

Na obra *A Utopia*, Thomas Morus (1478-1535) parte da palavra latina *nusquam* – nenhum lugar – para cunhar o conceito *utopia*. Morus faz uma bricolagem entre o prefixo de negação *ou* e o sufixo *topos*, formando o termo *utopia*. Nessa concepção, o conceito adquire uma dimensão de “não-lugar”, isto é, aquilo que não existe. Segundo

⁷⁶ YATES, Francis. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1990.

⁷⁷ ROSSI, Paolo. *Naufraágios sem espectador: a idéia de progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

Carlos Lima, a utopia em Morus adquire uma dimensão de discurso literário – “a linguagem se estabelece como uma mediação entre o nome e a coisa.”⁷⁸

Essa narrativa fabulosa é contada por Rafael Hitlodeu⁷⁹ - personagem que Morus conheceu por meio de seu amigo Pedro Gil -, que diz ter navegado como Ulisses e diz ter sido companheiro de viagens de Vespúcio. Hitlodeu é, de certa forma, o alter ego de Morus: descreve narrativas que condizem com as idéias do próprio escritor. Na primeira parte da obra, Morus relata como conheceu Hitlodeu; sendo que esse expõe um discurso crítico a respeito dos costumes das nações européias. No fim dessa primeira parte, Hitlodeu expõe uma das formas de sanar esses excessos:

*Eis o que invencivelmente me persuade que o único meio de distribuir os bens com igualdade e justiça, e de fazer a felicidade do gênero humano, é a abolição da propriedade. Enquanto o direito de propriedade for o fundamento do edifício social, a classe mais numerosa e mais estimável não terá por quinhão senão miséria, tormentos e desesperos.*⁸⁰

Na segunda parte da obra, Hitlodeu vai relatar acerca da ilha de *Utopia*. A princípio, a ilha de Utopia é uma não-ilha e chama-se Abraxa. Utopus ao assumir o poder corta o istmo, tornando-a uma ilha denominada *Utopia*. A capital da Utopia é Amaurota, que do grego *amaurós* significa miragem. O rio de Utopia chama-se Anindra, cujo significado é sem água. O príncipe chama-se Ademo, isto é, sem povo. Percebe-se, portanto, que o que caracteriza a ilha é a não existência, a fábula.

Em *Utopia* não há distinções entre os habitantes, as propriedades são distribuídas de forma igualitária. A jornada de trabalho dura seis horas – e não pode ser mais, tampouco menos -, no restante do tempo os habitantes devem estudar ou praticar outros ofícios. Aqueles que transgridem as leis são obrigados a utilizar argolas e correntes, feitas de ouro, que os aprisionam – a aura do ouro simboliza riqueza fora da Utopia e sinônimo de vergonha internamente.

A cidade do sol de Tommaso Campanella (nascimento-morete) tem várias semelhanças com a *Utopia* de Morus. Há uma distribuição igualitária das riquezas – a plutocracia sendo inadmissível -, sendo tal distribuição levada a cabo pelos magistrados. Na cidade, não somente as propriedades são coletivizadas, mas também as mulheres e

⁷⁸ LIMA, Carlos. O novo paradigma utópico em Thomas Morus e Thomas Münzer. In: *Genealogia dialética da utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

⁷⁹ Segundo Carlos Lima, o sobrenome Hitlodeu significa em grego “mestre em frivolidades e em conversas”.

⁸⁰ MORUS, Thomas. *A Utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. P.204

os filhos. Os habitantes podem trabalhar no máximo quatro horas, de modo que o restante do tempo seja dedicado aos estudos: artes mecânicas, astrologia, ciências metafísicas e teológicas. É latente na *Cidade do Sol* o conhecimento técnico e especulativo de seus povos.

*Ah! Se você soubesse, diz o almirante genovês, quantas coisas aprenderam da astrologia e também dos nossos profetas acerca do século vindouro! Dizem eles que, em nossos dias, num período de cem anos, acontecem mais fatos dignos de história do que nos quatro mil anos do mundo anterior, e que maior número de livros foram publicados neste último século do que nos cinqüenta passados.*⁸¹

A despeito do importante papel da ciência, a cidade é constituída por elementos mágicos e herméticos. É construída e inscrita com símbolos no intuito de apreender as influências dos astros, nesse sentido, a astrologia e a numerologia dão o tom peculiar à cidade. O supremo zelador da cidade é um sacerdote e metafísico que tem autoridade absoluta. O sacerdote tem três ministros: *Potência* – que trata dos assuntos militares –, *Sapiência* – cuja tarefa é cuidar das artes, das ciências, dos magistrados e das escolas – e, por último, o *Amor* que regula a geração, a alimentação e o vestuário.

Tanto em *Utopia* quanto na *Cidade do Sol* a igualdade é soberana, contudo, trata-se de um projeto demasiadamente racional calcado em regulamentos que padronizam os sujeitos. São *utopias* que não abrem espaço para as subjetividades, avessas ao uníssono, ao uniforme e ao padrão. O pulsar das subjetividades prefere o turbilhão do múltiplo e do imprevisível à ordem do “sempre-igual”, da homogeneidade. Ambas as obras partem de um desgosto em relação ao presente e projetam outro lugar – impossível de ser alcançado – baseado na razão. O conceito de utopia, nessa concepção, não é nômade, ela não vagueia. Tais concepções cristalizam o conceito de utopia como uma noção que visa o inalcançável; o sonho impossível.

Descongelemos esse conceito de utopia que adquiriu desvios de seu étimo inicial, significando *lugar nenhum*. Carlos Lima (2008) ao traçar a *genealogia da utopia* apresenta-nos sua etimologia inicial. Ou tem a idéia de negação, enquanto *topos* significa lugar, portanto, *outopos/utopia* significa a negação (*ou*) de um determinado lugar (*topos*) e não *lugar nenhum* como sugeria a tradição renascentista.

Se considerarmos a *utopia* como a *negação* de um determinado *topos*, podemos pensá-la enquanto um desejo de dissipar algo, pois ela parte de um *topos* e nega-o, ao

⁸¹ CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P.272

negá-lo ela busca um novo *topos* – no entanto, esse *topos* é (in)conclusivo. Nesta não-conclusão aloca-se o que Lima chama de *razão nômade da utopia*, pois:

*(...) podemos enunciar que utopia [outopos] vem a ser a negação do lugar, o lugar da negação: lugar-outro, clinâmen, desvio, cruzamento, descaminho, encruzilhada, excêntrico. O que funda a utopia é o logos selvagem, a razão bárbara, o logos esquerdo, o logos descontínuo, o logos da transversalidade, o logos excêntrico.*⁸²

Sob essa perspectiva, a utopia se configura como “arqueologia do amanhã”. Ela busca instaurar a revolta, a destruição, a insurreição de uma determinada ordem e lugar no ensejo de se alcançar um novo lugar – eis aqui o aspecto nômade da utopia. Se pensarmos na utopia como parte da “filosofia do amanhã”, compreende-se que viceja nela reflexões sobre os tempos vindouros, não numa relação contínua, mas como algo que salta descontinuamente.

Imbuídos dessas considerações, percebemos que a concepção de memória em Walter Benjamin está pincelada pelas cores da utopia ao reiterar a dissimétrica relação entre outrora, agora e porvir. Este filósofo, imerso numa atmosfera de desgosto, demonstrou um olhar melancólico frente ao passado que aclamava por tempos vindouros. Reluz-se de sua compreensão filosófica da história a necessidade de olhar o passado como uma imagem que salta, visualiza-se igualmente o desejo por um tempo vindouro – tempo esse desconhecido e aberto, não obstante, esfumado pela esperança.

Benjamin parte da negação de determinados *topos*: o tempo linear e progressista, as catástrofes históricas⁸³ e a dimensão infernal da modernidade. Urgia, portanto, uma reflexão acerca da própria história a fim de construir um novo conceito que rompesse com esse *topos* determinado no intuito de ensinar outro *topos*. O conceito de história proposto por Benjamin tem várias dimensões: almeja diluir a teologia no espaço da história; entrecruza a teoria literária com a teoria da história e é permeado de memórias descontínuas, fugazes, mas capazes de despertar esperanças adormecidas do passado.

Diversos escritos benjaminianos estão lastreados por essas dimensões, entretanto, são as teses *Sobre o conceito de história* que sintetizam de forma notória esse prisma utópico. Como observa Jeanne Marie Gagnebin: “as teses (...) não são apenas uma especulação sobre o devir histórico ‘enquanto tal’, mas uma reflexão crítica

⁸² LIMA, Carlos. *Genealogia dialética da utopia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

⁸³ Dentre as catástrofes históricas: a ascensão do nazismo na Alemanha, o Estado totalitário criado por Stálin e o pacto de não-agressão que Stálin fez com Hitler.

sobre nosso discurso a respeito da história (das histórias), discurso esse inseparável de certa prática.”⁸⁴

A utopia que lateja no pensamento benjaminiano não é calcada numa dimensão do progresso, ela é, justamente, o contrário: pois pensar em tempos vindouros significa articular passado e presente. Articular o passado significa apreender reminiscências passadas que brilham no escuro do presente – se poucos conseguem vislumbrar o escuro do presente, poucos conseguem visualizar o “facho de trevas” (Agamben), a imagem que salta, pois como as estrelas ele está oculto, e revela-se, no escuro.

Lobrigar no seu próprio tempo o escuro – eis a dimensão “contemporânea” e utópica da memória benjaminiana. As considerações de Agamben nos permite entender o que é esse escuro ao recorrer à neurofisiologia da visão para mostrar que o escuro não é, simplesmente, a ausência de luz, mas o resultado da atividade de um produto da nossa retina – *as off-cells*⁸⁵. Perceber o escuro, não é, segundo Agamben, uma forma de resignação e inércia, mas é uma habilidade de conseguir neutralizar as luzes que provêm de uma época para desvendar as suas trevas. O escuro, então, é entremeado às luzes. O escuro, para o contemporâneo, é algo que lhe concerne, nas palavras de Agamben: “Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo.”⁸⁶

Num universo repleto de galáxias e corpos luminosos – como as estrelas – há o escuro. Baseado na astrofísica, Agamben observa que as galáxias se distanciam de nós de modo que sua luz não nos alcança. O escuro que somos capazes de observar é uma luz que viaja velocíssima até nós, mas que não nos chega. O contemporâneo, porém, tem a capacidade de perceber essa luz ao procurá-la no escuro do presente. Ser contemporâneo é “ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar”.⁸⁷ 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, e por conseguinte sua concepção de memória, não estão inseridos na linearidade, mas dentro dentro daquele átimo no qual lateja a irrupção de outro *porvir*.

⁸⁴ GAGNEBIN, Jeanne. Prefácio. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p 7.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009. p.64

⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009. p.65.

A utopia nômade se instala nas falsas utopias que cegam a humanidade com suas supostas luzes. A propósito:

E essa urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um 'muito cedo' que é, também, um 'muito tarde', de um 'já' que é, também, um 'ainda não'. E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós.⁸⁸

A dimensão utópica da memória benjaminiana se inscreve, exatamente, nesse anacronismo. Se o presente está permeado por um “muito cedo”, a rememoração mostra um “muito tarde”, lembrando-nos que algo urge no agora. Acrescenta a isso, 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 luz não pode nos alcançar, não obstante, pode ser apreendida, velozmente, de forma distante, pelo contemporâneo.

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 desomogeneidade. Agamben reflete que mediante a interpolação do presente na homogeneidade 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 quebra “o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações”.⁸⁹ A respeito disso, Agamben considera o tempo messiânico como *contemporâneo*, ele é o “ser” contemporâneo ao Messias que se inscreve no “tempo de agora”. Tempo esse cronologicamente indeterminado, mas que tem a capacidade de colocar em relação consigo o instante do passado e transformá-lo. Evoquemos o próprio Agamben:

(...) 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 'citá-la' segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder.⁹⁰

Ler de modo inédito a história: pensá-la em suas fraturas de outrora, em suas trevas de agora e em suas possibilidades do amanhã. Não seria a memória – e por

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009. p.72

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009. p.71

⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009. p.72

desdobramento o esquecimento – para Benjamin uma “utopia” que interpola o(s) tempo(s)? Na utopia benjaminiana, o escuro do presente, pensado por Agamben, projeta suas sombras no outrora no desejo de que esse tempo responda às trevas do agora. A exigência à qual aclama Benjamin é a de não ser “contemporâneo” apenas com o nosso tempo, mas também com o tempo passado.

Benjamin – contemporâneo no sentido que lhe atribui Agamben – propõe uma temporalidade que almeja arrancar reminiscências das fraturas do passado e trazê-las para o escuro do presente. As reminiscências se portam como faíscas – eivadas de brilho – que podem provocar um possível “incêndio” – a irrupção. Tal incêndio é a negação utópica de um determinado lugar, um presente fraturado. É no escuro do presente que é possível visualizar distantes estrelas cintilantes.

A noção de memória benjaminiana carrega por si só uma dimensão utópica, pois a relação entre o lembrar e o esquecer permite uma reflexão sobre o que virá. Segundo Jacy Seixas, a operação da memória aponta para os “lugares de realização histórica.”⁹¹ Com a retomada da memória, o futuro passa a ser realocado, manifestando sua grande insistência de esperança, não como um sentimento de passividade, mas de manifestação ética e política.

Rememorar não significa trazer a lume tão somente aquilo de que se lembra voluntariamente, mas trazer, justamente, o recalcado, o esquecido, as fissuras, isto é, o “escuro” ao qual alude Agamben. 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 alcançada, mas possível de ser vislumbrada pela estirpe rara dos contemporâneos. Assim, é possível perceber que o contemporâneo é um esperançoso, pois articula a paixão do possível e do impossível. Somente o contemporâneo consegue se “afastar” das supostas luzes – a razão – que cegam a humanidade e visualizar o escuro que carrega em si o brilho de outras possibilidades – a esperança.

Nietzsche – outro importante autor que informa a colcha de retalhos que é a memória em Benjamin – reflete que à história apraz trazer momentos necessários do passado que sejam de relevância tanto para o presente quanto para um possível tempo vindouro. Esse filósofo alemão esmiúça sobre um tempo intempestivo no qual o

⁹¹ SEIXAS, Jacy Alves. 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, 2001, p. 55

empenho por um tempo vindouro ocorre tendo em vista uma articulação do passado com o presente. Fiquemos com suas próprias palavras: “... que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro.”⁹²

A rememoração, portanto, não diz respeito somente ao passado, mas, sobretudo, ao presente, pois não se trata tão somente de lembrar o passado, mas agir sobre o presente. “A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente”.⁹³

O passado requesta a sua redenção que sobrevém mediante a rememoração realizada pela humanidade afligida. Percebe-se aqui a *utopia* que lateja no conceito de redenção, visto que a partir do olhar para o passado (rememoração) é possível trazê-lo 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.*⁹⁴

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 (*ou*) a conjuntura do agora, alimentando o desejo – mesmo que talvez impossível – por outro lugar (*topos*); é a utopia nômade que reverbera no desespero, mostrando sua paixão pelo mundo.

Em *Sobre o conceito de história*, Benjamin usa a figura do cronista para ilustrar a necessidade de que nenhum fragmento do passado seja dado como perdido para a história, haja vista que à humanidade redimida compete o passado em sua inteireza.

⁹²NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003. .p. 7.

⁹³GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p.55

⁹⁴ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*.1983 p230

Cada instante vivido pela humanidade redimida torna-se uma “citation à l’ordre du jour – dia que é justamente, o do Juízo Final.”⁹⁵ A respeito dessa tese, Michael Löwy cita Irving Wohlfarth para mostrar que o cronista antecipa o Juízo Final, pois nele não há qualquer discriminação. A redenção, nesse sentido aqui exposto, é uma apocatástase, pois todos os instantes e toda a humanidade serão salvos e “citados na ordem do dia”.

Apokatastasis- termo grego de significados variados, dependendo do âmbito (religioso ou filosófico) em que é usado. Literalmente significa “volta ao estado originário”, “reintegração”. Na doutrina estóica, equivalente 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 purificador e passageiro. A doutrina foi posteriormente considerada herética.⁹⁶

Na tradição judaica messiânica, a *redenção* pode ser o cumprimento de *Tikkon*. Trata-se de um conceito hebraico que, para os cabalistas,⁹⁷ 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.”⁹⁸ O *Tikkon* almeja restabelecer uma determinada ordem cósmica prevista pela providência divina mediante a redenção messiânica.⁹⁹ O *Tikkon* relaciona-se, portanto, com a concepção de *apocatástase*.

A noção de redenção em Benjamin não tem somente uma dimensão coletiva, mas também individual. Na redenção individual a felicidade pessoal pressupõe a

⁹⁵ 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

⁹⁶ Definição retirada do livro: GIORGIO, Agamben. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p.83

⁹⁷ Cabalistas – Termo originado de “cabala” (kabbalah, qabbala, cabbala, cabbalah, kabala, kabalalah, kabbala), sistema religioso-filosófico que investiga a natureza divina. Kabbalah é uma palavra de origem hebraica que significa recepção. 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.

⁹⁸ Retirados do livro do Löwy tese 3

⁹⁹ 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. Correspondência. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993, p. 43.

redenção de seu próprio passado.¹⁰⁰ E aqui Benjamin aproxima-se de Proust, pois a memória pode trazer a possibilidade de realizar algo que poderia ter sido diferente no passado, no entanto não o foi, cabendo a possibilidade de modificar algo após o instante que fulgurou a lembrança de algo. O ato de lembrar espontaneamente traz essa possibilidade de querer um algo no porvir que não fora realizado no outrora.

Neste sentido, Benjamin aproxima-se também das considerações de Franz Rosenzweig no livro *A estrela da redenção*. Em tal obra, Rosenzweig expõe sobre um tempo messiânico que se opõe ao tempo do progresso. Discute, então, a idéia judaica de que cada instante deve estar pronto a recolher a plenitude da eternidade¹⁰¹. Frase que tem grande aproximação com a frase de Benjamin: “cada segundo era a porta estreita pela qual poderia penetrar o Messias”. Percebe-se um aspecto nessas duas reflexões: o tempo messiânico pode se concretizar num instante qualquer. É o instante das possibilidades do porvir. Consideremos, com vagar, 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.*¹⁰²

No pensamento benjaminiano o futuro 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, pois sempre se espera pelo inevitável; não se trata de um futuro conhecido, mas desconhecido, futuro que escapa à vontade que, em termos proustianos, ocorre no acaso. Ao contrário disso, 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 utópica possibilidade de chegada do Messias. Utópica

¹⁰⁰ Não iremos desenvolver nesse trabalho a concepção de redenção individual, haja vista que desperdiçaríamos muito tempo relacionando-a com a noção de perdão.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² LÖWY, Michael. Apêndice B. In: *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007 p.142

porque o Messias não vem para redimir somente as gerações presentes, mas, igualmente, as de outrora.

Não se trata, somente, de esperar por um Messias, pois aquilo que se almeja deve ser antecipado no instante da memória, trata-se de fazer com que o Messias chegue antes do seu tempo, pois, caso contrário, o futuro não é porvir, mas é um prolongamento do passado. A memória, portanto, carrega consigo o imprevisível e tal imprevisibilidade não é um sentimento de resignação, mas é a demonstração de que urge a necessidade de se construir outro amanhã baseado na destruição das catástrofes do hoje.

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. Para Gagnebin a redenção livra, porque destrói e não porque conserva. Nesse sentido, o caráter utópico está justamente conectado com uma dimensão destruidora e aniquiladora. A memória rememorada traz ao presente esperanças irrealizadas de outrora, aquilo que não foi ou que foi e 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 considerações de Jeanne Marie Gagnebin nos ajudam a pensar que as considerações 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.¹⁰³ Nesse sentido, a dimensão destruidora age para preservar a possibilidade de salvação. Para aprofundarmos nessas proposições, citemos um trecho do *Fragmento Teológico-Político*, texto pouco lido de Walter Benjamin:

O próprio Messias, apenas ele, é que perfaz todo o advir histórico, no sentido que só ele liberta, cumpre, leva ao cabo a sua relação com o próprio messiânico. Eis por que nada de histórico pode, por vontade própria e por si mesmo, querer se referir ao messiânico. Eis por que o Reino de Deus não é o telos da dinâmica histórica; ele não pode ser posto como meta. Visto historicamente, ele não é meta, mas fim. Eis por que a ordem do profano não pode se edificar segundo o pensamento do Reino de Deus, eis por que a teocracia não tem nenhum sentido político, mas tão-somente um sentido religioso. Ter negado com toda a intensidade possível a significação política da teocracia é o grande mérito de “O Espírito da utopia” de Bloch.¹⁰⁴

¹⁰³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin*. Estud. av. vol.13 no.37 São Paulo Sept./Dec. 1999

¹⁰⁴ BENJAMIN, W. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin*. Estud. av. vol.13 no.37 São Paulo Sept./Dec. 1999

Na concepção exposta no trecho, o *Reino de Deus* é consagração utópica de um novo lugar (lugar que não é estático e, portanto, é nômade). A ordem das metas, a dimensão teleológica, o vir-a-ser profano, é substituída por uma irrupção. No entanto, aparentemente, esse trecho nos apresenta uma contradição: o 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 teológico, é uma relação de forças opostas, pois não há uma concordância preestabelecida. No dizeres 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.

As análises de Michael Löwy tentam conciliar convicções políticas – localizadas no campo político da esquerda marxista - com convicções religiosas; óbvio que religião e política não raro se imiscuem, no entanto, a teologia presente na obra benjaminiana não é a resposta dada às aspirações da esquerda. Por outro lado, as análises feitas por Löwy no livro *Redenção e Utopia* têm grande mérito, principalmente porque nos permitem entender a repercussão do judaísmo na Europa Central, porém, analisam a utopia enquanto um dimensão romântica e revolucionária. Nas palavras de Löwy: “a correspondência” da tradição judaica “com as utopias revolucionárias se relaciona tanto ao caráter absoluto e radical da transformação quanto ao conteúdo mesmo do mundo novo (ou restaurado).”¹⁰⁵ A utopia, na concepção de Löwy, tem também uma dimensão de restituição às origens – que seria a volta a um passado pré-capitalista. A interpretação marxista da obra benjaminiana levada a cabo por Löwy comete alguns exageros, sobretudo ao soterrar os fortes laços que ligam Benjamin a Nietzsche e a Proust e ao superestimar os frouxos laços que ligam Benjamin a Marx. Löwy, o exegeta marxista, escarafunchou os ensaios benjaminianos em busca de um Messias comunista – algo disparatado para Benjamin.

Nas discussões aqui feitas, procuramos pensar a utopia como algo que interrompe e irrompe. É uma memória utópica que interrompe um tempo linear e vazio, mas que irrompe um “tempo messiânico” que se lança numa história aberta. A história

¹⁰⁵ LÖWY, Michael. Messianismo judaico e utopia libertária: das “Correspondências” à “*attractio electiva*”. In: *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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.

Numa carta a Benjamin de 16 de março de 1937, Horkheimer critica uma concepção idealista de uma história “inacabada”: “A injustiça do passado está consumada e acabada. Os assassinados foram realmente assassinados... Se levarmos a sério o não fechamento da história, teremos de acreditar no Juízo Final...”¹⁰⁶ Apesar da importância que Benjamin atribuiu à carta, ele demonstrou uma postura diferente em relação a do amigo. Benjamin atribui uma qualidade redentora à memória, pois a rememoração “torna acabado” o sofrimento dado enquanto definitivo no outrora. “Trata-se da teologia; mas, na rememoração, 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.”¹⁰⁷

Nem mesmo as análises frankfurtianas que, por vezes, se mostraram tão ásperas e cristalizadas deixaram de se render a uma concepção de história redentora. Sobre isso, apresentamos aqui o novo olhar de Horkheimer em relação a uma história aberta:

*Quando se está no mais baixo degrau, exposto a uma eternidade de tormentos que vos infligem outros seres humanos, alimenta-se como um sonho de libertação o pensamento de que virá um ser, que se manterá em plena luz e vos fará chegar à verdade e à justiça. Vós não tendes a necessidade de que isso se produza durante vossa vida, nem durante a vida daqueles que vos torturam até a morte, mas um dia, qualquer que seja ele, tudo será reparado. (...) É doloroso ser desconhecido e morrer na obscuridade. Clarear essa obscuridade, essa é a honra da pesquisa histórica.*¹⁰⁸

1.1. Entre o hino e a elegia: 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 entoia 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.

¹⁰⁶ 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.95

¹⁰⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte; Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP, 2006. P. 505.

¹⁰⁸ HORKHEIMER; LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p.65

-E para onde vão?
 - Para onde foram criados.
 - E de onde foram criados?
 - Do rio do fogo.
 -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.
 (COHEN, II Talmud).

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 supercificialidade de seu interesse pelo marxismo;¹⁰⁹ 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.*”¹¹⁰ Para a autora, 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 costumamos chamar de história, uma cesura imperceptível mas que transforma esse *continuum* histórico, tão ocupado a se perpetuar a si mesmo”¹¹¹.

¹⁰⁹“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.

¹¹⁰ 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

¹¹¹ Ibidem. P.124

Os anjos evocam uma história feita de espasmos e sobressaltos que surgem, instantaneamente, no presente como uma imagem de um instante soterrado. É a união entre o jubilatório 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”. Coloco a tese aqui na íntegra:

*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.*¹¹²

O olhar do anjo está paralisado no outrora, 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 não é possível, haja vista que a tempestade impede que suas asas voem para trás, impelindo-as para frente, para o futuro. A tempestade aqui se chama progresso, e o futuro aqui é um tempo teleologicamente direcionado.

Esse anjo é paradoxal, pois tem um olhar desatinado e demonstra certa impotência. Tendo como baluarte os comentários muito esclarecedores de Gagnebin, podemos considerar que o anjo é atrelado ao passado porque não consegue virar e vislumbrar outra coisa. O desespero em relação ao passado impede a possibilidade de transformar algo no presente. Dito de maneira profana, quando os homens se resignam aos caminhos da infelicidade, quando ficam submetidos a uma “necessidade” cunhada

¹¹² BENJAMIN, W; LÖWY, Michael. Tese IX. In: Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’. São Paulo: Boitempo, 2007 p 87.

enquanto progresso é que eles sentem não poder agir sobre o presente – sentimento que lembra a acedia presente nos historicistas.

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 Angedilhaus 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’”.*¹¹³

Trata-se de uma felicidade vinculada àquilo que não existiu, são as esperanças irrealizadas no outrora – eis a dimensão melancólica, isto é, desejar rememorar um passado que poderia ser diferente. Susana Kampff Lages considera que há uma fixidez na face do anjo que corresponde à uma paralisação psíquica identificada como melancolia, no entanto, essa fixidez do olhar pode ser interpretada como a expressão da visão da “verdadeira imagem do passado” que se revela no instante benjaminiano.¹¹⁴ Em vista disso, ao mesmo tempo em que o anjo representa a paralisia oriunda de uma melancolia, ele também representa a potencialidade de outro tempo.

O Anjo, portanto, tem um profano potencial que consideramos utópico: ele demonstra melancolicamente a necessidade de irromper um outro tempo no agora. Ora, se o Anjo olha para o passado e não pode se dirigir até ele, já que suas asas estão paralisadas e ele está sendo 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.

Olgária Matos também traz significativas contribuições sobre o anjo ao considerar que permeia nessa figura mística relações entre o “humano e inumano, o efêmero e o eterno, a história e o messianismo”. O anjo representa o transcendental e traz o inumano para a história. Segundo a autora, o anjo de Benjamin é também o de Baudelaire, o de Klee e o de Rilke; e todos esses anjos são responsáveis pela transcendência daquilo que é dotado de sentido.

¹¹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005. P.124

¹¹⁴ 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.

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. 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”.¹¹⁵ A melancolia de Benjamin é criadora de alegorias eivadas de sentidos que salientam a beleza que há naquilo que se esvai a partir do momento no qual a memória resgata o tempo de outrora. O Anjo, então, apesar de ter seus olhos voltados para os destroços do passado e ser impelido pelo progresso, requebra tempos vindouros mediante a irrupção do caos e da destruição. Aliás:

*Nas interferências, nas cesuras do contínuo histórico, ali onde o tempo pára e onde retomamos fôlego, ali também, de repente, sopra um vento fresco, aquele no qual o Deus bíblico gostava de se manifestar aos profetas, aquele que lembra aos homens a possibilidade e a urgência da felicidade.*¹¹⁶

Apesar do aparente pessimismo que assombra a figura do anjo, ele traz um ensinamento utópico aos homens: é preciso desconfiar da acomodação. Tal desconfiança deve brotar do e no agora, pois é a partir da negação do *topos* no presente que imagens rememoradas saltam do outrora para o agora, possibilitando um enigmático porvir. Nas belíssimas palavras de Benjamin:

*Pessimismo em todos os planos. Sim, certamente e totalmente. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos.*¹¹⁷

Os olhares dos anjos benjaminianos se aproximam dos olhares dos poetas – sobretudo os de Baudelaire –, pois esses vislumbam 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 instalam na multidão. O poema de Osip Mandel'stam de 1923, o qual

¹¹⁵ KONDER, Leandro. Introdução. In: *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988. p 11.

¹¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005. P.127

¹¹⁷ BENJAMIN, W; LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p.25

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.¹¹⁸*

O poema alude a relação entre o poeta e o seu tempo, nos dizeres de Agamben, o poema 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 dois tempos específicos, mas, sobretudo, o tempo de vida do indivíduo¹¹⁹ 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.

¹¹⁸ OSIP Mandel'stam; AGAMBEN, Giorgio. O que é contemporâneo? In: *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

¹¹⁹ O autor lembra-nos 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.

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.

Reflexões inacabadas – Amar o (im)possível.

Num mundo no qual tudo parece curvar-se às normalidades históricas, no qual tudo parece inevitável, Giorgio Agamben nos mostra a possibilidade de profanar. 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 nossos esconderijos os nossos desejos são apenas imagens – “*o que é inconfessável no desejo é a imagem que dele fizemos.*”¹²⁰ Nessa concepção do filósofo italiano, é custoso 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. Nas belas palavras do autor: “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.”¹²¹

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 *Afinidade Eletivas* 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.*¹²²

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

¹²⁰ AGAMBEN, Giorgio. Desejar. In: *Profanações*. São Paulo: Editora Boitempo, 2007, p. 49.

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. Desejar. In: *Profanações*. São Paulo: Editora Boitempo, 2007, p. 49.

¹²² BENJAMIN, WALTER. Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009.p121.

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.”¹²³

As operações utópicas da memória benjaminiana apontam para as possibilidades históricas, o autor esboça uma filosofia e uma história que aclamam por tempos vindouros. Vimos que a memória esboçada por Benjamin é eivada de múltiplos sentidos, e um desses sentidos é a aproximação com a memória proustiana, da qual Benjamin se apropria. Em Proust, as reminiscências norteiam o tecido da memória; são memórias que surgem de forma efêmera, no instante, causando um sobressalto naquele que lembra. Benjamin apropria-se da memória proustiana ao dizer que “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.”¹²⁴

Proust e Benjamin requestam uma salvação do passado no instante do presente. Passado e presente são transformados: o passado adquire novas tonalidades que poderiam ser esmaecidas pelo esquecimento; o presente é transformado como a realização possível de uma promessa de outrora, promessa que pode ser perdida se não for capturada no “instante de sua recognoscibilidade.” Todavia, cabe salientarmos que a memória em Benjamin, além de sua dimensão involuntária, tem também uma *dimensão voluntária*, pois o passado, muitas vezes, é evocado dado uma urgência do presente – trata-se de uma luta voluntária contra o esquecimento de alguns acontecimentos históricos.

Benjamin se interessa e se apropria de outra importante dimensão da obra de Proust: o desejo de felicidade. As grandes realizações são, para Benjamin, frutos do esforço e do sofrimento, portanto, a felicidade em Proust é dupla: a felicidade como *hino* é aquilo que nunca foi, é o “auge da beatitude”; a felicidade como *elegia* é a restauração da felicidade primeira.

Jeanne Marie Gagnebin - utilizando-se das considerações de Paul Ricoeur - mostra a importância da narração para a constituição do sujeito, pois a rememoração, uma das formas da narração, sempre fora importante ao salvar o passado pela palavra que, sem essa retomada, desapareceria no silêncio. A autora observa que apesar de

¹²³ BENJAMIN, Walter. Ensaio Reunidos: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas cidades; Ed 34, 2009)

¹²⁴ BENJAMIN, W; LÖWY, Michael. Tese V. In: Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’. São Paulo: Boitempo p62.

Benjamin exortar uma narração salvadora, ele também mostrou a dificuldade de se consumir uma experiência coletiva na modernidade e, portanto, de toda palavra comum. Aliás, Benjamin em seus ensaios “Experiência e pobreza” e o “Narrador” visualizou o empobrecimento da arte de narrar e, por conseguinte, a dificuldade de se consolidar uma memória comum.

Partindo dessas constatações, Gagnebin nos remete a uma interpelação: ora, a teoria da literatura em Benjamin, que vislumbra a perda da narração clássica, a perda da aura, não se contrapõe a sua teoria da história que almeja uma rememoração salvadora? Talvez a resposta esteja na paradoxal forma de se pensar a memória: quando a tradição comum perde a sua “aura”, novas formas de narrar algo devem irromper sobre o tempo – e Proust, apesar de mostrar uma experiência privada, foi, para Benjamin, um dos autores que conseguiram restituir a narração calcada na tradição.

Percebemos também a importante contribuição à memória benjaminiana que foi a teologia messiânico-judaica. Benjamin agregou seus elementos de forma desordenada, por vezes, contraditória; no entanto, foi capaz de traçar elementos que dimensionam três tempos históricos: passado, presente e futuro. Tempos vislumbrados como imagens saltantes que não mantêm entre si uma relação contínua, mas amotinada. A rememoração é capaz de restituir instâncias do outrora no afã de trazer a lume, no agora, as injustiças passadas; assim, a história se torna aberta. No agora há a capacidade de estabelecer a justiça para os homens de hoje e para os do passado e, quiçá, para os do futuro. O futuro é aberto, é porta de espera do Messias. Não obstante, o Messias vem quando não há distinção entre o profano e o sagrado; noutras palavras, quando não mais se precisa dele.

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 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. Importante assinalar o quão Agamben parece próximo do messianismo benjaminiano, proximidade que o próprio filósofo italiano confessa; no entanto, rastrear as afinidades eletivas entre os dois é uma tarefa para outras reflexões e estudos.

A utopia em Benjamin almeja irromper um novo tempo: o tempo messiânico. Esse é um tempo vindouro calcado na tradição e num novo calendário que rememora. A tradição, para Benjamin, aloca a aura do tempo. O tempo da tradição não conta o tempo como relógios, mas como dias de festa, dias de rememoração. Nesse sentido, eis uma importante tarefa utópica: destruir o tempo linear – negação de um *topos* – e instaurar um outro tempo. Sobre esse aspecto, ele escreve sobre a “Grande Revolução” (Revolução Francesa):

Chegando ao anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, disparavam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que, talvez devesse à rima a sua intuição divinatória, escreveu então:

*Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*¹²⁵

Importa lembrar que utopia em Benjamin não é a resposta às “catástrofes” que permeiam o mundo, não é um projeto, mas é uma possibilidade: possibilidade de instaurar a destruição das normalidades construídas e interromper um tempo dado como estabelecido. Neste sentido, a “imprevisível liberdade” de Derrida¹²⁶ parece-nos afim às possibilidades do não-projeto benjaminiano. Embora Benjamin seja reconhecido como sendo um dos teóricos do desencantamento do mundo, ele soube mostrar, suntuosamente, caminhos ou talvez desvios que transformam o desencanto em encanto. Fascinado pelo tema da dominação moderna, Benjamin aproximou-se de Baudelaire ao vislumbrar as fantasmagorias da modernidade; entretanto, tal fascínio mesclou-se a um olhar horrorizado e, ao mesmo tempo, maravilhado. A dominação moderna o horroriza, haja vista que provocou o processo de racionalização de (quase) todas as esferas da vida, porém, ao dissolver a teologia no espaço da história, ao introduzir uma nova forma de narrar, Benjamin quis despertar a humanidade das falsas promessas que a modernidade lhe oferece e quis restituir os *desejos*.

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 de Ernst Bloch, amigo

¹²⁵ BENJAMIN, W. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2007. P.123

¹²⁶ ROUDINESCO, Elisabeth; DERRIDA, Jacques. *De que amanhã: diálogos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ora afável ora hostil de Walter Benjamin, que em seu inventário daquilo que é portador de sonhos e utopias mostra que reverbera nos homens os sonhos: sonhos pelo possível e pelo impossível. Tais sonhos não são oriundos de uma constante alegria presente, mas, ao contrário, do sentimento de angústia que permeia o presente, fazendo-nos sonhar com a possibilidade de outro amanhã. 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 trancafiada 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”.*¹²⁷

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 “memória utópica” do pensador alemão 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 utópica”, sensível às descontinuidades e aos solavancos da história, doravante apreendida como a dimensão das possibilidades e (im)possibilidades, pouco afeiçãoada à idéia mortuária do progresso.

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 perdão, no sentido de se libertar e, portanto, de esquecer os sofrimentos passados que são tão pesados aos homens? Na impossibilidade de responder essa questão, lançamos um olhar (re)encantado da magia. Terminemos esta monografia com Agamben que 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,

¹²⁷ BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Vol. I. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005 – 2006.p.13

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.”¹²⁸

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. P.23

Referências Bibliográficas

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

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

ALTER, R. *Anjos necessários. Tradição e Modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

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

ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

AUERBACH, E. A cicatriz de Ulisses. In: _____. *Mímeses. A Representação da realidade na literatura ocidental*. 2.ed. ver. São Paulo, Perspectiva, 1976.

BECHARA, Evanildo. *Moderna Gramática Portuguesa*. São Paulo: Editora Lucerna, 2008.

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.

_____. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Rio de Janeiro: Ed 34, 2009.

_____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Vol. I (Tradução de Nélcio Schneider), Vol II(Tradução e notas de Werner Fuschs) e Vol. III (Tradução e notas de Nélcio Schneider). Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005 – 2006. GAGNEBIN, J.M. *Divergências e Convergências Metodológicas sobre o Método Dialético entre Adorno e Benjamin* In: Colóquio Nacional “Dialética Negativa, Estética, Educação”, Piracicaba, Unimep, mar.2000.

- _____. Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História. Rio de Janeiro, Imago, 1997, pp. 81-106.
- _____. Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 1994.
- _____. *Os Cacos da História*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- _____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p.49.
- GARDINER, P. *Teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- LE GOFF, Jacques. "Memória". In: *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994,
- HEGEL, Georg W.F. *A Razão na História: Introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1995
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio/ Contraponto, 2006.
- KOTHE, Flávio. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. *Redenção e utopia: Judaísmo libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro: A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- _____. *A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- NOVAES, Adauto (org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- 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
- REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- Revista USP (15), 1992 – Dossiê Walter Benjamin.

ROUANET, Sergio Paulo. *Édipo e o Anjo. Itinerários Freudianos em W.B.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.

SCHOLEM, G. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo, Perspectiva, 1978.

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

SEIXAS, Jacy Alves. 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, 2001.

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

SEIXAS, Jacy Alves de . Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. *História (UNESP. Impresso) (Cessou em 2004)^{JCR}*, São Paulo, v. 20, p. 93-108, 2001

SEIXAS, Jacy Alves de . Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: Bresciani, M.S; Brepohl, M.; Seixas, J.. (Org.). *Razão e paixão na política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002, v. , p. 59-77.