



Perspectiva filosófica de Giorgio Agamben a respeito da noção de recordação em Walter Benjamin

Giorgio Agamben's Philosophical Perspective on the Notion of Memory in Walter Benjamin

André Carvalho de Moura

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco / Brasil

andrecarvalho.com@gmail.com

Resumo: A finalidade deste artigo é colocar os termos de uma problemática da transmissibilidade, relacionada à categoria da imagem, no interior da filosofia de Walter Benjamin a partir da perspectiva filosófica de Giorgio Agamben. Para o autor só é possível fugir das armadilhas da instrumentalização representacional da história – tarefa esta proposta por Benjamin – a partir de uma verdadeira apreensão do passado – o que consiste, teoricamente, em convergir filosofia, ética e poesia. A categoria chave para pôr em vigor os termos de um potenciamento do passado é a *recordação*, concepção que opera as noções de potência e facticidade no interior da experiência histórica.

Palavras-chave: recordação; Walter Benjamin; Giorgio Agamben; imagem.

Abstract: The purpose of this article it is to put the terms of a problematic of transmissibility, related to the category of image, within the philosophy of Walter Benjamin from the philosophical perspective of Giorgio Agamben. To the author, it is only possible to escape from the traps of representational instrumentalisation of history - the task proposed by Benjamin - from a real apprehension of the past - which theoretically consists in converging philosophy, ethics and poetry. The key category to bring into force the terms of a past empowerment is the recall, conception that operates the notions of potency and facticity within historical experience.

Keywords: remembrance; Walter Benjamin; Giorgio Agamben; image.

Recebido em: 22 de agosto de 2017.

Aprovado em: 6 de fevereiro de 2018.

1 Introdução

Este texto se inscreve no âmbito da filosofia da história, no que consiste a problemática de sua transmissibilidade, ou seja, questões a respeito daquilo que é condição para tornar toda tradição transmissível: por que o que é esquecido ainda permanece de algum modo possível para nós? Por que não perdemos de todo a relação com o que já não é mais? Por que tudo isso, que não é arquivo da memória, permanece a nos assombrar, ao ponto de insurgir na história, eventualmente como perversão, sem ser totalmente destruído? Essas perguntas já exibem de partida a intenção mais profunda deste texto: uma reivindicação da categoria de potência, da experiência da possibilidade, como condição de transmissão do nosso passado.

Estamos, portanto, no centro de uma ambiguidade de certa tradição aristotélica, cuja potência é sempre uma possibilidade de sim e de não¹, e cuja nossa tradição ética reduziu-a aos termos da vontade e da necessidade, compreendendo a história enquanto volição – cujo fundamento é a noção de *práxis* que remonta Aristóteles, compreendida aqui enquanto estatuto de nossa existência biológica. E é este também o diagnóstico de Heidegger a respeito da modernidade, para quem Nietzsche é o ponto de consumação de um ciclo metafísico, de modo que podemos estender o sentido dessa assertiva heideggeriana para o problema da nossa relação com o passado: assim como a modernidade é marcada pelo subjetivismo absoluto, também o tempo ocidental é a transmissão de seu negativo.

Em *Passagens* Walter Benjamin – cujo texto consistia em iluminar a constituição do capitalismo no século XIX a partir de uma dinâmica entre o Novo e o Mesmo – já assinalava certa ilusão de uma história da civilização, que considera o mundo uma sucessão de fatos congelados e ilimitados. A essa ilusão se filia determinada concepção de que a transmissão do passado se constitui num esforço da sociedade de passar adiante os nossos tesouros civilizacionais, o que era para Benjamin uma representação reificada: as exposições universais, as construções de ferro, o entretenimento, as indústrias, as mercadorias e toda ordem

¹ Aristóteles se serve do exemplo da criança e do arquiteto para ilustrar dois tipos de potência: uma enquanto faculdade, onde o arquiteto pode vir a realizar o seu trabalho ou não; e outra enquanto possibilidade, de uma criança que pode se tornar um arquiteto, quando amadurecer.

de fenômenos burgueses, corresponderiam a uma estrutura fetichista e fantasmática da mercadoria, bem como um consequente eclipse da experiência.

Assim reluzia o século XIX, com o esplendor de um ciclo de novidades que estavam a todo tempo presentes, mas incapazes de oferecer qualquer possibilidade de remissão. Essas luzes vindas do passado são para Benjamin a imagem do progresso que, exibindo-se, revelam nada mais que uma fantasmagoria da própria história. Os ensaios de *Passagens*, diante do ofuscamento de tais luzes, voltam os olhos à escuridão, denunciando aquela imagem do eterno retorno, que Nietzsche esboçava em *Assim falou Zaratustra*. Ora, retornar é pra aquele menos a felicidade implicada em uma ética da vontade, do que um sentimento de opressão.

A crença no progresso, em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral –, e a representação do eterno retorno são complementares. São as antinomias indissolúveis a partir das quais se deve desenvolver o conceito dialético do tempo histórico. Diante disso, a ideia do eterno retorno aparece como o “racionalismo raso”, que a crença no progresso tem a má fama de representar, sendo que esta crença pertence à maneira de pensar mítica tanto quanto a representação do eterno retorno (BENJAMIN, 2009, p. 159).

É legítimo tematizar um problema da imagem no pensamento nietzschiano do eterno retorno do *mesmo*. Aquilo que obsessivamente retorna é como uma imagem que não finda, o que Giorgio Agamben precisa como um inferno da imaginação, tais quais os antigos castigos das representações pagãs: Danaides, que tira água com um jarro furado, Sísifo que empurra uma pedra que sempre volta a cair e Íxion, que gira numa roda sem parar.

Mais tarde também reencontraremos tal questão da imagem, porém inserida no problema da ressurreição na teologia cristã: até que ponto há uma identificação entre o morto e o ressuscitado? Está em jogo aqui o reconhecimento da identidade do cadáver ressurreto, condição fundamental para garantir sua salvação. Quer dizer, ainda que a matéria sofresse alguma chaga, caberia ao *eidos* manter uma identificação entre o corpo morto e o que voltou à vida – ou foi pelo menos assim que filósofo cristão Orígenes acreditou ter resolvido tal paradoxo, no século III. De

maneira tal que a expressão original *ewige Widerkehr des Gleichen* – eterno retorno do *Mesmo* – faz todo sentido etimológico, uma vez que o termo *Leiche* assumiu no alemão moderno a semântica de cadáver, “que tem a mesma figura” – e todos estudos sobre a imagem reportam para aquela expressão romana que designa a imagem do morto: *imago*, as máscaras mortuárias que as famílias patrícias penduravam no átrio de suas casas. Te todo modo, “é certo que todo pensamento da redenção se defronta com o problema gnosiológico da imagem” (AGAMBEN, 2015, p. 294).

O que o círculo vicioso do retorno recomeça é, portanto, uma potência da representação do passado que, uma vez irrevogável, nulifica qualquer possibilidade de que a história pudesse ter sido de outro modo. Entretanto Nietzsche não se lamenta e não se sente impotente diante do *Mesmo*, pois age tal qual o herói trágico que, ao tomar consciência de seu destino, não somente aceita sem culpa a sua condição como também a quer; e somente a partir daí experimenta a alegria emancipadora do devir. Ora, é justamente nisso que consiste sua potência: identificar o passado à sua vontade, ao ponto de desejar repeti-lo.

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: “Essa vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem [...]” – Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? Ou talvez já viveste um instante bastante prodigioso para lhe responder: “Tu és um deus e nunca ouvi coisa tão divina!” Se este pensamento te dominasse, tal como és, te transformaria talvez, mas talvez te aniquilaria; a pergunta “queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?”, esta pergunta pesaria sobre todas as tuas ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação, esse eterno e supremo selo! (NIETZSCHE, af. 341).

Esse aforisma 341 de *A gaia ciência* expressa o verdadeiro sentido daquilo que Nietzsche queria dizer sobre *amor fati*, ou seja, a vontade de que aquilo que existe seja o que já é – em outras palavras, um niilismo que aprova a vida. Entretanto, Benjamin acusa a ética nietzscheana e a história civilizacional de separar o passado de sua impotência, dando a ele unicamente aquela vocação inscrita em sua história.

Logo estamos em face de duas possibilidades de potenciamento do passado: uma que passa pela identificação entre o assim foi e o assim eu quis que fosse; e outra que deseja restituir à história a possibilidade de ter sido de outro modo. Mas é que no interior da vontade de potência estão expressos não somente os termos de uma potência ativa - que se diz daquela faculdade de vir ao ato, contendo em si o seu princípio ativo e por isso sua atualização é necessária -, mas também sua coincidência com a potência passiva – que se diz da matéria que não possui o seu princípio ativo, como o mármore antes de se tornar estátua, e por isso sua atualização é contingente. Um duplo vínculo das potências, explica Agamben, que conforma a noção de vontade de potência passiva, expressão daquela célebre alegoria da tábula rasa - que remonta de Aristóteles a John Locke e que é também a experiência de uma contingência absoluta, tal qual Bartleby do escritor Melville ou o pianista Glenn Gould.

Assim, toda potência é constitutivamente impotência e é precisamente por comportar seu contrário que sua atualização pode não ser necessária. Permitir essa compreensão diversa é de todo fundamental porque definimos o critério de ação do homem a partir do momento que não cumprimos necessariamente os desígnios das nossas representações históricas, mas, ao contrário, estabelecemos uma relação de suspeita com elas. “E como é somente a ardente consciência do que não podemos ser que garante a verdade do que somos, assim é apenas a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer que dá consciência ao nosso agir” (AGAMBEN, 2014, p. 73).

Para Walter Benjamin esse lugar onde ao passado pode ser restituída sua revogabilidade é a recordação, que reside entre o acontecido e o não acontecido. Dessa maneira recordar não é recuperar toda a massa do esquecido à memória, reconhecer a pluralidade de historiografias, reconstruir tradições, inscrever o passado em arquivos ou monumentos – embora essas várias intenções integrem uma moral distinta da historiografia dominante, não se difere substancialmente desta. Em outras palavras, não se quer medir a possibilidade de outra tradição, o que seria

insuficiente do ponto de vista filosófico, mas sinalizar para a capacidade de o esquecido ser de algum modo possível.

A todo instante, a medida de esquecimento e de ruína, o desperdício ontológico que fazemos em nós mesmos excede de longe a piedade das nossas lembranças e da nossa consciência. Mas esse caos informe do esquecido não é inerte nem eficaz – ao contrário, ele age em nós com não menos força que a massa das recordações conscientes, mesmo se de modo diferente. Há uma força e uma operação do esquecido, que não podem ser medidas em termos de memória consciente nem acumulados como saber, mas cuja insistência determina o nível de todo saber e de todo conhecimento. Aquilo que o perdido exige não é ser lembrado e comemorado, mas permanecer em nós e conosco enquanto esquecido, enquanto perdido – e unicamente por isso, inesquecível. (AGAMBEN, 2016, p. 53-54).

A dificuldade de compreender tal noção está no fato do conhecimento estar preso à dialética memória/esquecimento, caso em que se algo é transmitido de uma geração à outra, o é a partir de uma tradição, como uma entidade. No confronto com esse problema Heidegger nos alertou para a diferença ontológica, bem para seu esquecimento a partir da metafísica ocidental, no sentido de que o que é transmitido na tradição só é possível a partir de um diametral intransmissível – e por isso toda memória é também esquecimento. Pois naquela questão filosófica suprema – da *arché* no *logos*, a respeito daquilo que funda o próprio pensamento – temos que todo conhecimento tem sua raiz em uma abertura que transcenderia o homem infinitamente. Acontece que o homem é um animal em débito com a existência e por isso busca sempre apropriar-se do seu *ser* como quem se apropria de uma substância ou fundamento. De maneira que todas as tentativas de determinar um nome para aquilo que está na origem do pensamento – teologia, ontologia e a psicologia – foram, em geral após a virada linguística contemporânea, consensuados como nomes da linguagem – daí que a única conclusão lógica que podemos extrair ao se enunciar os nomes *Deus*, *Eu* ou *Ser*, é a existência da linguagem, autorreferência.

Todavia, Giorgio Agamben destaca que tal diagnóstico heideggeriano no fundo acaba repetindo uma verdade antiga da

metafísica: “que a transmissão não transmite nada (senão a si mesma), que a diferença é anterior à identidade, que o fundamento é o abismo” (AGAMBEN, 2015, p. 167). Questão essa desde sempre confrontada pela reflexão da ética, cujo discurso partiu sempre do fato de que o homem não há de realizar nenhuma vocação histórica e nenhum destino – ainda que esteja inscrito em suas representações: “Pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substancia, este ou aquele destino, não haveria nenhuma ética possível - apenas tarefas a fazer” (AGAMBEN, 2013, p. 45). Esse é justamente o ponto em que Agamben se afasta de Heidegger e se aproxima de programa ético benjaminiano, no caminho comum entre a ontologia e a ética – e a poesia. Pois se o homem não dispõe da existência como de uma propriedade, se o *Dasein* não se pressupõe como portador de uma essência oculta, é que a morada do homem, enquanto imprópria, é como um *hábito*, que não o funda, mas o gera.

Ethos comporta, dessa forma, o sentido de morada habitual. Tal endereço é o mesmo daquela tarefa que retoma a filosofia antiga, caracterizada pela difícil ambição de tocar os limites ilegíveis do pensamento, como quem toca uma substância, mas eliminando a trivialidade do indizível. Isso significa, por um lado, certa emancipação em relação às representações do pensamento e, por outro, uma busca pelo preenchimento desse vazio enquanto fazer próprio do homem sobre a terra – pois carecendo de natureza própria, o homem busca uma segunda natureza, imprópria, que é a sua *felicidade*. E é precisamente nesse sentido que entre a ontologia e a ética há um momento poético, pois “o infante que, piedosamente, recolhe esta promessa (de felicidade) e, mostrando embora a sua vanidade (o vazio das representações), se decide pela verdade, decide recordar-se desse vazio e preenchê-lo, é o poeta.” (AGAMBEN, 1999, p. 41-42. Parêntesis nosso).

No interior da transmissibilidade da história temos que o passado também não dispõe de propriedades reais e identificáveis e por isso pode apropriar-se de qualquer memória. E nesse sentido o esquecido, que Benjamin quer recordar, ao comportar aquela mesma promessa de felicidade dos gregos, *eudaimonia*, não deseja saltar à consciência e nem à memória enquanto propriedade, o que quer na verdade é a justiça – dos oprimidos, conforme uma leitura marxista, ou uma remissão, conforme o judaísmo. Na formulação do eterno retorno, de outro lado, o *amor fati* cela um matrimônio entre destino e memória, “no qual aquilo que só pode

ser objeto de recordação (retorno do idêntico) é vivido todas as vezes como um destino, é a imagem distorcida da verdade” (AGAMBEN, 1999, p. 48). Mas a *verdade* da recordação, que no justo encontra sua morada – e que, no caminho entre a ontologia e a ética, é a mesma morada da alma em Platão –, está para Benjamin num cruzamento entre teologia e memória, conforme o paradigma *messiânico*.

A imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. 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 a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso. (BENJAMIN, 1987, p. 223)

Walter Benjamin buscou em seus textos uma aproximação entre o marxismo e o judaísmo – sua relação com Bertold Brecht e Gerson Scholen é iluminadora nesse sentido –, de maneira que o paradigma messiânico é incompreensível longe dessa convergência. Quer dizer, da mesma forma que o *messias* anuncia os termos de uma ordem divina segundo a cultura hebraica, também a história, profanamente, é fundada na ideia de felicidade.

Nesse sentido, aquilo que o materialista sabe diz respeito à existência de uma dimensão fática implicada na concepção de tempo. Numa carta do apóstolo Paulo aos Coríntios, cuja definição se revela para Agamben como a mais rigorosa da vida messiânica, podemos verificar tal matéria em anáforas: “Digo-vos, porém, irmãos, que o tempo é breve [...] aqueles que têm mulheres vivam como se as não tivessem [...] os que compram, como se não possuíssem; e os que se servem do mundo, como se dele não se servissem, porque a aparência deste mundo passa.” (BÍBLIA SAGRADA, 1 *Coríntios*, 7, 29-32). A expressão *como se não* assentaria numa tensão, não entre conteúdos semânticos opostos, mas de um conceito consigo mesmo, cujo sentido é o de não fazer de um objeto

uma propriedade, mas um *fazer uso* – como se a vida fática/messiânica de maneira alguma se apropriasse do ente ao qual está entregue, apenas o usasse. Na experiência fática o cristão não abandona o mundo assim como o *dasein* não abandona o ente, e uma vez imprópria, a vida, pode ser verdadeiramente apropriada.

Trata-se de recordar, finalmente, daquilo que Heidegger acusou a metafísica de ter esquecido: a diferença ontológica. Ao apresentar o tempo messiânico, tendo em conta a experiência fática, Benjamin quer destruir a história inaferrável – no sentido de quitar e não de liquidar –, para assim redimir o passado, recordá-lo, salvá-lo, tal qual o anjo da história na célebre gravura Klee, “que gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos” (BENJAMIN, 1987, p. 226)

Recordação e redenção são categorias íntimas, portanto, e componentes de uma mesma tarefa que reúne além da filosofia, a poesia e a ética. Dever esse que nada se distingue de certa operação realizada por Marcel Proust ao deslegitimar a necessidade de propriedades reais da memória, e em seu lugar propor a concepção de uma memória involuntária – como se vê em seu romance *A la recherche du temps perdu*. O ensaio *A imagem de Proust* trata precisamente dessa busca do escritor em direção não aos reais acontecimentos, mas à imagem de um mundo deformado pelas semelhanças, “o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência” (BENJAMIN, 1987, p. 37). Ou seja, trata-se precisamente de um imemorial, que não tem propriedade, e por isso sua recordação não limita a possibilidade de acontecimentos.

Cada manhã ao acordarmos, em geral fracos e apenas semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas uma franja da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós. Cada dia, com suas ações intencionais e, mais ainda, com suas reminiscências intencionais, desfaz os fios, os ornamentos do olvido. (BENJAMIN, 1987, p. 37)

A recordação é, pois, um estranhamento do passado, pois uma vez que não o possuímos verdadeiramente – tendo em vista que o progresso entrega apenas sua representação, portanto, sua potência absoluta –, podemos estabelecer com ele uma suspeita. Trata-se da mesma operação realizada a partir da citação, método de escrita benjaminiano que cumpre a dupla tarefa de interromper o fluxo de apresentação de um texto e ao

mesmo tempo conservar em si seu conteúdo – podendo, no entanto, ser passível de um novo contexto. Citar é, todavia, interromper o contexto utilitário da qual a *coisa* pertence, estranhá-la e restituir seu conhecimento sobre outra luz. É o homem o princípio ativo imerso na história, que pode desejar não cumprir os desígnios de seu progresso, mas recordá-lo/citá-lo, libertando o passado de sua escravidão instrumental. Pois se o que a história escreveu é facticidade, então ela pode ser modificada pela recordação.

2 Considerações finais

A contingência está ausente no passado, pois ainda que introduza certa desordem no mundo, é balanceado pelo princípio da necessidade condicionada, de que o que foi não pode mais ser de outro modo. “Essa articulação temporal condiciona na realidade toda a representação da possibilidade da ciência ocidental” (AGAMBEN, 2015, p. 69). Na recordação, entretanto, é possível colocar em questão confrontar tal princípio da necessidade para ratificar a existência da potência, isto é, dizer que algo é diferente do que é, atualmente. Esse é precisamente o propósito de uma filosofia da história: no lugar de pressupor o *ser* e a potência, devemos pensar a sua exibição.

As sociedades tradicionais não possuem o problema moderno da transmissibilidade em seu interior, pois na ausência de tesouros civilizacionais e de patrimônios culturais, uma geração transmite a outra sua tradição viva em seus sistemas de crenças. Mas é quando a tradição perde sua vitalidade que o passado acaba entrando em atividade a partir de um acúmulo, que aliena o homem na medida em que não restam critérios que lhes deem arbítrio sobre sua origem e sobre seu destino – como naquela bela imagem do *Angelus Novus* de Klee, a quem Benjamin dedicou uma de suas teses sobre a história. O progresso aqui não é nada mais que uma ilusão que a história cria para falsificar uma verdadeira apropriação do passado – e nisso consiste a potência da representação – e que que no fundo exhibe nada mais que a debilidade da imaginação humana de fabular e redimir nossa tragédia.

Finalmente, podemos considerar que os humanos não atribuem vida somente ao corpo biológico, mas também às imagens – particularmente aquelas do passado, ainda que possam ser assumidas provisoriamente enquanto *imago*, espectros – que podem produzir pensamento caso

reconheçamos ali o lugar de projeção das paixões humanas, o lugar da luta do homem contra os delírios de sua imaginação. É por isso que a história da humanidade pode ser iluminada como a história de fantasmas e imagens, porque é na imaginação que tem lugar a fratura entre o individual e o impessoal, o múltiplo e o único, o sensível e o inteligível, e, ao mesmo tempo, a tarefa de sua composição dialética. As imagens são o resto, os vestígios do que os homens que nos precederam esperaram e desejaram, temeram e removeram. E como é na recordação de uma imagem que algo como uma história se tornou possível, é por meio da recordação que ela deve, cada vez mais e de novo se decidir.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de Prosa*. Lisboa: Edições Cotovia, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas*, v. I. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BÍBLIA SAGRADA. A. T. *Coríntios*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966. cap. 1, p.1145.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Editora Escala.