

duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio” (1994, p. 117). Não, os vestígios não se fixam sobre o vidro, material que, sintomaticamente, está destinado a ter apagada a memória de qualquer toque humano que nele se imprima (à diferença do veludo!).

Trata-se mesmo aqui da estratégia de assumir o rompimento com um passado que só oblitera e paralisa, de recusar as oferendas do passado quando seu peso é intolerável. É, assim, chegada a hora de negar o valor daquilo que não mais garante a criação e, seguindo a ética proposta por Nietzsche, em *Assim Falava Zaratustra* (Prólogo, 1), permitir o evento realmente renovador da criança (Héber-Suffrin, Pierre, 1991), dotado da inocência e do esquecimento, capaz de “*um sagrado dizer sim*”. Reconhecer o estado deste “contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época”, como se expressa Benjamin, é assumir a insuficiência e a inoperância deste *Ersatz* de tradição e saudar positivamente os que se dão a conhecer como mais honestos, justamente por desejarem começar de novo. Começarem do zero, como Descartes e Einstein, nas palavras do próprio Benjamin (1994, p.116).

Contudo, também em outro texto, a saber, “O Narrador”, Benjamin denuncia a perda. Desta vez, perda de uma certa relação autoral com o ato de narrar – capacidade que se expressaria pela peculiaridade de aquele que está a narrar deixar impressa sobre o relato mesmo sua presença, à semelhança das mãos do oleiro cuja presença também é inevitavelmente deixada sobre a peça trabalhada.

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de arteção – no campo, no mar e na

cidade –, é ela própria, num certo sentido, um forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em-si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (1994, p. 205)

Sabemos que, segundo Benjamin, não se trata de uma estampagem meramente psicológica a que é deixada sobre a narrativa durante sua transmissão, porém o que nos interessa aqui, para além deste problema, é procurar mostrar o vínculo do tempo da narrativa a um momento histórico em que a tradição se mostrava capaz de oferecer respostas a quem lhe endereçava uma dúvida, a um momento governado pela possibilidade de se expor, para o efeito de orientação de nossas vidas, como se ousava dizer, uma *sabedoria*.

Tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se dar conselhos parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em conseqüência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é

menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. (...) O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. (1994, p. 200-201)

Esta recolha da experiência para a apresentação de uma sabedoria nos está interdita. Esta capacidade de tomar o passado e continuar a história que estava sendo narrada, a possibilidade de dar curso à experiência, integrando-a às nossas vidas e constituindo para as mesmas um rumo possível, parecem abolidas – conclusão que já se mostrava explícita em “Experiência e Pobreza”. Contudo, o vínculo entre os dois textos não nos deve sugerir uma proximidade tão intensa nas teses defendidas, porquanto não se apresentará em “O Narrador”, como saída possível deste impasse, a assunção de qualquer “nova barbárie”. De fato, Benjamin entrevira, naquele artigo, possibilidades libertadoras a partir da adoção radical desta barbárie positiva, como, bem a propósito, lembra Sérgio Paulo Rouanet:

(...) ao mesmo tempo que estigmatiza o empobrecimento da experiência, que, condena os homens à perda de sua memória histórica, [Benjamin] percebe o potencial político dessa nova sensibilidade, pois ela se caracteriza pela intensificação da consciência: uma *gesteigerte Geistesgegenwart*, que opõe às situações de choque um novo aparelho sensorial, capaz de

trabalhar, lucidamente, essas situações, numa perspectiva transformadora. (1990, p. 54)

No entanto, se isto é mesmo verdadeiro, em se tomando aquele texto de 1933, há motivos, como sugere Gagnebin, para se imaginar o silêncio de Benjamin em torno desse conceito, passados alguns anos de sua apresentação. Podemos, assim, com a autora, imaginar que terá sido “sem dúvida, a instauração desta barbárie real que proibirá Benjamin de continuar usando uma noção que ele tenta definir positivamente no texto ‘Experiência e Pobreza’, a de ‘nova barbárie’” (2000, p. 62). Contudo, se aquele conceito em “O Narrador”, não mais é aludido, reitera-se, ainda, neste texto, a exposição do inquietante sintoma da impossibilidade de estabelecer quaisquer comunicações, assentadas na força da tradição, entre as dimensões do passado e do presente. O sintoma, então, já apontado naquele texto de 1933, continua lá, a se mostrar, por exemplo, na explicação de Benjamin acerca do aparecimento do romance.

Segundo a genealogia traçada por Benjamin, o romance surge do fato de que um governo das condutas pela sabedoria já não mais vige. O romance, expõe, justamente, a ausência deste governo. “O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno”, diz-nos Benjamin (1994, p. 201). E, de forma ainda mais contundente, apontando para *a solidão radical*, para *o isolamento com relação a um passado que não mais contém a promessa da sabedoria*, experiências vinculadas *par excellence* ao romance, o autor escreve:

A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los. Escrever um romance significa, na descrição de uma vida humana, levar o incomensurável a seus últimos limites. Na riqueza dessa vida e na redescoberta dessa riqueza, o romance anuncia a profunda perplexidade de quem a vive. O primeiro grande livro do gênero, *Dom Quixote*, mostra como a grandeza de alma, a coragem e a generosidade de um dos mais nobres heróis da literatura são totalmente refratárias ao conselho e não contêm a menor centelha de sabedoria. (1994, p. 201)

Este desenraizamento da palavra comungada, daquele verdadeiro elo de ligação geracional em que se constituía a narrativa, traz-nos “a solidão do autor, do herói e do leitor” (Gagnebin, J. M., 2004, p. 62). Solidão exemplar em Franz Kafka, autor cuja obra, como já assinalamos, assume da forma mais frontal e corajosa, o fim da experiência e recusa o vislumbre reconfortador de qualquer horizonte que, com as promessas apaziguadoras de um novo conteúdo positivo forjado às pressas, minimize a contundência e as conseqüências da perda deste elo orgânico com o passado. A coragem de Kafka estaria justamente, segundo Benjamin, em situar-se a si e a seu leitor no desassossego desta condição, em não se evadir dela por algum atalho, tomado de forma oportunista e reequilibradora, em aí mantê-lo a despeito de sua aflição.

A propósito deste ponto, Gagnebin lembra uma carta de Benjamin a seu amigo Gershom Scholem, datada de

12 de junho de 1938, onde aquele critica um livro de Max Brod, livro não suficientemente arguto, ao que parece, para fazer perceber que a literatura de Kafka tem sua força maior na insistência com que caracteriza “o adoecimento da tradição”. “Não se pode falar em sabedoria na obra de Kafka”, diz-nos Benjamin, e, em prosseguimento, afirma que “restam apenas os produtos da sua dissolução” (Benjamin, W. e Scholem, G., 1993, p. 304). Assim, ao contrário da visão de Max Brod de um Kafka votado a uma tarefa de ascese, Benjamin nos lembra, naquela carta, que não deveríamos esquecer que se trata de um autor cuja façanha maior está em representar, de forma exemplar, uma experiência malograda. Esta, paradoxalmente, é a sua grandeza: “Nada é mais memorável do que o fervor com que Kafka ressaltou seu fracasso” (*op. cit.*, 1993, p. 305). E é assim que deveríamos continuar a entendê-lo: como o modelo de um escritor para quem, diante de um mundo em que a experiência se apagou e a tradição, no que dela resta, se tornou doente, a superação desta condição exasperante, onde “não há doutrina a se aprender e nem conhecimentos que se possa conservar” (*op. cit.*, 1993, p. 303), por alguma nova saída totalizadora, visando a algum alívio, seria vista com total horror (cf. Gagnebin, 2004, p. 67-68). Ao comentar, então, esta carta de Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin assim se expressa sobre a afinidade entre as percepções do crítico alemão e do escritor tcheco:

Essas interpretações edificantes [oferecidas por Max Brod] eliminam a especificidade da obra, que se deve tanto ao gênio pessoal de Kafka como à sua situação histórica precisa: a saber, essa longa paciência às vezes desesperada, essa

morada exata e atenta no desmoronamento, pois não é possível, ou, pelo menos, ainda não é possível, nem voltar para trás, para uma harmonia ancestral, nem reconstruir um outro mundo. Permanência amarga da qual Kafka não pode nem dizer nem quando terá fim nem se terá, verdadeiramente, um fim. (2004, p. 67)

Contudo, se é mesmo verdade que em “Experiência e Pobreza”, de 1933, e em “O Narrador”, de 1936, o esvanecimento da experiência e a impossibilidade de se forjar uma palavra que consiga incorporar ao presente a tradição e sabedoria que esta já forneceu se apresentam como os temas principais de reflexão, outra será a relação proposta com relação ao passado no texto de 1940, “Sobre o Conceito de História”.

As teses que compõem esse texto querem, agora, redimir o passado, salvá-lo do esquecimento. *Despertar os mortos*; fazer ressurgir, num novo jogo ainda, o que não recebeu espaço naquela História que se apresenta como total, naqueles relatos que têm a pretensão de dizer “o que realmente aconteceu”. Libertar, portanto, do olvido aquilo que uma memória com traços totalizadores quis minguar até o ponto do desaparecimento. É tarefa, portanto, do historiador, segundo este texto de Benjamin, aproximar-se do fragmento que permaneceu mudo, embora potencialmente pleno, e recolhê-lo para com ele contar uma outra história; restituir uma configuração nova para o que, ainda em germe, se apresenta somente como um caco. Imaginar, enfim, com base no presente, a esperança contida naquilo que, embora não tendo sido, permanece como possibilidade a ser resgatada. Assim se expressa Benjamin:

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. (1994, p. 223)

O cronista passa a ter a preocupação, agora, ao narrar os acontecimentos, não só com o grande evento, mas com o detalhe que não coube na grande narrativa legitimadora dos vencedores, com a margem, com o pequeno, com o *ex-cêntrico*. Diz Benjamin que este cronista “leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (2004, p. 23). Contudo, não nos enganemos com o que se pretende com esta nova forma de se contar o passado: Benjamin não quer substituir uma história totalizadora dos vencedores por outra história também total de quaisquer que tenham sido os vencidos. A história resgatada não deve querer aspirar ao lugar da verdadeira narrativa. Afinal, como muito oportunamente esclarece, a respeito desse ponto exato, Sérgio Paulo Rouanet, em uma entrevista concedida ao suplemento *Folhetim*: “A história dos vencidos é quase idêntica à tradicional – só que em vez das batalhas mais importantes

tem-se a greve dos chapeleiros em 1917. O objeto muda, mas o processo é o mesmo.” (1984, p. 12)

A filosofia da história de Benjamin recusa uma tal concepção evolucionista, segundo a qual alguma “marcha das forças produtivas” revelaria, em algum final dos tempos, quando a vitória final dos vencidos fosse alcançada, “a face real dos acontecimentos”. Sua concepção de história não se refere a algum fluxo contínuo de acontecimentos comprometido por quaisquer *telos* nem a um progresso atingido por algum poder que, alcançada uma suposta “síntese”, acabaria por desvelar os fatos autênticos que, enfim, se fixariam como o verdadeiro relato histórico. Na mesma entrevista, Rouanet nos lembra que, em Benjamin, podemos encontrar teses e antíteses, mas certamente nenhuma síntese final. Trata-se de uma história feita de tensões, apenas de tensões, e expressa num fluxo muito mais surpreendente. A idéia aí é a de que o historiador deve liberar deste fluxo, de uma maneira muito mais criadora e imprevisível, o fenômeno, transformando-o em “mônada” (cf. com o próprio texto de Benjamin, 1994, p. 231).

Ora, Benjamin, que nos apresenta o texto “Sobre o Conceito de História” exatamente em 1940, vive em um mundo que lhe dá razões de sobra para sua descrença na tese de que a história, desdobrando-se num tempo linear e cumulativo, implica, com a força de uma compulsão lógica, um progresso em tudo análogo ao incremento da técnica. A noção de um “progresso da humanidade” imaginado à luz de um tempo percorrido linearmente é o grande alvo de sua crítica: “A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia do progresso

tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha.” (1994, p. 229)

Assim, trata-se de fazer, a partir de então, para Benjamin, uma crítica à forma com que esta idéia de tempo newtoniano (tempo que, à semelhança de um tapete que se desenrola, apresenta linearmente os fatos conectados entre si por relações causais simples) acabou por influenciar o trabalho historiográfico *em sua relação conceitual com o passado*. A concepção de história que Benjamin quer nos legar, no que tem de mais revolucionário, nos demanda um outra forma, infinitamente mais sutil, de nos aproximarmos do passado. Não mais nos valendo das imagens acalentadas pelo historicismo, que acreditava ser possível ver no passado meramente um tempo homogêneo, feito de unidades idênticas, contendo no vazio de que é feito, fatos de igual duração.

Contrariamente, segundo Benjamin, a história deve incluir também o tempo e a perspectiva daquele que está a narrar. Do passado, nesta nova concepção da *temporalidade histórica*, da *narratividade*, com que aquela noção estreita de temporalidade extraída da física clássica não se confunde, espera-se que aquele ainda possa dialogar, sob nova luz, com o historiador e, neste diálogo, mostrar-se “saturado de ‘agoras’” (1994, p. 229). O historiador, assim, deixa de fazer às vezes daquela figura que se punha “a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário” (1994, p. 232). Nesta perspectiva, ele assume existir, assume ocupar um lugar, “aquele presente em que ele mesmo escreve a história” (1994, p. 230), recusando-se, assim, a descrever sua atividade como o exercício de uma suposta “empatia” com o passado “tal como ele foi”. Noção perigossíssima esta última, a propósito, bastando perguntar,

com Benjamin (1994, p. 225), a fim de nos apercebermos do incontornável risco nela contido, sobre os *valores* de qual grupo repousaria, afinal, a inadvertida “empatia” do narrador que reporta um conjunto de significados como se eles contassem com uma existência objetiva...

Se, de fato, Benjamin está correto em afirmar o caráter comprometido dos despojos históricos que chegam até nós justamente com as forças mais opressoras da cultura em questão, esta pretensa “empatia” pode se constituir apenas na descautelada identificação com os valores de uma cultura transmitida na continuidade de um processo de legitimação do vencedor. Nas palavras do próprio Benjamin, a lição que nos deveria ser mais cara:

Todos os que até hoje venceram participaram do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se

desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (1994, p. 225)

É Sybil Douek (2003, p. 78) quem, agora, evidencia para nós, de maneira precisa e contundente, o perigo da empatia historicista.

Esta suposta empatia passa ao largo do verdadeiro diálogo, na medida em que anula as diferenças entre seus interlocutores: “Como observa Jürgen Habermas, (...) ela estabelece muito apressadamente, uma identidade apenas desejada, e corre assim o risco de confundir a compreensão do Outro com o encontro sempre renovado do mesmo pelo mesmo” (Gagnebin, 1982, p. 64). O passado que supostamente deveria ser ressuscitado, é na realidade negado em sua alteridade e diferença. Ao mesmo tempo, e Benjamin é, neste ponto, implacável, o presente é colocado em suspensão: anula-se a presença daquele que escreve a história. Mistificadora empatia que, anulando a presença daquele que escreve a história, anula também sua capacidade de auto-reflexão crítica. O resultado de tal empatia só pode ser a empatia com o vencedor.

Que fique claro que voltar-se para o passado, se tivermos em conta este texto de Benjamin de 1940, não é, portanto, atividade que se expresse como tendo uma dimensão só arqueológica, a pretensão positivista de se dizer como o passado, de fato, foi. Comporta, ademais e

principalmente, uma possibilidade de rompimento com o estado de coisas vigentes. Ir ao passado não é tarefa de antiquário, aqui: é assumir o compromisso com a recriação do futuro. Neste sentido, este passado está pleno de promessas. Quando cristaliza uma “configuração saturada de tensões”, na forma de uma “mônada”, o historiador entrevê a esperança de fazer falar *ainda uma outra* história, de esboçar um futuro do que teria sido – um verdadeiro futuro do pretérito.

O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. (1994, p. 231)

Neste sentido, há que se observar, neste momento, que a tarefa de voltar-se para o passado para contá-lo pode comportar, ao lado da *dimensão redentora* de um fragmento que jaz à espera de sua festa de renascimento (à medida que o historiador deverá liberar os cacos do fluxo da história e configurá-lo uma vez mais), também uma *dimensão de rompimento e destruição*, de esquecimento ativo de uma narrativa que se apresentou como totalizante, a qual caberá, segundo Sérgio Paulo Rouanet, ao *Angelus Novus* esfacelar:

O homem novo tem que emergir das ruínas do antigo. A cultura tem sido, historicamente, a cultura dos vencedores. O esvaziamento da tradição não é necessariamente um mal, pois

enquanto arquivo da injustiça, ela contribui, de certo modo, para perpetuá-la. Anjo da destruição, o *Angelus Novus* não é somente um redentor, mas também um iconoclasta, que para recompor os escombros que se acumulam à sua frente tem que reduzir a escombros os monumentos dos vencedores. Ele tem afinidades com o “caráter destrutivo”, que segundo Benjamin “transforma o existente em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa dos caminhos que nelas se formam”. (1990, p. 52)

Tendo-se em conta a citação acima, “salvar o passado” também parece exigir *esquecer e esquecer ativa e vigorosamente*. O *Angelus Novus* não só anuncia ou revela: sua afirmação exige igualmente a demolição dos ídolos. “Salvar o passado” talvez deva exigir mesmo a violência dos que, não acreditando em narrativas fechadas, saberão reduzir sua solidez aparente a cacos e a construir, a partir destes mesmos cacos, novas possibilidades. Após o leão ter, enfim, realizado sua tarefa, começa “o tempo da criança”...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CIORAN, E. M. *Exercícios de Admiração*. [Trad. José Thomaz Brum]. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Memória e Exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

BENJAMIN, Walter. "Experiência e Pobreza". In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. [Trad. Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. "O Narrador". In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. [Trad. Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o Conceito de História". In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. [Trad. Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter e SCHOLEM, Gershom. *Correspondência, 1933-1940*. [Trad. Neusa Soliz]. São Paulo: Perspectiva, 1993.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: Os Cacos da História*. Col. Encanto Radical. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Col. Erudição & Prazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

KUNDERA, Milan. *O Livro do Riso e do Esquecimento*. [Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca]. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

NIETZSCHE, Friedrich. "Considerações Extemporâneas". In: *Nietzsche II*. Col. Os Pensadores. [Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho]. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. [Trad. Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. *Phèdre*. [Traduit par Paul Vicaire]. Paris: Gallimard 1996.

PONTALIS, J.-B. *Fenêtres*. Paris, Gallimard, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. *O Édipo e o Anjo : Itinerário Freudiano em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

ROUANET, Sérgio Paulo. "Entrevista de Sérgio Paulo Rouanet a Marília Pacheco Fiorillo". In: *Folhetim* [Suplemento da Folha de São Paulo], 9 de dezembro de 1984.

SHUSTERMAN, Richard. *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *Poética da Prosa*. [Trad. Cláudia Berliner] São Paulo: Martins Fontes, 2003.