

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

BRUNA DE OLIVEIRA BORTOLINI
WALTER BENJAMIN E A QUESTÃO DA ALTERIDADE: RASTRO, HISTÓRIA E MEMÓRIA
Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

BRUNA DE OLIVEIRA BORTOLINI

**WALTER BENJAMIN E A QUESTÃO DA ALTERIDADE: RASTRO, HISTÓRIA E
MEMÓRIA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. phil. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre

2020

BRUNA DE OLIVEIRA BORTOLINI

WALTER BENJAMIN E A QUESTÃO DA ALTERIDADE: RASTRO, HISTÓRIA E MEMÓRIA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. phil. Ricardo Timm de Souza – PUCRS

Dr. Fabio Caprio Leite de Castro (PUCRS)

Dr. Augusto Jobim do Amaral (PUCRS)

Dr. Evandro Pontel (PUCRS)

Dra. Alexia Cruz Bretas (UFABC – via Skype)

Dra. Manuela Sampaio de Mattos (APPOA)

Porto Alegre

2020

*À minha mãe, Neura Fátima de Oliveira, e à
Renata Guadagnin, amiga fraterna.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Aires Santo Bortolini e Neura Fátima de Oliveira, pelo amor, cuidado e incentivo que sempre dedicaram a mim e que me fazem cada vez mais forte na luta pelas causas em que acredito.

À minha irmã, Fabiana de Oliveira Bortolini da Silva, e ao meu cunhado, Tiago Trindade da Silva, pelo constante incentivo aos estudos.

Ao meu sobrinho e afilhado, Francisco Bortolini da Silva, por ser, para mim, esperança em dias melhores.

Ao Fernando Bueno Ferreira Fonseca de Fraga por seu amor, presença e apoio ao longo desses quatro anos de doutorado, bem como aos profícuos diálogos políticos os quais, mesmo que de forma indireta, foram importantes para a escrita desta tese.

Aos amigos Manoela Machado, Monique de Oliveira Vian, Lucas Vian, Bruno Pereira Mariano, Gilberto Tonetto, Djuli Machado, Gustavo Berti, Jonathan Braga, Glaucia Sandri e Róbson Rocha por estarem ao meu lado ao longo dessa jornada, ajudando quando necessário e torcendo por minhas conquistas.

À Elisangela Pohlmann pela amizade e suporte que oferece aos meus pais, fundamental nos momentos em que tenho que me fazer ausente.

Aos ex-colegas e alunos do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Santa Catarina – Campus Criciúma, por me acolherem e renovarem minhas crenças no papel do professor, em específico, o professor de Filosofia, frente aos desafios constantes de nossa sociedade.

Ao amigo e ex-colega Everton Santa por toda a sua competência e dedicação na revisão deste trabalho.

À Universidade de Passo Fundo, em especial ao Curso de Filosofia, por acreditar no meu trabalho e nas minhas ideias, me permitindo criar e explorar novas técnicas e formas de ensino de Filosofia, principalmente àqueles que estiveram mais próximos ao final desse período, Cinthia de Oliveira Roso, Marcelo Doro, Patrícia Ketzer e Andrei Lodéa.

A todos os meus orientandos e ex-orientandos pela oportunidade que me deram de auxiliá-los em seus estudos, acompanhando de perto os seus esforços, aprendizados e desenvolvimento acadêmico.

A todos os professores que contribuíram para minha trajetória na pessoa do orientador e amigo Ricardo Timm de Souza que, com sua grande sabedoria e amorosidade, nos conduz a novos horizontes do fazer filosófico.

À Manoela Sampaio de Mattos, amiga e colega, por todo apoio e incentivo aos estudos, pela parceria de trabalho e pelos gestos e palavras que, mesmo de forma inintencional, têm me ensinado muito.

A todos os demais amigos e colegas que cultivei ao longo dos seis anos de PUCRS, em especial, Olga Nancy Peña Cortés, Águeda Martinelli, Renata Floriano, Tiago Rodrigues e Grégori Elias Laitano.

Ao professor Dr. Augusto Jobim do Amaral e ao PNP Dr. Evandro Pontel pelas considerações e observações feitas a esta tese na banca de qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, seus professores, funcionários e colaboradores.

À CAPES, por financiar boa parte desta pesquisa.

A todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte de minha formação, o meu muito obrigado.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 WALTER BENJAMIN.....	16
2.1 CRÍTICA À TOTALIDADE DE SENTIDO.....	21
2.2 FILOSOFIA COMO EXPOSIÇÃO DA VERDADE.....	26
2.3 LINGUAGEM E VERDADE.....	30
2.4 ORIGEM (URSPRUNG).....	32
2.5 IMAGEM DIALÉTICA.....	39
2.6 MEMÓRIA E HISTÓRIA.....	41
2.7 RASTRO.....	48
3 EMMANUEL LEVINAS.....	50
3.1 O OUTRO EM LEVINAS.....	55
3.2 ALTERIDADE, SUJEITO E SUBJETIVIDADE.....	58
3.3 A EXPERIÊNCIA DO INFINITO NA EPIFANIA DO ROSTO.....	63
3.4 TEMPORALIDADE EM LEVINAS.....	67
3.5 ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA.....	74
3.6 RELAÇÃO ENTRE DITO E DIZER.....	77
3.7 JUSTIÇA	79
4 ALTERIDADE EM WALTER BENJAMIN.....	83
4.1 TESE II – ECO DAS VOZES EMUDECIDAS.....	87
4.2 TESE III – CITABILIDADE NO TEMPO DO AGORA.....	91
4.3 TESE VI – ARTICULAR HISTORICAMENTE O PASSADO.....	94

4.4 TESE VII – DOCUMENTO DE CULTURA, DOCUMENTO DE BARBÁRIE.....	98
4.5 TESE VIII – O VERDADEIRO ESTADO DE EXCEÇÃO.....	103
4.6 TESE XIX – O ANJO E A RUÍNA.....	108
4.7 TESE XVI – ROMPER COM O <i>CONTINUUM</i> DA HISTÓRIA.....	111
4.8 APÊNDICE A – ESTILHAÇOS DO MESSIÂNICO.....	113
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS.....	120

“[...] Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, anseia por dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história”.

Walter Benjamin

“A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira”

Emmanuel Levinas

“Só existe uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça”.

Theodor W. Adorno; Max Horkheimer

RESUMO

A presente tese de doutorado versa sobre aspectos relevantes ao desenvolvimento de uma pesquisa em torno da noção de Alteridade no pensamento de Walter Benjamin. Para tanto, parte do levantamento e da análise de tais aspectos por meio das teses do autor em *Sobre o conceito da História (Über den Begriff der Geschichte)*, de 1942, muito embora eles não se limitem a essa obra, podendo também ser encontradas em outros escritos seus. Dentre os aspectos analisados destacam-se com maior ênfase os chamados “rastros” ou “ruínas” da história, elementos que se constituem tanto por fatos históricos, quanto por objetos materiais singulares, resistentes a processos de classificação e universalização, razão pela qual só podem ser encontrados fora da historiografia convencional. Na pesquisa destacam-se, ainda, o método constelacional, o sentido de *origem (Ursprung)*, a temporalidade, a memória ou recordação (*Erinnerung*), a narrativa e a citabilidade, uma constelação de elementos indissociáveis entre si, de grande importância à investigação da temática proposta. Expõe, também, de forma breve, a concepção de Alteridade que se pretende trabalhar, representada em boa parte pela filosofia de Emmanuel Levinas. O estudo, ao promover um diálogo entre esses autores em torno da noção de Alteridade, revela um modo ou uma estrutura muito peculiar de compreensão da realidade, ou seja, uma forma de entendimento que tem como ponto de partida o próprio real em sua concretude e temporalidade, além da preocupação com as minorias e aqueles elementos tidos como de menor relevância ao estudo da História e ao desenvolvimento das relações humanas.

Palavras-Chave: Walter Benjamin, Alteridade, Restos, História, Memória.

ABSTRACT

This doctoral thesis deals with aspects relevant to the development of research around the notion of Alterity in Walter Benjamin. Therefore, part of the survey and analysis of such aspects by means of the author's essay *Theses on the Philosophy of History* (Über den Begriff der Geschichte, 1942), even though they are not limited to this work and can also be found in his other writings. Among the analyzed aspects stand out focusing on the so-called "traces" or "ruins" of History, elements that constitute both as historical facts, as by natural material objects, resistant to classification and universalization processes. For that reason they can only be found outside conventional historiography. The research also highlights the constelational method, the sense of origin (Ursprung), temporality, memory or remembrance (Erinnerung), narrative and citability, a constellation of elements inseparable from each other, of great importance to research of the proposed theme. It also briefly exposes the concept of Alterity to be worked on, represented largely by the philosophy of Emmanuel Levinas. The study, by promoting a dialogue between these authors around the notion of Alterity, reveals a very peculiar way or structure of understanding reality. This is a way of understanding that has as starting point the real itself in its concreteness and temporality, in addition to the concern with minorities and those elements considered less relevant to the study of History and the development of human relations.

Key words: Walter Benjamin, Alterity, Remains, History, Memory.

1 INTRODUÇÃO

A presente tese investiga a existência de uma ética da alteridade no pensamento e na obra do filósofo alemão Walter Benjamin, mais especificamente por meio da noção de rastro (*Spur*) presente em seus escritos. Para tanto, toma como objeto de análise as teses do autor intituladas *Sobre o conceito de história (Über den Begriff der Geschichte)*, de 1942. A escolha pela análise das teses se ampara na preocupação que têm em relação aos acontecimentos do passado ao revelarem que não são contemplados pela lógica de uma narrativa linear dos fatos, isto é, pela consideração em recuperar vestígios, ou resíduos históricos apagados pelos discursos dominantes em prol de concepções centralizadoras da história.

Tal empreendimento tem como proposta, estabelecer relações entre as filosofias de Walter Benjamin e de Emmanuel Levinas. Isso porque a concepção de alteridade que será utilizada neste trabalho, e que para nós se mostra fundamental à compreensão de uma ética em Walter Benjamin, segue a mesma estrutura que a noção de alteridade presente na filosofia de Levinas, a qual pode ser também entendida como exterioridade.

Deste modo, frente à intenção de aproximar tais autores a partir de uma abordagem filosófica, é importante perguntarmos: Qual é a importância do conceito de rastro ao entendimento da ética benjaminiana? Qual é o significado do conceito de Alteridade em Levinas? De que modo a ética benjaminiana, permeada por essa noção de alteridade, ou exterioridade, de fato, se constitui?

A hipótese de resposta a essas questões se dá, primeiramente, por acreditarmos que Walter Benjamin, assim como Emmanuel Levinas, parte de uma compreensão de mundo e, consequentemente, de Filosofia, que se contrapõe à ideia de realidade em sua vasta gama de relações como totalidade atemporal guiada pelo princípio de identidade.

Este aspecto pode ser acompanhado em Levinas na sua crítica à ontologia como filosofia primeira, isto é, à própria constituição da noção de Ser no seio da filosofia ocidental. Isso porque, criticando a compreensão da realidade de forma atemporal, progressiva e homogênea, entende, a partir desse cenário, que a preocupação primordial da Filosofia deva ser a relação do Eu com o Outro, com a alteridade absoluta e não a relação desse Eu consigo mesmo.

Levinas crê, portanto, que a Filosofia, ao se deter na ontologia como motor principal, estaria sempre em torno do *si mesmo*, e para que exista inclusive uma reflexão sobre a existência do humano no mundo, é preciso, antes, o trauma do outro, da socialidade. A vida é, inevitavelmente, relação, ou seja, o ser humano não está sozinho no mundo e o mundo não se constitui apenas pelo ser humano, por isso, muito mais urgente, para Levinas, seria problematizar com maior ênfase a questão do *ser-para-o-outro* e não do *ser-para-si* e romper com o discurso ontológico, entendido como filosofia primeira até então predominante no Ocidente.

Com Benjamin, o cenário se mostra semelhante. É possível acessar uma proposta filosófica da não-identidade, ou crítica ao “discurso do mesmo” (referente à mesma discordância de Levinas à ontologia), na diversidade de seus escritos sobre conceito de *Origem*. Tais escritos também se ocupam da impossibilidade de um discurso acerca da realidade que se configure com base no percurso ininterrupto da intenção, de forma linear e atemporal. Isso porque, para Benjamin, a possibilidade de entendimento do real, mais especificamente a compreensão dos acontecimentos históricos, se dá, por vezes, de modo inintencional e não através da “posse”, isto é, da representação mental e estática daquilo que se deseja acessar e compreender em níveis mais profundos.

Em razão disso, o filósofo insistirá numa filosofia permeada pela temporalidade que se dedique através do conceito de *Origem*, avesso à concepção de início cronológico, de gênese, trazer à tona elementos do real que se encontram escondidos por trás de um suposto desenrolar harmonioso dos fatos. Isto é, buscar, no dito, o devir, aquilo que ainda não veio a ser: imagens dinâmicas e, portanto, dialéticas da realidade que possam nos revelar, através de seu movimento, a Outra face dos acontecimentos. A partir disso, estabelecemos relações com o conceito de Alteridade de Levinas.

A proposta se justifica na medida em que, frente à sempre tardia e inacabada tarefa da Filosofia de dizer o real em sua concretude e temporalidade, principalmente, no que se refere às relações humanas com o mundo a sua volta, oferece uma possibilidade outra de leitura e discussão dessa mesma realidade que não aquela já fechada e insuficiente, configurada pela tradição filosófica hegemônica.

No campo da ética, há a necessidade de se pensar a ação humana não apenas do ponto de vista da identidade, do Eu encerrado em si mesmo, mas este em relação ao Outro, o qual

não se pode dominar, nem reduzir a categorias e, portanto, considerado sempre traumático em seu instante de origem. Além destes aspectos, esta tese tem como objetivo aproximar a filosofia de dois autores aparentemente distantes em seu fazer filosófico e ainda pouco tematizados conjuntamente, mas que, como o próprio estudo defende, possuem muito em comum.

Para melhor compreensão das ideias acima expostas, a presente pesquisa em sua estrutura se divide em três capítulos. No primeiro, intitulado *Walter Benjamin*, procuramos abordar o conceito de *Origem* na filosofia do autor. Tal conceito aparece distribuído nas obras do filósofo de forma constelacional, isto é, complementar, fazendo com que a eleição de apenas uma obra para análise se torne difícil à compreensão integral do conceito. No entanto, se pode apontar como foco principal de estudo, neste capítulo, os escritos de Benjamin sobre o tema citado em *Origem do drama barroco alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, de 1928.

Neste ponto é ainda importante destacar a crítica benjaminiana ao método de escrita filosófica ocidental, o qual, de forma atemporal e representacional, visa explicar os acontecimentos do mundo, aspecto que, para o autor, se constitui numa tarefa pretensiosa e falha na medida em que desconsidera a multiplicidade e a transitoriedade do real que, segundo ele, não permite ser aprisionado em conceitos, mas, sim, narrado ou mostrado. Esta crítica de Benjamin tem inspiração na filosofia de Franz Rosenzweig, uma vez que este propõe o uso do método narrativo e não descritivo, comum à filosofia ocidental, por entender o primeiro como receptivo às transformações da realidade, aberto à crítica e, portanto, sempre atual.

O segundo capítulo, *Emmanuel Levinas*, trata da concepção de Alteridade no pensamento e na obra de Emmanuel Levinas, principalmente, a partir de seu escrito *De outro modo que ser ou para lá da essência (Autrement qu'etre au au-dela de l' essence)*, de 1974. O interesse é mostrar como o conceito de Alteridade é concebido, o qual se explicitará, neste trabalho, em diálogo com a filosofia de Walter Benjamin e que é também central para a compreensão da filosofia de Levinas.

Para tanto, é necessário estabelecer uma breve relação entre a filosofia de Levinas com o pensamento de Martin Heidegger sobre o tema, pois é com referência a esse autor que Levinas toma impulso para o desenvolvimento de suas ideias. Ainda serão abordados, de forma breve, porém, não menos importante, Husserl e Rosenzweig, principalmente, no que

diz respeito ao envolvimento de Levinas com as relações intersubjetivas ligadas ao mundo dos fenômenos, bem como a crítica que ele tece à ontologia em prol da Ética da Alteridade como filosofia primeira.

O terceiro e último capítulo, *Alteridade em Walter Benjamin*, aborda elementos da filosofia de Benjamin, os quais abrem perspectivas para pensarmos uma ética da alteridade em suas teses. Sendo assim, esse capítulo, através da análise das teses benjaminianas, mais especificamente das teses *II, III, VI, VII, IX, XVI* e do *Apêndice A*, irá mostrar de que modo é possível, fazermos essa reflexão. Isso porque as teses do autor, ao proporem uma forma de compreensão da história que tenha como base a própria concretude do real, em sua inteireza e não a partir de conceitos fundadores que tentem explicá-la de antemão, abre espaço para que o Outro da história seja contemplado.

Esse Outro da história nada mais é do que os fatos relegados às sombras, rastros de um passado esquecido e que podem vir à tona quando se respeitam suas inscrições no tempo de origem, para que, apoiado nesse ponto, se possa criar e recriar conceitos capazes de fazer justiça à história segundo uma perspectiva não totalizante, isto é, oposta às tentativas de justificação ou de explicação dos fatos. A abertura para o rastro, para o Outro infinitamente Outro, porque nunca cessa de acontecer, na proposta benjaminiana de releitura da história, remete às estruturas da Alteridade em Levinas.

A relevância de abordagem deste tema está no comprometimento ético que se deve ter com questões de sentido. Embora, por vezes, esta preocupação nos coloque frente as limitações discursivas, isso de modo algum se mostra negativo à Filosofia. Pelo contrário, acaba por ressaltar uma figuração que desde sempre, ao fazer filosofia, se deveria entender: há a necessidade de se aprender a pensar no tempo e não fora dele, se se quiser responder às questões mais urgentes de nossa existência e que nos interpelam a todo o instante.

2 WALTER BENJAMIN

“O que deixaremos nós aos outros, além de nossos próprios escritos em páginas não cortadas?”¹.

Para entrarmos na questão de como a filosofia de Levinas poderia nos auxiliar a perceber uma ética da alteridade em Walter Benjamin, em específico nas teses *Sobre o conceito de história*², antes é preciso entendermos em quais aspectos o pensamento desses autores é convergentes.

Para alguns, é possível que a relação Benjamin e Levinas possa parecer um pouco incomum, até mesmo por serem esses dois filósofos detentores de personalidade bastante diferentes entre si, no entanto, como iremos mostrar, ambos possuem diversos pontos em comum, tanto no que diz respeito às experiências de vida como também em suas filosofias. Isso acontece porque ambos se comprometeram de forma muito clara a repensar a racionalidade e suas pretensões de totalidade de percepção sobre o mundo, sob a qual se ergueu a Filosofia no Ocidente desde seus princípios e, sobre isso, Souza afirma que “desde aquilo que propriamente a define: desde seu sentido”³. Para tanto, é preciso que esses elementos sejam apresentados, o que nos leva, neste primeiro capítulo, a fazer um exercício de exposição em direção ao que nos diz a filosofia de Walter Benjamin.

Walter Benjamin (1892-1940) foi um filósofo alemão cuja história de vida não pode ser separada da trágica história alemã da primeira metade do século XX. Viveu sob duas grandes Guerras Mundiais, crise econômica e ascensão do nazismo⁴. Assim como Levinas, Benjamin era judeu, porém de família assimilada, condição que, no entanto, não o livrou da perseguição nazista. Passou parte da vida sob o espectro da morte.

Afligido pelo medo de ser capturado e torturado pelo exército alemão, exilou-se na França em 1933 até o ano de 1940, ano em que tentou a fuga rumo aos Estados Unidos, mas temendo ser pego na fronteira entre a França e a Espanha, mais especificamente na cidade de

1 BENJAMIN, W. apud BOURETZ, P. Walter Benjamin (1892-1940): o Anjo da História e a Experiência do Século. In: BOURETZ, P. *Testemunhas do Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 283.

2 BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. – 8. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2012.

3 SOUZA, R.,T. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

4 GAGNEBIN, J. M. Benjamin. In: PECORARO, R. (Org.) *Os Filósofos Clássicos da Filosofia – Vol. III*. Rio de Janeiro: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

Port Bou, onde a ocupação de Hitler inesperadamente aparecera, acaba por cometer suicídio, o qual foi anunciado um dia antes em carta entregue a Henny Gurland⁵, destinada também a Adorno, isto é, em 25 de setembro de 1940. Escreve Benjamin:

Numa situação sem saída, não tenho outra escolha senão pôr fim a tudo. É num vilarejo nos Pirineus onde ninguém me conhece que minha vida vai se acabar. Peço-lhe que transmita meus pensamentos ao meu amigo Adorno e lhe explique a situação em que me vi colocado. Não me resta muito tempo para escrever todas aquelas cartas que eu desejaria escrever⁶.

É também comum encontrarmos na troca de cartas entre ele e Theodor W. Adorno e também, por vezes, Gretel Karplus, futura esposa de Adorno na época, do qual foi grande amigo, parceiro intelectual e inspirador, referência às frequentes mudanças de local enfrentadas por ele para se defender do contexto turbulento de sua época antes de seu suicídio, bem como sobre suas dificuldades financeiras, apesar de ser um filósofo de origem abastada e ter vivido por muito tempo sobre o apoio financeiro de seus pais.

Aliás, as dificuldades financeiras de Benjamin irão permear toda sua relação com o Instituto de Pesquisa Social, embrião da Escola de Frankfurt, com a qual o autor possuía o vínculo de colaborador e recebia uma espécie de bolsa. Inclusive a própria amizade que tinha com Adorno será marcada por esses problemas, pois, como se sabe, Adorno era, tal como Horkheimer, diretor do Instituto.

De acordo com Gagnebin,⁷ isso ocorre porque, infelizmente, devido à crise financeira e a desvalorização do franco, em função da tomada do poder pela Frente Popular, em 1936, os valores que Benjamin recebia daqueles não eram suficientes para cobrir suas despesas. O próprio coloca em carta a Adorno enviada em 15/06/1937⁸, na qual afirma que 1.500 francos não eram suficientes como auxílio mínimo para quem estava diante da tarefa que o Instituto lhe exigia, visto que, desde a última visita de Adorno a Paris, naquela época, havia surgido “uma notável incerteza sobre o desenvolvimento do franco francês”⁹.

Outro aspecto que agravava a situação de Benjamin era o fato de ele não possuir um trabalho fixo, vivendo de produções realizadas para revistas e rádios. O filósofo se vê sem

5 Mulher que viajava junto com o grupo de Benjamin em direção à Espanha e da qual o filósofo se tornara próximo na ocasião. Henny Gurland era mãe de Joseph Gurland e, após sua chegada aos Estados Unidos, ficou conhecida por ter se casado com o filósofo e psicanalista Erich Fromm.

6 ADORNO, T. W. *Correspondências 1928-1940*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 476.

7 GAGNEBIN, J., M. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1edições, 2018, p.17.

8 ADORNO, T. W., 2012, p. 291.

9 ADORNO, T. W., 2012, p. 291-292.

nenhuma fonte estável de ganhos quando, em razão do crescente poder do partido nazista, os meios de comunicação de massa começam a renunciar a seus colaboradores de ligações com a esquerda ou de origem judaica, como é o caso de Benjamin.

Gershom Scholem, de quem foi um grande amigo, também escreve sobre a condição de Benjamin no período que antecedeu a Segunda Grande Guerra. Na troca de correspondências entre ele e Benjamin, durante os anos de 1932 a 1940, posteriormente publicadas pelo próprio Scholem em forma de livro¹⁰, o qual surgia em resposta a muitos questionamentos feitos sobre sua relação com Benjamin descrita na obra *Walter Benjamin: a história de uma amizade*¹¹, é possível acompanhar a precária e preocupante situação de Benjamin não somente financeira, mas inclusive enquanto judeu em meio ao regime nazista, quando fora internado no campo de refugiados em razão da declaração da Segunda Guerra.

Na carta de 25 de novembro de 1939, Benjamin comenta:

Após a declaração de guerra, fui obrigado a dirigir-me a um campo de internamento como os outros refugiados alemães. Encontrei a sua carta do dia 11 de setembro ao regressar. Minha irmã havia me informado da sua preocupação, mas não pude lhe escrever, uma vez que o correio que saía do campo não podia conter mais do que oito cartas por pessoa mensalmente. A minha libertação foi uma das primeiras a ser anunciada. Isso significa que deixei vários amigos por lá e você facilmente pode imaginar o quanto isso me dói. [...] Ninguém duvida aqui que esse será o fim de Hitler. Mas o importante é fazer com que ele não coincida com o fim de muitas vidas humanas¹².

Embora não tenha logrado sucesso em vida, visto que os estímulos que recebia do mundo contemporâneo na sua época eram fracos demais e os prêmios da posterioridade demasiado incertos¹³, Benjamin é hoje um dos filósofos mais conhecidos do século XX. Isso não se restringindo somente à filosofia, uma vez que suas obras também são estudadas pelas mais diversas áreas do saber humano, razão pela qual falar de sua vida e obra é uma tarefa que exige atenção redobrada.

Em razão da notória popularidade de Benjamin, tanto no âmbito acadêmico como fora dele, é preciso ter o cuidado de não se deixar cair em abordagens fetichistas a respeito de suas obras e de conceitos já bastante disseminados. Para tanto, é preciso que algumas características de seu filosofar sejam abordadas de modo a evidenciar os fundamentos de sua

10 BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

11 SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza; Natan Nobert Zins; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

12 BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G., 1993, p. 351.

13 BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G., 1993, p. 335.

prática filosófica, capazes de oferecer algumas importantes chaves de leitura para o desbravamento de seu pensamento.

Um desses aspectos é a influência tanto da doutrina judaica nas obras do filósofo, quanto do seu viés materialista, que muitos tendem, de forma bastante apressada, diga-se de passagem, utilizar para rotular o autor, obviamente sob os mais distintos interesses. Colocamos isso, pois é possível observar numa leitura cuidadosa às obras de Benjamin que durante toda sua vida ele irá hesitar entre esses dois pontos, nunca aderindo completamente a nenhum dos dois.

Na verdade, Benjamin será muito criticado por essa postura de não adesão total aos movimentos sionistas e ao comunismo por seus amigos, os quais frequentemente se mostram impacientes e até irritados com as constantes hesitações de Benjamin às suas investidas, como é o caso de Gerson Scholem¹⁴ e Asja Lacis. Frente a esse cenário, fica a questão: não seria o interesse de Benjamin sobre esses temas dado somente por influência de seus amigos?

Acreditamos que, apesar de Benjamin ser, de fato, influenciado por seus amigos a incorporar o marxismo e o judaísmo em suas reflexões, é sabido que o autor, antes mesmo de estabelecer relações com eles, já possuía, mesmo que de forma indireta, interesse a respeito dos temas. Nesse ponto, concordamos, então, com o que expõe Gagnebin sobre o assunto, isto é, que o fato de Benjamin viver sob constantes hesitações a respeito de uma integral adesão aos movimentos dos quais seus amigos faziam parte, revelam uma certa antevisão sobre os perigos

[...] em que incorre um movimento político ao querer realizar a qualquer preço aquilo que define o objetivo último de sua luta, seja a sociedade sem classes ou a Nova Jerusalém. Benjamin suspeita dessa coincidência precipitada entre o “real” e a “utopia”, que faz esquecer a dimensão crítica da ação política, a única, segundo ele, a justificá-la¹⁵.

Contudo, não será somente de Scholem e de Asja que Benjamin será alvo de críticas quanto ao seu modo de escrita e posicionamento filosófico e mesmo Adorno se incomoda, várias vezes, com a forma, segundo ele, pouco dialética e até mesmo “inocente” com que Benjamin se posiciona em alguns de seus textos, como é o caso de *A obra de arte na era de*

14 Ainda que Scholem afirme que convencer Benjamin a ir à Palestina para se juntar ao sionismo, estava muito distante de suas verdadeiras intenções. De acordo com o próprio, “[...] jamais tentei convencer outra pessoa a tomar uma decisão dessas, muito menos alguém com uma personalidade tão complexa quanto Walter Benjamin” (BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G., 1993, p. 14).

15 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 31.

sua reprodutibilidade técnica (1936) e de *A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire*, primeira versão do ensaio sobre Baudelaire, posteriormente conhecido como *Alguns temas em Baudelaire* (1939).

Tais críticas podem muito bem ser observadas nas cartas de Adorno enviadas a Benjamin em 19/03/1936 e 10/11/1938, nas quais faz comentários sobre as análises benjaminianas tanto da obra de arte quanto do *flâneur* na modernidade pedindo “*mais dialética*”¹⁶ e menos descrições de “*categorias relativamente abstratas*”¹⁷ que não se entrecruzam, nem retomam à origem dos problemas que as suportam, deixando em “aberto a cada passo as respostas teóricas decisivas às perguntas”¹⁸. Nos temas sobre Baudelaire, em específico, Adorno, ao apontar como falha a tentativa dialética de Benjamin no que se refere à mediação, chega a acusar a obra do autor de “*artificialidade*” por se utilizar em demasia de expressões metafóricas e pouco uso de teoria¹⁹.

Aqui devemos considerar a hipótese de que o que Adorno vê em Benjamin como “*falta de dialética*” seja propriamente o método criado pelo autor para o seu fazer filosófico, o qual será muito mais expositivo do que explicativo, assumindo, deste modo, na maior parte das vezes, o tom de denúncia, como irá inclusive ressaltar Gagnebin²⁰.

O fato de Benjamin, em alguns momentos, se recusar a avançar em determinados temas, interrompendo suas reflexões com “*categorias relativamente abstratas*”, como irá pontuar Adorno, não significa que lhe falte visão crítica, mas que possuía uma estratégia filosófica diferente e que irá marcar, senão toda a sua obra, ao menos parte dela.

A escrita peculiar de Benjamin faz com que muitos de seus temas, não exatamente “bem amarrados” como gostariam de ver alguns de seus críticos, sejam mais bem explorados em outras de suas obras. Benjamin deixa pistas ao seu leitor que, ao percorrer o conjunto de seus escritos, os vê como um grande quebra-cabeça, repleto de peças que se conectam umas às outras de modo que a leitura de apenas uma obra em particular não seja suficientemente capaz de revelar o sentido total daquilo que o autor visa expor. Até mesmo pelo fato de que as obras de Benjamin, no que se refere à cronologia de sua produção, não seguem, necessariamente, uma sequência de assuntos complementares.

16 ADORNO, T. W., 2012, p. 206-214.

17 ADORNO, T. W., 2012, p. 206-214.

18 ADORNO, T. W., 2012, p. 399-400.

19 ADORNO, T. W., 2012, p. 399-400.

20 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 58.

Essa recusa de Benjamin em atribuir maior objetividade às suas reflexões filosóficas, se utilizando de um tom mais metafórico em seus escritos, se deve, provavelmente, “a um modelo de leitura herdado da leitura dos textos sagrados [...], [onde] a interpretação não pretende delimitar um sentido unívoco e definitivo; ao contrário, o respeito pela origem divina do texto impede sua cristalização e sua redução a um significado único”²¹.

Isso nos leva a outro ponto de grande relevância na filosofia de Benjamin que é a crítica que ele próprio faz em relação à busca do pensamento filosófico ocidental pelo conhecimento e pela veracidade desse conhecimento a partir de uma suposta totalidade, a qual é desenvolvida em sua tese de doutoramento *Origem do drama trágico alemão*²². Benjamin inicia a obra citando *Materiais para a história da teoria das cores* de Goethe, na qual diz que “[...] nem no conhecimento nem na reflexão nos é possível chegar à totalidade”²³. Mas o que isso significa? Em que se constitui essa totalidade que Benjamin coloca em questão?

2.1 CRÍTICA À TOTALIDADE DE SENTIDO

“[...] o bloco da Totalidade, habitado pelo Ser enquanto Unidade de Sentido na qual tudo o que é diferente acaba de uma ou de outra forma finalmente subsumido, expressa não a leitura e a determinação pura e simples da ‘realidade’ como tal, mas – apenas – uma destas leituras; e não a mais tolerante para com as aspirações profundas do ser humano”²⁴.

Ainda que o prefácio de Benjamin na sua tese *Origem do drama trágico alemão* (1928) fosse, para muitos intelectuais de sua época, um texto incompreensível, sendo tratado como uma das “mais impenetráveis peças em prosa escritas em uma língua moderna”²⁵, ao longo do tempo se tornou uma referência para diversos debates acerca dos conceitos de verdade e de conhecimento e de como se relacionam com as ciências e com a Filosofia, destacando que, no período em que Benjamin escreve o prefácio à discussão de pano de

21 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 41.

22 BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. – 2 ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 b.

23 GOETHE, J., W. *Materiais para a história da teoria das cores*, 1907 apud BENJAMIN, W., 2013 b, p. 15.

24 SOUZA, R., T. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 24.

25 ADORNO, T. W., 2012, p. 16 – Rodapé, Nota 3.

fundo, a discussão era se a Filosofia, frente aos inquestionáveis avanços científicos da época, não deveria também almejar pretensões de cientificidade.

Tal compreensão da “filosofia como ciência” era uma noção bastante defendida pelos neokantianos da escola de Marburg, os quais, influenciados pelo pensamento iluminista vigente, acreditavam que a filosofia deveria sofrer uma redução ao modo de pensar matemático, isso sob a premissa da importância de conduzir a racionalidade em prol de um progresso técnico. Benjamin, em vista disso, tece, então, uma crítica a esse conceito por considerá-lo “demasiado [...] reduzido, apoiado exclusivamente na razão, e não à razão em geral”²⁶.

Ao recusar essa ideia, Benjamin defende em seu prefácio que a tarefa da Filosofia não é a de se reduzir a conceitos, isto é, apreensões mentais da realidade, mas a de exposição da verdade, pois, de acordo ele, se a filosofia for determinada por aquela função, “ela corre o perigo de se acomodar a um sincretismo que tenta capturar a verdade numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela voasse de fora para cair ali”²⁷.

A verdade, na visão do filósofo, “furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento”²⁸, pois ela não se dá à posse e nesse sentido o objeto do conhecimento não teria correspondência com a verdade, pois é próprio do objeto ser “determinado pela necessidade de sua apropriação pela consciência”²⁹. O objeto, ao ser passível de apropriação pela consciência, se mostra suscetível ao questionamento, já a verdade não, ou poderia a verdade ser questionada?

Se a verdade fosse questionável, em que medida a resposta dada a ela, sob a crença de ser também verdadeira, poderia ser realmente considerada como tal? Para o filósofo, antes que respondêssemos a esta questão, é bem provável que ela tivesse que ser recolocada e, então, se compreenderia que a unidade da verdade escapa a qualquer interrogação³⁰. Mas como é possível, então, Benjamin sustentar em seu prefácio que a tarefa da Filosofia é a exposição da verdade? Isto é, que é próprio da Filosofia o ter de se confrontar a cada passo com a questão da apresentação da verdade? Não haveria aqui uma contradição?

26 MACHADO, F., P. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 105.

27 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 16.

28 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 17.

29 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 17.

30 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 18.

Conforme Gagnebin³¹, não há contradição, pois, apresentação ou exposição, no pensamento de Benjamin, é algo totalmente oposto à questão da representação, da posse via consciência de objetos exteriores ao sujeito. A exposição (*Darstellung*) se refere ao momento em que se manifesta a contribuição singular do autor a respeito da ordenação ou mostração do material pesquisado.

Este é o momento em que as escolhas narrativas e argumentativas do autor podem “reinterpretar a profusão do material pesquisado e lançar uma nova luz sobre ele”³², explorando os elementos não ditos, ou não explicitamente visíveis, impregnados, aspecto que somente pela via da representação ou da apreensão mental da realidade e sua sistematização em conceitos não seria possível. Do modo como são tradicionalmente concebidos, retém apenas aqueles elementos da realidade que foram passíveis de assimilação pela razão no momento da interação sujeito-objeto, o que, conseqüentemente, apresenta limitações em sua abordagem.

A realidade representada em conceitos é restrita ao pensamento do sujeito que pensa, o qual busca identificar o que lhe é exterior através de uma série de condições e possibilidades de conhecimento por ele anteriormente definidas. Os conceitos, por mais universalizáveis que possam parecer, não são suficientes em si mesmos, se relacionam com o real que é permeado pela temporalidade, pela mudança constante e diversa que os desatualiza. Benjamin mostra no prefácio como a tarefa de exposição é passível de ser realizada com o intuito de fazer com que os dados obtidos mostrem, a partir de si mesmos, de sua própria estrutura, a verdade.

Em vista disso, o filósofo irá iniciar com a questão do método. Para que a exposição ocorra, Benjamin sustenta que o método de abordagem dos fenômenos deve seguir o estilo do tratado escolástico, ou “ensaio” como posteriormente irá sugerir Adorno em *Ensaio como forma*³³, obra inclusive inspirada nas ideias de Benjamin, como característica principal, além da citação, e da forma pouco doutrinária como se desenvolve, trabalha com a ideia de “caminho não direto”.

A noção de “caminho não direto”, ou desvio, como Benjamin irá se referir ao tratado, tem aqui o sentido contrário à noção de sistema. No entanto, é preciso ter o cuidado, frente a

31 GAGNEBIN, J., M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. In: _____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

32 GAGNEBIN, J., M., 2014, p. 65.

33 ADORNO, T., W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T., W. *Notas de literatura*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: editora 34, 2003.

essa informação, de não supor que ele seja pouco rigoroso, ou que opere de maneira aleatória. O que o autor quer dizer é que, pelo fato de não desenvolver seu trabalho por meio dos métodos convencionais à tradição filosófica, “[renunciando] ao percurso ininterrupto da intenção”³⁴, ou melhor, aos mandamentos da vontade subjetiva, permite a ação do pensamento de se voltar continuamente ao princípio daquilo que lhe anima, regressando com cuidado ao próprio objeto ou, como irá afirmar o autor, das “coisas” mesmas, para que elas, a partir de suas categorias e relações, revelem, na observação, seus vários níveis de sentido.

Tal exercício, segundo Benjamin, é semelhante à tarefa de contemplação de um mosaico, em que para compreendermos aquilo que ele visa mostrar é preciso descer ao nível de seus pormenores, unir suas partes caprichosamente fragmentadas, atividade que não se constitui em tarefa fácil, pois a ordenação das peças não depende apenas da vontade do sujeito, mas da estrutura das próprias peças, que determinam seus pontos de conexão. Isso faz com que o trabalho sobre o mosaico, ou tratado, que inclusive conservam o mesmo parentesco, isto é, floresceram no Ocidente no período da Idade Média, obrigue o leitor a “deter-se em ‘estações’ para refletir”³⁵.

Isso ocorre, de acordo com o filósofo, porque o “objetivo de nenhum modo é o de arrastar o ouvinte e de o entusiasmar”³⁶, mas de mantê-lo sóbrio em relação ao objeto de investigação, que são as ideias, ou seja, “a verdade, presentificada no bailado das ideias apresentadas, furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento”³⁷.

Neste ponto, é possível enxergar a proximidade da filosofia de Benjamin com a de Levinas no que diz respeito à questão da linguagem como não sendo a detentora de poder sobre as coisas, capaz de atribuir a elas sentido, mas como impulsionada a tentar expressar, colocar em palavras, o que, por um caráter muitas vezes indizível daquilo com que o sujeito entra em relação, a ela escapa. Indo mais além, se poderia afirmar que esse caráter indizível é correlato à noção de infinito empregada por Levinas, isto é, a ideia de algo que excede a rede de referências que sustenta a “totalidade de sentido” e que será explanada no segundo capítulo desta tese com maior profundidade.

O que o método do tratado propõe, então, não é capturar a verdade, mas criar condições e possibilidades para que ela venha à tona por si mesma, desde suas próprias

34 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 16.

35 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 17.

36 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 17.

37 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 17.

determinações e não pelo forcejamento exterior. Para Gagnebin, neste ponto, é importante perceber que não estamos mais somente no nível de uma questão retórica ou metodológica, mas

[...] também de uma defesa da especificidade especulativa do itinerário de pensamento filosófico. A exposição vai além da ordenação de elementos já escolhidos, pois consiste também no próprio recolher e acolher desses elementos pelo pensar. Para Benjamin, portanto, não se trata somente de analisar as várias formas de exposição que pode adotar o *conhecimento* filosófico; mais radicalmente, trata-se de resguardar uma outra dimensão do pensamento e da escrita filosóficos: não levar a conhecimento(s), mas expor/apresentar a verdade³⁸.

Benjamin, no prefácio, se dedica, portanto, a recuperar um outro modo de fazer filosofia que os modernos parecem ter esquecido na medida em que preferiram dar prioridade à herança kantiana a respeito da busca pelo conhecimento. Da mesma forma que coloca Gagnebin, acreditamos que o prefácio seja a concretização de um afastamento da filosofia de Kant que Benjamin iniciou em 1917, em sua obra *Sobre o programa de uma filosofia futura*³⁹, quando sustenta que aquele, ao definir o conceito de experiência como um dos pilares do processo de conhecimento, eliminou deste seu caráter metafísico, atrelando-o apenas ao experimento científico e desconsiderando as características temporais, culturais e históricas que a mesma pode oferecer e que não são frutos de nossa consciência.

De fato, esse outro modo de fazer filosofia que, como vimos, é o da exposição, Benjamin irá trazer de Platão, em especial de uma leitura bastante ousada que ele próprio faz da obra do autor *O Banquete*⁴⁰.

38 GAGNEBIN, J., M., 2014, p. 66

39 BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

40 PLATÃO. *O Banquete*. In: PLATÃO. *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. - 5. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 32-102.

2.2 FILOSOFIA COMO EXPOSIÇÃO DA VERDADE

“A verdade é a morte da intenção”⁴¹

O aspecto que chama a atenção de Benjamin na obra *O Banquete*, de Platão, diz respeito a duas afirmações que ali são feitas: primeiro sobre a verdade, ou reino das ideias, ser ilustrada como conteúdo essencial da beleza, e segundo sobre a própria verdade ser considerada bela. Na interpretação de Benjamin, a verdade não pode existir enquanto tal se não se expõe, isto é, se não deixa transparecer seu “brilho” no mundo das aparências, tendo, portanto, na forma da beleza seu veículo de expressão. Já a beleza como aparência da verdade⁴² ao atrair o sujeito para próximo daquela tem seu caráter de mera aparência redimido.

Nas palavras de Benjamin, a beleza “manifestando-se como aparência, e seduzindo enquanto não quiser ser mais do que isso mesmo, atrai a perseguição do entendimento e torna reconhecível a sua inocência apenas no momento em que se refugia no altar da verdade”⁴³. Esse viés estético da verdade faz com que o sujeito a deseje, busque por ela e procure por seu brilho constantemente, mesmo sabendo que ela não se dá à posse. Essa busca por proximidade faz com que “[...] ao rastrear incansavelmente os diversos caminhos e descaminhos da exposição da verdade, a filosofia [desenhe] as figuras conceituais possíveis nas quais a verdade se dá a ver e a entender”⁴⁴.

No entanto, por serem sempre incompletas, tais figuras não guardam a verdade em si, mas dão pistas ao sujeito de onde ela pode ser vislumbrada, contemplada. Deste modo, é possível entender verdade e beleza numa relação de co-pertencimento em Benjamin e desde aí o modo como a verdade se diferencia do próprio “objeto de conhecimento com o qual nos habituamos a identificá-la”⁴⁵. Mas no que se constituem essas figuras conceituais? Na salvação dos fenômenos, dirá o autor.

Os fenômenos, devido à sua existência de “rude configuração empírica, misturada com a aparência [...] desfazem-se de sua falsa unidade [pelo conceito], para, assim divididos,

41 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 24.

42 Toda ideia boa, virtuosa, em Platão é verdadeira e por ser assim é também bela.

43 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 19.

44 GAGNEBIN, J., M., 2014, p.73.

45 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 20.

poderem participar da unidade autêntica da verdade”⁴⁶. Os fenômenos, analisados pelos conceitos, ao serem esmiuçados em suas particularidades, libertos de sua condição de mera aparência, de seu lado mais superficial e ilusório, se tornam fragmentos desordenados que precisam ser reorganizados para poderem mostrar a verdade. Conforme Machado, “a análise dos fenômenos, sua dissolução e divisão em elementos significam uma crítica radical à ordem habitual na qual eles aparecem. Essa ordem determina os fenômenos apenas exteriormente, por isso, os fenômenos não perdem sua singularidade”⁴⁷.

Após libertar os fenômenos de sua falsa unidade, o conceito deve, então, agrupar os fenômenos em elementos e elevá-los ao nível das ideias. Daí a importância do conceito à Filosofia, pois na medida em que assume a tarefa de intermediário entre fenômenos e ideias, o mesmo permite que o fenômeno participe do ser das ideias “e é precisamente esse papel mediador que os torna adequado à outra tarefa, não menos primordial, da filosofia, a da apresentação das ideias”⁴⁸, ou exposição da verdade, como vimos acima.

Essa salvação dos fenômenos por meio das ideias evita, portanto, que sejam consideradas como abstrações vazias na medida em que “vai de par com a apresentação das ideias por meio da empiria. Pois as ideias não se apresentam em si mesmas, mas apenas e exclusivamente através de uma organização dos elementos coisas no conceito”⁴⁹. Deste modo, podemos dizer que as ideias são a interpretação objetiva dos fenômenos, a qual ocorre em função do papel mediador do conceito.

Aqui é importante destacar que esse processo não implica classificação dos fenômenos num sistema lógico, até mesmo porque a exposição das ideias é um processo descontínuo como colocamos anteriormente, o que impossibilita também considerar as mesmas como a lei dos fenômenos. Tal processo pode ser mais bem compreendido, de acordo com Benjamin, por meio de uma analogia: “as ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas. [...] As ideias são constelações eternas, e se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos”⁵⁰. Quer dizer, as ideias não servem para o conhecimento dos fenômenos, assim como as constelações não servem para o conhecimento do que é a estrela em si e tampouco o conhecimento do que é a estrela em si serve de critério para a existência das constelações.

46 BENJAMIN, W., 2013b, p. 22.

47 MACHADO, F, A, P., 2004, p. 62.

48 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 22.

49 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 22.

50 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 22.

Pelo contrário, o significado da estrela em si, assim como o dos fenômenos, se esgota em seu elemento conceitual, sendo a constelação, ou no caso as ideias, a interpretação desses conceitos, razão pela qual Benjamin afirma que os fenômenos (estrelas) estão dispersos e salvos ao mesmo tempo nas ideias (constelações), quer dizer, ao mesmo tempo em que as ideias se constituem em interpretação dos fenômenos através de suas possibilidades conceituais, elas não os determinam, não são capazes de petrificá-los nessa interpretação.

Individualmente, os fenômenos continuam sendo o que são, não perdem sua singularidade, por mais que o conceito agrupe seus elementos em comum para poder oferecer às ideias os materiais para interpretação. Assim, “aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação”⁵¹.

Nessa perspectiva, podemos dizer, seguindo o raciocínio adorniano, que “o real não é o racional”⁵², os fenômenos em sua concretude não são plenamente apreensíveis pelo conceito, que comunica às ideias apenas aquilo que por ele pode ser captado, razão pela qual, na sua exposição, a verdade se oferece apenas num vislumbre, nunca de forma fixa. Por isso, a tarefa de exposição realizada pela Filosofia deve ser exercício constante, nunca se dando por satisfeita.

Neste ponto é possível também falar de uma não intencionalidade do ser das ideias, não intencionalidade da verdade, porque esta não é determinada pela vontade do sujeito. Embora haja um trabalho intelectual do sujeito ao agir analiticamente sobre os fenômenos, não será ele, através de sua vontade, de seus sistemas lógicos, que determinará o sentido dos mesmos.

Ao reunir os elementos em comum dos fenômenos para elevá-los ao nível das ideias, o sujeito não é livre para organizar a figura conceitual do modo como bem entende. Se retomarmos o processo de montagem do mosaico utilizado por Benjamin para explicar seu método como desvio e estendê-lo a essa questão, iremos perceber que os fenômenos do mundo possuem suas próprias estruturas, seus pontos de encaixe específicos, não sendo possível conectar os elementos que se dão nos extremos de suas formas apenas pela força da razão.

51 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 23.

52 ADORNO, T., W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

Do mesmo modo, não é possível, por exemplo, criar a imagem de uma constelação desconsiderando a própria estrutura das estrelas, bem como a localização de cada ponto em que elas se encontram e que não passam pela ordenação intencional do sujeito, pois a verdade, segundo Benjamin, “é um dar-se desprovido de todas as formas de intenção – para além de que a própria verdade nunca pode aparecer como intenção”⁵³.

Esse pensamento constelacional de Benjamin é um pensamento que nasce da quebra, da ruptura entre a correspondência imediata e intencional do conceito com o objeto do conhecimento, ou como irá afirmar Adorno, na esteira do pensamento de Benjamin, é um tipo de pensamento que “circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas uma combinação numérica”⁵⁴.

O interessante desse enfoque que é a reflexão não começa, portanto, de um limite inicialmente designado pelo sujeito cognoscente, mas da relação que o Outro, em sua própria estrutura, suscita no sujeito, isto é, na filosofia de Benjamin, assim como na de Levinas, o sujeito intencional comum à história do pensamento ocidental é retirado de sua primazia enquanto produtor da verdade para dar espaço àquilo que lhe vem externamente e provoca o pensamento para além de seus limites.

2.3 LINGUAGEM E VERDADE

“A linguagem não oferece jamais meros signos”⁵⁵.

Benjamin irá correlacionar a noção de verdade inintencional com a linguagem. Para o filósofo, a linguagem será vista como a própria manifestação da essência “daquilo que é”, a linguagem é o meio (*Medium*) por meio da qual a verdade tanto dos homens quanto das coisas se manifesta, ou é comunicada de forma imediata. Essa noção de linguagem como intrinsecamente ligada à essência das coisas é explicada pelo autor a partir de uma metáfora bíblica, aspecto que não significa que queira interpretar tal texto, tomando-o como verdade

53 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 24.

54 ADORNO, T. W., 2009, p. 30.

55 BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011, p. 63.

revelada. Pelo contrário, ao se utilizar da história bíblica, Benjamin remonta a características da filosofia judaica.

A metáfora utilizada pelo autor será a da criação, em que Deus, com sua palavra criadora, concede a Adão o poder da fala e junto dela a de nomear as coisas existentes, sendo essa sua essência espiritual. Adão, ao nomear as coisas, no entanto, não se coloca como superior a elas, mas na condição de tradutor de sua essência em palavras, visto que as coisas em si são mudas, não receberam a mesma característica adâmica da fala, mas receberam um nome, o qual será por Adão comunicado na linguagem e assim o será porque:

[...] recebendo a língua muda e sem nome das coisas e transpondo-a em sons, nos nomes, o homem solve [sua] tarefa. Mas essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora⁵⁶.

Aquilo que Adão nomeia não parte, portanto, de sua vontade, de uma criação sua, pois o ato de nomear, nada mais nada menos se trata de dar voz à essência divina das coisas, ou seja, “a relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro meio do conhecimento”⁵⁷. Porém, quando o homem cai do paraíso, ele perde essa capacidade de comunicação direta da essência das coisas na linguagem, como se dela esquecesse. A partir de tal acontecimento, o homem fica à mercê de sua própria linguagem, livre da magia imanente a qual ele cria para tentar continuar o processo de comunicação, que será sempre um juízo exterior sobre as coisas e nunca exatamente aquilo que elas de fato são.

Nesse processo, a linguagem humana vira mero instrumento (*Mittel*), convenção, tentativa de nomeação através de relações causais, o que, conseqüentemente, conduz ao surgimento de uma diversidade de línguas, todas elas tentando esboçar aquilo que possuíam anteriormente, mas perderam a capacidade de tradução plena e objetiva da relação entre os nomes e as coisas.

A palavra humana será a partir daí um constante exercício, uma tentativa de comunicação da essência. Benjamin atribui essa tarefa à Filosofia, como afirma Machado: “redescobrir na linguagem profana sua dimensão nomeadora”⁵⁸. Redescoberta que não pode partir de um ato intencional, mas de uma escuta silenciosa do ser das coisas, da pura passividade ou, como irá sustentar Levinas, aproximação que não se dá pela via do

56 BENJAMIN, W., 2011, p. 65.

57 BENJAMIN, W., 2011, p. 61.

58 MACHADO, F. A. P., 2004, p. 75.

pensamento, da consciência, isto é, não é uma ação calculada e mediada, mas recepção e aceitação do Outro que chega até o Eu, receptividade qual “[...] corresponde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra divina se irradia”⁵⁹.

Essa teoria da linguagem de Benjamin pode ser associada à sua teoria das ideias se pensarmos a relação “nome e palavra humana” como correlato à relação “ideia e fenômeno”, pois, segundo Machado:

Da mesma forma que a salvação dos fenômenos só ocorre quando estes são retirados de uma falsa unidade e, enquanto elementos extremos e singulares, adentrem na ordem das ideias, também as palavras humanas precisam deixar seu lado cognoscente-instrumental e julgador, para poderem novamente expressar uma essência e, enquanto nome, recolocarem-se na linguagem pura, na qual podem referir-se de forma imediata as coisas⁶⁰.

A partir dessas reflexões, vemos surgir, então, outro conceito fundamental para a compreensão da teoria benjaminiana, a saber, o conceito de *Origem*. Este conceito possui várias abordagens, sendo uma delas, e talvez a principal, a sua própria definição, que na filosofia de Benjamin se difere radicalmente do modo como o mesmo é convencionalmente concebido no seio da tradição ocidental e que veremos a seguir.

2.4 ORIGEM (*URSPRUNG*)

“[...] *Ursprung*, saltos e recortes, interrupções que estilham a cronologia tranquila da história oficial”⁶¹.

Em Benjamin, o conceito de Origem é entendido enquanto *Ursprung* e na tradição é entendido enquanto *Entstehung*. Este último tem o sentido de gênese, início de um tempo cronológico, sequência de momentos provocados por relações lógico-causais. É um tempo linear e homogêneo, isto é, “história enquanto processo globalizante de desenvolvimento”⁶², em que cada fato ocorrido é compreendido como causa necessária e justificada de acontecimentos anteriores e futuros.

Já a respeito do conceito de origem enquanto *Ursprung*, Benjamin propõe o seguinte:

59 BENJAMIN, W., 2011, p. 64.

60 MACHADO, F, A, P., 2004, p. 77.

61 GAGNEBIN, J., M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 10.

62 GAGNEBIN, J., M., 2013, p. 9.

A origem (*Ursprung*) não tem nada em comum com a gênese (*Entstehung*). ‘Origem’ não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes daquilo que emerge do processo de devir e desapareceu. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição e por outro como algo de incompleto e inacabado⁶³.

A partir de tal colocação, devemos entender que Benjamin, num primeiro ponto, não desfaz de modo algum da noção de origem enquanto *Entstehung*, ou seja, ele não a considera como equivocada, ou que necessite ser substituída por um novo conceito. Ele não nega a dimensão profundamente histórica de sua significação, porém, o autor entende que exista uma outra forma de pensarmos a própria noção de origem e que essa deve ser considerada, pois é capaz de colocar em perspectiva fatos e acontecimentos que ficaram submersos na descrição oficial da história, que justifica seus recortes históricos como necessários e únicos possíveis, transformando-os em explicações totais do que é o real.

A noção de Origem benjaminiana, conforme exposto na citação acima, não segue, desse modo, uma espécie de desenrolar harmonioso, de um início que pressupõe a partir de si uma série de desdobramentos complementares, mas aparece como quebra dessa série, ou como Benjamin bem coloca: algo que “emerge do processo de devir e desapareceu”. *Ursprung* implica, então, um salto (*Sprung*) para fora do devir, da sucessão cronológica dos acontecimentos, rompendo com a linha do tempo a qual estamos habituados e este é um salto que implica, por sua vez, um processo originário. No entanto, cabe perguntar, originário do quê?

Aqui, o “objeto” de Benjamin será a história. Em suas palavras, “a categoria da origem não é [...] puramente lógica, mas histórica”⁶⁴, portanto, ela incide sobre o devir, que é o próprio devir histórico, rompendo com a forma como esse está intencionalmente organizado, aquilo que podemos chamar de *continuum* da história. É como uma fenda que emerge no meio desse *continuum*, abrindo-o e inaugurando em meio à própria linearidade um início, um espaço em aberto para que os fatos e acontecimento ocultos pelo convencional modo de se contar a história, conquistem seu lugar na superfície e deem começo a uma outra forma de narrá-la.

Como vimos, o método de compreensão do real eleito pelo filósofo não é um ser arrastado pelos ventos da intenção, mas um constante parar para tomar fôlego, respirar, forçar

63 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 34.

64 BENJAMIN, W., 2013 b, p. 34.

a decida aos pormenores para depois seguir na busca pelo entendimento do macro, mas que nunca se dá plenamente, apenas em breves momentos de vislumbre.

Nessa compreensão da história enquanto origem (*Ursprung*), temos um movimento de coleta de informações, primando por sua exposição, em oposição à sua descrição, ou explicação, visto que essas últimas categorias são as utilizadas pela noção de origem sustentada pela tradição e, em geral, tendem a acompanhar a vontade do sujeito, que não é, necessariamente, a primeira e última versão dos fatos.

Assim, ao entender o processo de compreensão histórica pelo viés benjaminiano, o que temos é um exercício muito semelhante ao de um colecionador, o qual não busca estabelecer, na coleta e exposição dos elementos, uma relação causal entre eles, mas procura em se ocupar com a apresentação daquilo que os mesmos possuem de único, singular. Por exemplo, no fragmento “Criança Desordeira”, de sua obra *Rua de Mão única*⁶⁵, Benjamin descreve o trabalho do colecionador como análogo ao olhar curioso e investigativo de uma criança, a qual, alheia ao imperativo da utilidade, nos mostra que:

Cada pedra que ela encontra, cada flor colhida e cada borboleta capturada já é para ela princípio de uma coleção, e tudo que ela possui, em geral, constitui para ela uma coleção única. [...] Mal entra na vida ela é caçador. Caça os espíritos cujo rastro fareja nas coisas; [...] tudo lhe acontece, pensa ela, vai-lhe de encontro, atropela-a. Seus anos de nômade são horas na floresta do sonho. De lá ela arrasta a presa para casa, para limpá-la, fixá-la, desenfeitiçá-la. Suas gavetas têm de tornar-se casa de armas e zoológico, museu criminal e cripta⁶⁶.

A teoria do colecionismo de Benjamin desfere, assim, um ataque à crença no princípio da identidade, pois o colecionador, como se vê no relato acima, ao retirar um objeto de um esquema de sucessões e continuidades, repetições do sempre “mesmo”, interrompe o curso dos acontecimentos e permite que aquilo que outrora poderia vir a se perder, possa ganhar destaque.

Para tanto, Benjamin se inspira em Eduardo Fuchs para elaborar sua teoria, grande colecionador de sua época, a quem ele teve oportunidade de conhecer pessoalmente, que inclusive rendeu um artigo para o Instituto de Pesquisa Social Alemão. Segundo Benjamin,

65 BENJAMIN, W. Criança Desordeira. In: BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mezzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009 b, p. 107.

66 BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. – 6ª ed. – Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2011 – (Obras escolhidas, v. 2), p. 36.

Fuchs é um colecionador que “liberta as coisas da subserviência de serem úteis”⁶⁷, ou seja, liberta os objetos de seu valor de mercadoria, fabricada em série e, muitas vezes, inserida numa cadeia de obsolescência programada, no intuito de transformá-los em objetos duráveis, de valor único.

O colecionador, ao apropriar-se do objeto, salva-o, então, dessa ordem, homogênea e totalizante, na qual ele foi inicialmente inserido, para inscrevê-lo numa outra ordem de sentido. A atividade de colecionar atrelada ao método de compreensão histórica de Benjamin, pelo viés da revisão e da crítica, pode ser entendida como a “pós-vida” do objeto de compreensão, seja ele o próprio objeto físico, ou acontecimentos históricos redescobertos pelo historiador. Fato que, segundo o autor, faz libertar “gigantescas forças que permanecem presas ao ‘Era uma vez’ do historicismo. Acionar no contexto da história a experiência que é para cada presente uma experiência originária [...] que se dirige a uma consciência do presente que destrói o contínuo da história”⁶⁸.

Não há, para Benjamin, portanto, qualquer dúvida de que apenas em casos isolados, ou de quebra e detenção dos fragmentos, é que se consegue apreender o conteúdo histórico que envolve determinados fenômenos, acontecimentos, ou objetos, de tal modo que se tornem a nós transparentes. Este é um esforço de aproximação que, conforme afirma Gagnebin, não significa uma atitude de pesquisa que visa dar uma descrição ingenuamente positiva daquilo que se destaca do *continuum* da história, mas, pelo contrário, o faz “para lhe restituir sua dimensão de objeto ‘bruto’, único e irreduzível. Ela o imobiliza nesta brutalidade para preservá-lo do esquecimento e da destruição, cujas explicações já prontas são formas recorrentes”⁶⁹.

O desejo de imobilizar na brutalidade é correlato de uma necessidade de parar o tempo cronológico que segue tranquilamente seu curso e dar vez ao “tempo do agora” no qual os fatos recalcados pelo passado possam ser resgatados. O que significa que Benjamin não está contra a noção de tempo ou de história oficial, mas numa relação de intensidade do objeto com ambos e que na sua exposição pode revelar algo que ficou esquecido, ou até mesmo impossibilitado de emergir devido às formas como a narrativa dos fatos tradicionalmente se deram.

67 BENJAMIN, W. *Passagens*. Trad. Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. H3-a1.

68 BENJAMIN, W. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2. ed-. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 a, p. 129.

69 GAGNEBIN, J., M., 2013, p. 10.

A referência para pensar o conceito de origem, Benjamin retira da concepção grega de história natural, ou *historia naturalis*, que significa saber ou notícia, que tem como característica ser uma descrição simples, despida da pretensão de explicar algo, ou servir de base de fundamentação para determinado fenômeno ou acontecimento. Não seria, portanto, um relato cronologicamente narrado, que possui um desenrolar causal no fluxo do tempo.

Nessa perspectiva, conforme os estudos de Machado⁷⁰ sobre o tema, observamos que o significado de história natural (*Naturgeschichte*) é algo que também abrange as ciências naturais como a Botânica e a Paleontologia em suas práticas de colecionar e desenhar descritivamente os objetos. O termo, por vezes também utilizado para designar coleções ou museus, como é o caso dos museus de História Natural, nos oferece a perspectiva de uma prática que tem por função descobrir fatos, fenômenos extremos que, como fósseis, fossem capazes de testemunhar um outro tempo ou uma outra ordem de compreensão do real, sendo, assim, originários de uma ideia que se apresentará no exercício de exposição.

Essa forma de filosofar do autor é característica pela criação de mônadas, que não é apenas sinônimo de configuração, seja de coleções, constelações, relações entre fenômenos, mas de imagem. Há uma imagem que nas mais distintas configurações se faz presente, o que nos mostra que a organização dos elementos não se deve somente ao fato de serem próximos, mas em razão do significado que produzem. Dependendo do modo como os elementos estão organizados, diferentes formas de significação podem ser produzidas ou não.

Algumas combinações levam-nos a imagens e o trabalho de organização dos elementos em suas partes de conexão é um trabalho bastante rigoroso e paciente, pois não depende, como vimos anteriormente ao falar sobre as constelações e ideias, somente da intuição para realizar as ligações necessárias, uma vez que é preciso respeitar a estrutura das próprias coisas para que essas imagens possam de fato vir a se mostrar. Então, partindo dessa perspectiva, é possível dizer que as diferentes narrativas históricas através dos tempos são resultados de longas observações.

No entanto, segundo Benjamin, quando fazemos uso instrumental das palavras, muitas vezes, não conseguimos atingir essas imagens, pois elas precisam de um elemento metafórico para se constituírem e se mostrarem enquanto tal. Se somente nos comunicamos pelo viés de uma linguagem que serve à intenção, ou seja, a expor relações de causa e efeito entre fenômenos, nos limitamos a ver apenas aquilo que essa forma de expressão é capaz de nos

70 MACHADO, F. A. P., 2004, p. 91.

orientar a ver. Porém, se deixamos os fatos que observamos na sua temporalidade e infinitas relações comunicarem a nós os seus sentidos, então, nos tornamos capazes de acessar essa outra maneira de expressar o real, muito mais imagética e narrativa do que explicativa.

Assim, estamos fazendo um trabalho de tradução que visa retomar aquela capacidade humana, perdida com a “queda”, de nomear, isto é, de recuperar o sentido divino das palavras, deixando a verdadeira origem das coisas falarem, exercício constante que não possui a preocupação em chegar integralmente a respostas ou resultados, mas, mesmo assim, capaz de nos oferecer pequenos retratos de tal origem.

Conforme Otte e Volpe, numa leitura sobre a filosofia da linguagem de Benjamin:

Constantemente usamos metáforas sem ter consciência disso. Benjamin nos mostra que não há necessidade de ir muito longe para detectar, dentro da nossa linguagem, metáforas muitas vezes bastante produtivas; não há necessidade de “inventar”, pois as metáforas estão aí, basta identificá-las como tais⁷¹.

Para reconhecê-la precisamos, então, compreender que, por vezes, é preciso suspender o juízo, ou a ideia de sujeito doador de sentido à realidade, que considera que aquilo que lhe é externo depende de sua interferência para adquirir alguma significância, mas que, na verdade, já é possuidor de um sentido próprio que chega até nós pelo processo da exposição. Adotar essa postura mais receptiva em relação aos fenômenos que nos cercam, apenas ordenando-os em seus extremos, através daquilo que temos acesso, faz com que os objetos ganhem autonomia.

A própria obra de Walter Benjamin se mostra a nós nessa perspectiva. Para compreender Benjamin é preciso mergulhar nas profundezas de sua escrita, encontrando-lhe o sentido metafórico. É recorrente, na obra do autor, a presença de termos que para serem compreendidos precisam ser articulados com outros termos, os quais, em muitos casos, não se encontram na mesma obra e nem no mesmo texto. Às vezes, o complemento de uma ideia do autor ou explicação de um conceito seu, que no momento em que lido aparece como algo isolado, estará em uma outra obra que serve de complemento, mesmo que, por vezes, longe em termos cronológicos e ideológicos.

Para ler Benjamin é preciso, muitas vezes, estar “distraído” da intencionalidade, mas atento ao texto, àquilo que ele, em sua estrutura interna, quer nos dizer. Ler as obras do

71 OTTE, G.; VOLPE, M. Um olhar constelar sobre o pensamento de Benjamin. *Fragmentos*, Florianópolis, n.18, p. 35-47, jan-jun 2000, p. 37.

filósofo querendo atribuir-lhes sentidos, ou relações forçadas, faz com que não a entendamos em muitos casos, ou façamos leituras apressadas. O próprio método que o autor nos ensina para fazer filosofia como exposição de ideias é o método que ele utiliza e que deve ser respeitado quando nos debruçamos para entender sua obra. É preciso deixar os desvios benjaminianos falarem, é importante se deixar ser guiado pelo autor.

Por exemplo, como ainda colocam Otte e Volpe, o próprio termo constelação do autor,

[...] que ocupa um lugar importante nas “Questões introdutórias ...” de 1925, pode ser re-encontrado em suas reflexões sobre a história, tanto nos respectivos fragmentos da chamada Obra das Passagens (Das Passagen Werk), quanto em seu último texto, de 1940, “Sobre o conceito de história”, mais conhecido entre os comentadores como “Teses”⁷².

O que também nos faz pensar que o próprio conjunto das obras benjaminianas ao se encontrarem em determinados pontos, os quais não estão ligados pela questão da cronologia, mas pela afinidade dos elementos, remete a uma grande constelação, ou a uma série de constelações, que só pode ser contemplada enquanto tal quando o leitor passeia atentamente por sobre esses fragmentos que em seus extremos se tocam. Esta noção também nos remete à concepção de “Imagem Dialética” criada por Benjamin, principalmente, para mostrar de que modo conseguimos acessar aqueles momentos históricos perdidos, ou soterrados pelo historicismo lógico.

2.5 IMAGEM DIALÉTICA

“Na imagem dialética, o ocorrido de uma determinada época é sempre, simultaneamente, o 'ocorrido desde sempre' [...]”⁷³.

⁷² OTTE, G.; VOLPE, M., 2000, p. 38.

⁷³ BENJAMIN, W. , 2007, p.506, [N 4, 1].

Adorno, muitas vezes, criticou Benjamin por ser “pouco dialético”, mas a dialética benjaminiana não é uma dialética no sentido hegeliano do termo e, por essa razão, talvez não ficasse tão evidente, num primeiro momento, para aquele o empreendimento que Benjamin visava realizar. Para explicar essa questão vale ressaltar dois pontos característicos da dialética de Benjamin que consideramos como os mais importantes: o primeiro, não ter o todo como ponto de partida e, o segundo, a recusa em se dirigir para um processo de superação, *Aufhebung*, isto é, deixando, com o movimento dialético, sempre um espaço em aberto. Assim, a dialética de Benjamin consistiria na valorização dos fragmentos (como vimos em sua teoria da linguagem e também na compreensão de seu método filosófico constelacional), na abertura para um processo de compreensão dos acontecimentos do mundo sempre disponível a novas leituras.

Este é o aspecto último que caracteriza a dialética de Benjamin como algo de ambíguo, pois ao mesmo tempo em que revela significados, deixa escapar o revelado: uma imagem que ao aproximar o sujeito que a contempla para próximo dela, o remete para outro lugar, transcendendo o objeto a sua frente. O próprio autor escreve no *Exposé* (1935) de sua obra *Passagens* que “a ambiguidade é a manifestação figurada [bildlich: imagética] da dialética”⁷⁴. Uma descontinuidade se mostra, portanto, essencial à imagem dialética, o que nos remete novamente aqui à ideia de constelação, visto que, como explicitamos acima, a constelação é uma imagem que surge através da união de pontos luminosos que se deixam observar em seus extremos essa imagem ao mesmo tempo em que comunica algo, não esgota a constituição singular de cada ponto luminoso, pois sabemos que entre eles há uma ruptura.

Essa característica da descontinuidade, ou ruptura, será, portanto, algo que também irá permear as discussões de Benjamin sobre o conceito de história, pois a imagem dialética é definida pelo autor como “uma imagem que lampeja. É assim, como uma imagem que lampeja no agora da cognoscibilidade”⁷⁵, estamos falando de uma imagem que aparece a nós no instante do agora, a partir do choque entre temporalidades distintas: passado e presente. Esse choque tem por característica produzir a síntese, ou seja, a imagem dialética, que aparece cristalizada e é o resultado do encontro entre dois tempos. Esse momento de detenção da imagem nos permite a reflexão sobre o que aparece.

Nas palavras de Benjamin:

74 BENJAMIN, W. *Expóses*. In: BENJAMIN, W., 2007, p. 35-68.

75 BENJAMIN, W., 2007, p. 515, [N 9, 7].

a imobilização dos pensamentos, tanto quanto seu movimento, faz parte da reflexão. Quando o pensamento imobiliza-se em uma constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética. E a cesura no movimento do pensamento. Seu lugar não é necessariamente arbitrário. É preciso procurá-la lá onde a tensão entre os contrários dialéticos é maior. O próprio objeto construído na apresentação materialista da história é, portanto, a imagem dialética. Esta é idêntica ao objeto histórico; ela justifica que ele tenha sido arrancado, por uma explosão, ao *continuum* do curso da história⁷⁶.

Para que a imagem dialética se faça presente é preciso realizar um corte transversal na linha do tempo histórico, tal corte abre espaço para um acontecimento esquecido emergir das narrativas históricas que fomos condicionados a compreender, ao longo do tempo, como globais e totalizantes. Esse acontecimento passado se choca com a narrativa do presente criando, então, estilhaços que dão origem a uma outra imagem.

Essa tarefa de ruptura, segundo Benjamin, deve ser, então, procurada. O encontro entre as polaridades diferentes que, na união de seus elementos, ruídos arqueológicos, venham a romper com a ideia de um tempo infinito e indefinido através da imagem dialética, deve ser provocado. Esse seria o trabalho do historiador que, para o autor, é aquele que tem por tarefa um impulso destruidor e, ao mesmo, tempo criador, o qual investe contra falsas continuidades da história, pois essas se apresentam problemáticas ao se tornarem, nesse contexto, niveladoras do sofrimento e da opressão.

Para Benjamin, o caráter destrutivo do historiador se pauta na sua desconfiança insuperável em relação à marcha das coisas “e a disposição com que, a todo o momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal”⁷⁷. Ele preza apenas pela criatividade, pois sabe que, por não haver nada de duradouro, é que existem caminhos por toda a parte e “já que o vê por toda parte, tem de desobstruí-los também por toda parte. Nem sempre com brutalidade, às vezes com refinamento. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas”⁷⁸. Assim, entendemos que a ruptura do tempo homogêneo e o aparecimento da imagem dialética são também testemunhos da não-realização da totalidade.

No entanto, como ressalta Rochlitz, essa forma de compreensão da história também não está livre de riscos, isto é, “ela pode servir de pretexto para uma concepção da história que somente vai no sentido oposto ao da história dos vencedores. Essa inversão não mudaria

76 BENJAMIN, W. Paris, capital do século XIX. In: BENJAMIN, W., 2007, p. 518, [N 10 a 3].

77 BENJAMIN, W. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, W., 2011 – (Obras escolhidas, v. 2), p. 225.

78 BENJAMIN, W., 2011, p. 225.

em nada o erro subjacente”⁷⁹. Por esse motivo, é preciso que a leitura da “história a contrapelo”⁸⁰, como irá sugerir Benjamin em suas teses, não esteja a serviço de uma “vingança” dos oprimidos em relação aos opressores, mas na busca por justiça, isto é, pelo direito de resposta àqueles que foram calados, cujas vidas, lutas e apelos, foram deixados de lado em função de uma crença progressista da história rumo ao sempre melhor.

De fato, este é um lembrar que não exige apenas a restauração do passado, mas, principalmente, a transformação do presente que, conforme coloca Gagnebin, “transformação do presente tal que, se o passado perdido aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja, ele também retomado e transformado”⁸¹.

2.6 MEMÓRIA E HISTÓRIA

“[...] não existe uma História neutra; nela a memória, enquanto uma categoria abertamente mais afetiva de relacionamento com o passado, intervém e determina em boa parte os seus caminhos”⁸².

A questão da rememoração, ou do lembrar, será de extrema importância para a transformação do presente com base nas exigências do passado. Porém, é preciso entender qual o conceito de memória a que Benjamin está se referindo, porque é visível em suas obras que a memória por ele abordada não corresponda com a que consta nos livros de História oficiais, isto é, não se trata de retomar os fatos do modo como foram positivados. Não é uma questão de contar a História como ela ocorreu, pois essa visão já nos é dada pelo historicismo lógico.

O que o lembrar de Benjamin pretende é buscar por trás do positivo aquilo que ficou em vias de ser, as esperanças não concretizadas de um tempo passado. A filosofia da história de Benjamin irá, portanto, empreender o negativo, deixando falar as vozes emudecidas, mostrando que o registro histórico pautado numa ideia de progresso, na verdade,

79 ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*; tradução; revisão técnica Márcio Seligmann-Silva. – Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003, p. 335.

80 BENJAMIN, W., 2012, p. 13.

81 GAGNEBIN, J., M., 2013, p. 16.

82 SELIGMANN-SILVA, M. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, M. História, Memória, Literatura: O testemunho na Era das Catástrofes. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 67.

só foi triunfante, pois teve de apagar, ou passar por cima de muitas outras versões da história que poderiam também ter se efetivado.

Não se trata de contar a história dos vencedores, mas, sim, dos vencidos e, com isso, aprender que a realidade é múltipla, conserva em si inúmeras possibilidades de realização e aquelas que se efetivam não são sempre as melhores, ou as mais verdadeiras. Contudo, é importante destacar ainda mais uma vez que Benjamin não faz apologia a apenas uma revisão da história, na tentativa de impedir que a história dos vencidos passe em branco, mas também a de “atender suas reivindicações, preencher uma esperança que não pode cumprir-se. [...] Retomando em consideração suas exigências deixadas sem resposta”⁸³. Ato de salvação do passado como responsabilidade do presente, que, fazendo um paralelo com Levinas, veremos que não será fruto de uma escolha, mas de uma herança.

A ideia de salvação (*Rettung*), em Benjamin, entra em diálogo com a filosofia de Levinas no que se refere, então, à questão da responsabilidade. A base de ambos os conceitos é herdada do judaísmo e remete a uma responsabilidade que nos é legada independente de termos, ou não, sido os seus causadores. A responsabilidade pelo apelo do outro, pelo direito de resposta aqueles que não tiverem suas vozes ouvidas, se coloca para nós como uma tarefa a ser concretizada no presente, uma vez que há uma “[...] tentativa, sempre retomada, de uma fidelidade àquilo que nele pedia um outro devir”⁸⁴.

Esta é tarefa messiânica que, como veremos no último capítulo desta tese, Benjamin chamará de “frágil força messiânica”, não porque somos impotentes frente aos acontecimentos do passado, mas porque será, em nossas lutas, resistências e hesitações, nas quais nos colocamos, muitas vezes, em oposição às falsas promessas de totalidade de sentido, que o apelo messiânico poderá se insinuar.

A verdade não deve ser procurada, portanto, no discurso que defende um desenrolar harmonioso da história, mas naquilo que não foi dito, que nos escapa e que nos faz interromper o fluxo contínuo da intenção para retomar o fôlego e deixar falar o silêncio, que como Gagnebin coloca, “são outros tantos signos daquilo que deve ou quer ser negado pelo historiador oficial ou, num mecanismo muito próximo, pelo eu consciente que se edifique pelo recalque”⁸⁵.

83 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 71.

84 GAGNEBIN, J., M., 2013, p. 97.

85 GAGNEBIN, J., M., 2013, p. 100-101.

Nesse sentido, a teoria de Benjamin sobre o “sem expressão”, que ele expõe em seu texto *As afinidades eletivas de Goethe*⁸⁶, já seria o prelúdio de uma crítica do autor ao historicismo lógico, quando afirma que “a interrupção consegue, graças a imperiosa palavra, arrancar a verdade do discurso do mentiroso ali onde o interrompe”⁸⁷. O método da interrupção consegue, portanto, expor o “discurso do mentiroso”, isto é, da história convencional, quando se estabelece como unívoca e total, revelando o lugar de uma verdade não expressa. A totalidade é uma ilusão e deve ser submetida à violência da crítica filosófica e não aceita como algo inquestionável. Aliás, o conformismo da historiografia vigente, segundo Benjamin, será um dos responsáveis pela propagação da barbárie, que se impõe de modo triunfante.

Gagnebin, em seu texto *Memória e Libertação*⁸⁸, faz uma excelente reflexão sobre esse posicionamento crítico em relação ao historicismo que Benjamin nos coloca como exigência. Para ela, a escrita da história universal foi e é ainda colocada como o ideal da pesquisa histórica, a qual tende a compreender o tempo histórico como semelhante “a um espaço vazio, uma linha infinita que os acontecimentos vêm preencher”⁸⁹, em que “cada acontecimento do passado espera pacientemente ser conhecido”⁹⁰, sendo sua descoberta apenas uma questão de perseverança e habilidades, pura violência da intencionalidade do sujeito sobre o objeto do conhecimento.

Tal visão carrega a crença de que a verdade do passado não seja passível de nos escapar, isso porque, de acordo com tal compreensão, haveria uma correlação direta entre as vivências do historiador e o mundo histórico. Ainda conforme Gagnebin, “para o historiador, trata-se, portanto, de tornar sua a experiência vivida de gerações anteriores”⁹¹, a qual se caracteriza por um esforço de entendimento fundamentado pelo princípio da identificação afetiva (*Einfühlung*, “sentir-se em”), uma espécie de transposição afetiva para o Outro, uma fusão dele com o eu cognoscente. No entanto, tal fusão é problemática no sentido de que estabelece de forma apressada uma identidade desejada que confunde a “compreensão do Outro com o encontro sempre renovado do mesmo pelo mesmo”⁹².

86 BENJAMIN, W. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, W. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009 a, p. 11-122.

87 BENJAMIN, W., 2009 a, p. 92.

88 GAGNEBIN, J., M. *Memória e Libertação*. In: GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 62-80.

89 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 64.

90 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 64.

91 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 64.

92 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 64.

Na filosofia de Benjamin, e se quisermos também na filosofia de Levinas, no que tange à relação do Eu com o Outro, vemos nesse método de compreensão histórica e positivista uma falta de respeito e de responsabilidade para com aquilo que é diferente, estranho ao sujeito, aspecto que “conduz de fato ao positivismo da interpretação. [...] A certeza de que seu interesse é unicamente ‘científico’ leva o historiador a negligenciar o peso de seu próprio presente na análise”⁹³. Essa falta de criticismo em relação à prática de narrar a história gera uma visão de que o que é narrado é incontestável, pois se traduz no resultado fim das mais diversas manifestações humanas, ao invés de compreendê-la como apenas uma versão possível entre tantas outras que ficaram por se realizar.

Com base nisso, a noção de história universal não é posta em questionamento, e por baixo dos relatos do vencedor ficam sufocadas as histórias que fracassaram, as quais, muitas vezes, nem são estudadas no intuito de se investigar as suas causas, até mesmo pelo terror que essa outra face da história pode causar àqueles que hoje festejam a vitória triunfal. Por isso, falar de genocídio indígena, escravidão, feminicídio e até mesmo da ditadura no Brasil, apenas para citar alguns exemplos, se torna algo bastante complexo, quer dizer, todo discurso que destoe do polo narrador dominante suscita intrigas.

A tendência dos discursos totalizantes, que afirmam que os acontecimentos citados anteriormente foram inevitáveis e necessários ao desenvolvimento do país e da cultura em um dado momento, é se escandalizar sempre que narrativas divergentes daquela ganham espaço. A resposta a esse confronto, na maior parte dos casos, é violenta. Isso ocorre, segundo Seligmann-Silva, pois esse modo de se contar a história tem por característica o apagamento da violência, ou seja, “existe a construção de uma história monumental, heroica, onde nossos grandes mitos pertencem às classes superiores”⁹⁴.

Assim, quando os casos de crime contra a humanidade são rememorados, colocados em debate, ou até mesmo quando na ação do presente se busca enfrentar as consequências dessa violência histórica, a qual, diga-se de passagem, é encabeçada por uma parcela muito pequena da sociedade, a ação de resposta é sempre uma negativa: impedimento de reconhecimento. No Brasil, diferentemente de outros países da América Latina como, por exemplo, Argentina e Chile, tem-se a tendência de esquecer, enterrar o passado, sempre

93 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 65.

94 SELIGMANN-SILVA, M. A história do Brasil é uma história de apagamento da violência. *Goethe Institut*, dezembro 2016. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/cul/20880092.html>. Acesso em: 08 set. 2019.

fundamentado no discurso de ter que “olhar para frente”. Não criamos uma cultura da memória, mas a tradição do memoricídio⁹⁵.

Neste ponto é possível ver como a filosofia de Benjamin sobre a história é também um testemunho de que “nunca há um documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie”⁹⁶. Benjamin nos ensina a ver a história não mais como uma grande marcha do espírito em direção ao sempre melhor, mas como um “acúmulo de ruínas e catástrofes [...] violência e da destruição”⁹⁷. Essa particularidade o coloca também avesso à concepção hegeliana de história, como produto de realizações e transformações necessárias de cada época.

Isso acontece porque nosso autor acredita, em primeiro plano, que o passado como nos conta o historicismo lógico é resultado de um jogo de poderes e, segundo, que ele não se constitui em algo pronto e acabado, como se a qualquer momento em que se quisesse voltar a ele, em seus múltiplos instantes, para conhecê-lo do modo como aconteceu, isso seria possível, pois, se fosse assim, os fatos estariam como que numa prateleira, bem ordenados e disponíveis ao nosso conhecimento em sua verdadeira face. Para Benjamin, o passado é feito de elementos inacabados, prenes de uma vida não realizada que a nós é destinada a tarefa de, no presente, fazer emergir.

No entanto, é ainda importante colocar que a tarefa de rememoração do passado, tal como coloca Benjamin, não é algo que possa ser garantido, conforme Gagnebin, “é possível que o presente seja incapaz de reencontrar a parcela do passado e que ela permaneça imersa no esquecimento. O passado pode ser salvo, mas pode ser também novamente perdido”⁹⁸. No entanto, é uma tarefa extremamente urgente e atual, mesmo sob a insegurança das incertezas de como ela se dará. É preciso ser fiel à história, mesmo que para além de seu ponto final, porque há exigências que ficaram sem respostas e aguardam por justiça, isto é, responsabilidade ética pelo outro.

95 SELIGMANN-SILVA, M., 2016.

96 SELIGMANN-SILVA, M. Testemunho, políticas da memória e o caso da desmemória da ditadura brasileira. *Revista Palavra*, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http://www.sesc.com.br/wps/wcm/connect/sesc/site/palavra/ensaio/ensaios_interna/testemunho+politicadas+memoria+e+o+caso+da+desmemoria+da+ditadura+brasileira. Acesso em: 08 set. 2019.

97 SELIGMANN-SILVA, M. Tradição de 'memoricídio' se perpetua no Brasil. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 07 dezembro 2015. Disponível em: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/2015/12/politica/469953-apagamento-da-memoria-se-perpetua-no-brasil-afirma-seligmann-silva.html. Acesso em: 08 set. 2019.

98 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 71.

Mas como é possível o historiador saber o que deve ser destacado? Quando e onde realizar o corte transversal na esteira da história a fim de deixar saltar os elementos originários de um novo devir? Benjamin irá apontar para a questão das ruínas, em que a escritura do passado surgirá a partir das ruínas de seu presente. Para o filósofo, o confronto impiedoso entre o passado mais recente e o presente é algo historicamente novo:

O presente [...] já se encontra em relação ao passado mais recente assim como o despertar em relação ao sonho. O desenvolvimento das forças produtivas no decorrer do século anterior fez cair em ruínas os seus símbolos de desejo, antes mesmo que desmoronassem seus monumentos representativos e antes que amarelasse o papel sobre o qual foram registrados⁹⁹.

Ele se expressa desse modo, pois, para ele, a modernidade se impõe de forma tão rápida sobre os indivíduos de modo que a convivência entre os detritos do passado e os empreendimentos modernos acaba por ocupar o mesmo lugar. A modernidade, como nenhum outro período histórico, é algo que se sobrepõe ao tempo presente de modo que o mesmo passa a suportar as novidades de uma nova era e a caduquice daquilo que vai ficando para trás.

Rapidamente, o desenvolvimento das forças produtivas provoca a substituição dos símbolos de desejo, “o início é dado pela arquitetura enquanto obra da engenharia. Segue a fotografia enquanto reprodução da natureza. A criação imaginária prepara-se para tornar-se prática ao colocar-se como arte gráfica a serviço da publicidade. A poesia submete-se a montagem dos folhetins”¹⁰⁰. Esses “produtos” de outrora são oferecidos ao mercado como mercadorias, no entanto, uma hesitação paira no ar, se cria uma imagem ambígua, pois nem tudo ainda é plenamente novo e no novo ainda se conserva os traços do antigo. Um caso exemplar do pensamento dialético, dirá Benjamin, pois “apenas o pensamento dialético está à altura do passado mais recente porque ele é sempre o seu resultado”¹⁰¹.

No entanto, ainda conforme o autor, a temporalidade intrínseca das coisas faz com que os novos monumentos, assim que criados, já comecem a despencar, porque a modernidade com seu ímpeto de renovação constante não permite que nada dure por muito tempo, pois “há muito tempo que os primeiros monumentos da burguesia começaram a desmoronar, mas nós reconhecemos pela primeira vez como estavam destinados a isso desde o início”¹⁰². Nessa

99 BENJAMIN, W., 2007, p. 986.

100 BENJAMIN, W., 2007, p. 986.

101 BENJAMIN, W., 2007, p. 986.

102 BENJAMIN, W., 2007, p. 986.

perspectiva, é possível afirmar, assim como o autor já o faz no livro das *Passagens* (1982), que cada época traz em seu interior o seu próprio despertar.

Deste modo, Benjamin afirma que somente quem souber considerar o próprio passado como fruto da coerção e da necessidade será capaz de fazê-lo, “em cada presente, valioso ao máximo para si”¹⁰³. Aquilo que alguém viveu é, no melhor dos casos, comparável à bela figura que em seu transporte de um local ao outro, quebra, não podendo oferecer, após a fragmentação de seus membros, mais do que um bloco precioso a partir do qual caberá a nós esculpirmos a imagem do futuro¹⁰⁴. Tal escultura do futuro é a luta por iluminação do passado em seus momentos “apagados”, e sua transformação no tempo por vir, ou seja, prática revolucionária que se interessa por dar respostas às injustiças, sem que para isso seja necessário fazer distinções entre grandes e pequenos acontecimentos, como Benjamin irá sustentar em suas teses *Sobre o conceito de história*.

2.7 RASTRO

“Tudo é rastro’. Tudo deixa rastros, tudo sulca rastros, o real é o rastreamento de rastros, nada se perde para os rastros, eles constituem a medula da história”¹⁰⁵

Como afirmamos na introdução dessa tese, a noção de rastro (*Spur*) é ponto-chave para análise de uma ética da alteridade em Walter Benjamin. O autor define o rastro como “a aparição de uma proximidade, por mais longínquo esteja aquilo que o deixou”¹⁰⁶, remete, portanto, à ideia de contiguidade, algo semelhante à aura que ronda os objetos, mas diferentemente dessa, o rastro não é algo que se apresenta impossível de ser captado, ele é proximidade independente de quão longe esteja o objeto que o originou. Já a aura é “aparição de algo longínquo, por mais próximo esteja aquilo que a evoca”¹⁰⁷, isto é, a aura nunca se deixa captar, ao nos aproximarmos dela, ela já se faz distante, algo como um horizonte.

103 BENJAMIN, W. Torso. In: BENJAMIN, W., 2011 – (Obras escolhidas, v. 2), p.38.

104 BENJAMIN, W., 2011, p. 38.

105 SOUZA, R., T. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 35.

106 BENJAMIN, W., 2007, p. 490, [M16a, 4].

107 BENJAMIN, W., 2007, p. 490, [M16a, 4].

Na compreensão do rastro “apoderamo-nos da coisa; na aura, ela se apodera de nós”¹⁰⁸. Assim, aquele pode ser entendido como algo que sobra e que não é possível de ser posto outra vez em conjunção com aquilo do qual fazia parte, visto que o mesmo se encontra distante. Contudo, ainda que separado por essa distância do “objeto” original que possibilitou as condições de sua existência, o rastro é algo concreto, pode ser por nós conhecido e faz referência aquilo do qual se desprende.

Rastro, em Benjamin, é resistência, permanência de vestígios de algo que não foi possível de ser incorporado em teorias interpretativas, ou representações da realidade, porém, permanece, ou seja, se faz presença. Assim, Benjamin é claro ao afirmar que “o conceito do traço encontrará sua determinação filosófica em oposição ao conceito de aura”¹⁰⁹.

Quando nos voltamos à história, principalmente, à visão do autor sobre a narrativa histórica hegemônica, entendemos que o rastro assume a significância de um índice oposto àquela, pois ele aponta para um sentido contrário ao do tempo linear, progressivo e harmonioso que por ela está amparado. Na condição de resíduo, o rastro deflagra a falsa percepção de completude que o historicismo tende a carregar, pois é parte dessa narrativa, mais especificamente aquela parte que ficou esquecida, que foi colocada às margens dos caminhos que conduzem ao progresso. Parte excluída de uma suposta “totalidade”, a qual é na verdade também uma parte. Falar de rastro na filosofia de Benjamin é fundamental, portanto, para pôr em debate a realidade histórica em seus “não ditos”, expor o que ficou recalçado e que ressurgue sempre que possível exigindo-nos respostas.

Para Ginzburg, numa interpretação da noção de rastro nas obras benjaminianas, é como uma “marca (a pegada) deixada por um animal em seu caminho”¹¹⁰, isto é, as pegadas não formam um traçado contínuo e ininterrupto, eles possuem descontinuidades, exigem reflexão e interpretação para podermos entender suas relações, isto é, a direção a que nos conduz. Como os rastros são muitos e diversos é impossível recolhê-los todos, por isso, aqueles que possam remeter a algo dos outros, rastro dos rastros, são os mais interessantes. Cabe aos rastros contar a história em suas outras possibilidades, são elementos para reconstrução do passado apagado, sufocado.

108 BENJAMIN, W., 2007, p. 490, [M16a, 4].

109 BENJAMIN, W. apud OTTE, G. O narrador sem aura ou pensando a reprodutibilidade oral em Benjamin. *Revista Estudos de Literatura*. Belo Horizonte, v. 2. 123-136, out. 1994, p. 132.

110 GINZBURG, C., 2012 apud VASCONCELLOS, L., C. Walter Benjamin: rastro, aura e história. *ALEA*, Rio de Janeiro, v. 15, 2013, jan-jun, p. 251.

Assim como irá colocar Derrida, o rastro anuncia o diferente, ele é origem (no sentido benjaminiano) de algo que ainda está por vir e que nunca cessa de chegar, ou seja, “o rastro não é somente o desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui [...] que a origem nem ao menos desapareceu, que ela não foi constituída senão em contrapartida por uma não-origem, o rastro que se torna, assim, a origem da origem”¹¹¹. Vale então destacar que o rastro enquanto vestígio do próprio rastro não é origem enquanto gênese, pura e única, início cronológico, até porque ele se constitui através de um processo em andamento, mas se pode dizer que ele é gestor de “agoras”, todos carregados de possibilidades não concretizadas. O rastro pode ser, nessa perspectiva, origem para o despertar das diferenças que foram relegadas ao esquecimento.

111 “La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici — dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons — que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine” (DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 90). “Tradução nossa”.

3 EMMANUEL LEVINAS

Quais datas reter? Quais fatos? Uma vida, uma obra, como se resume isto? Não há sempre, imediatamente contemporânea ao "acontecimento", uma zona nebulosa que nenhuma História retém? As emoções, os estados de alma, os pensamentos que não foram expressos: onde esta vida aí passa na cronologia de um homem célebre?¹¹²

Para investigarmos a noção de Alteridade central à compreensão da filosofia de Emmanuel Levinas e também para a compreensão de uma ética benjaminiana no trabalho das teses *Sobre o conceito de história*, é preciso, antes de uma exposição conceitual sobre o termo, fazer uma abordagem, mesmo que breve, de alguns aspectos históricos, contextuais e biográficos da vida de Levinas, assim como nos dedicamos a fazer sobre Benjamin.

De fato, será da força esmagadora dos acontecimentos experienciados por ele, e por tantos outros que viveram sob a ameaça constante do nazismo, que muitas de suas obras irão falar. A ética como questão filosófica primordial, pautada na realidade da Alteridade, ao invés da preocupação Ontológica do Ser, comum à tradição ocidental, será a contribuição de Levinas à humanidade pós Segunda Guerra Mundial.

Emmanuel Levinas foi um filósofo judeu de origem lituana, nascido em janeiro de 1906, na cidade de Kaunas. Aos oito anos migrou junto com sua família, na condição de refugiado, para Croácia, em razão da Primeira Guerra. Mas foi na França, assim como Benjamin, onde viveu a maior parte de sua vida, até seu falecimento em 25 de dezembro de 1995. Filho de pai livreiro, Levinas cresceu em contato com os livros (daí o provável surgimento de sua paixão pela leitura), desde muito pequeno foi colocado em contato com os clássicos da literatura russa, sua língua materna, como é o caso de Pushkin, Tolstói, Gogol, Dostoiévski, entre outros, embora seja o Hebraico sua língua primeva, em razão dos estudos bíblicos que fizeram parte de sua infância como o próprio autor afirma em *Ética e Infinito*¹¹³.

Em sua fase adulta, Levinas iniciou seus estudos em Filosofia na Universidade de Estrasburgo, na França, período em que estabeleceu profícua amizade com Maurice Blanchot. Posteriormente, seguiu os estudos em Friburgo, na Alemanha, ocasião em que assistiu os cursos de Edmund Husserl e Martin Heidegger, sendo o primeiro a traduzir a obra *Meditações*

¹¹²POIRÉ, F. *Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg; Mareio Honorio de Godoy; Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 153.

¹¹³LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa, Portugal: EDIÇÕES 70 Ltda, 2017, p. 13.

Cartesianas de Husserl para o Francês e, assim, introduzir a fenomenologia na língua francesa. Sua tese de doutorado, *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*, foi premiada pelo Instituto de Filosofia da França e publicada no ano de 1930. Tal publicação foi fundamental para Jean-Paul Sartre que, a partir daí, teve seu primeiro contato com a fenomenologia.

Ainda que anos mais tarde Levinas se afaste de Husserl e de Heidegger, nutre por eles grande admiração e respeito, reconhecendo, em muitos momentos, a importância deles à construção do seu próprio pensamento. Foi com Husserl que descobriu “o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’, sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas”¹¹⁴.

Husserl foi, portanto, peça-chave na percepção de Levinas sobre a questão da consciência e do entendimento de que essa é sempre consciência de algo, aberta ao mundo. Também será de fundamental relevância à construção da filosofia de Levinas por possibilitar entender que a construção do sujeito com base em experiências compartilhadas da realidade, ainda que seja através de Heidegger que o autor visualize essa questão de forma ainda mais contundente.

Este fator o faz romper com uma tradição filosófica pautada na ideia de representação, iniciando, assim, seu percurso original, de herança fenomenológica, mas que vai além dela, em direção ao reconhecimento do Outro como infinitamente Outro. Essas reflexões também serão pautadas pela herança sempre presente do pensamento de outro grande filósofo, Franz Rosenzweig, em relação às críticas do autor às categorias como as de “Identidade” e “Totalidade”, que são determinantes à boa parte da filosofia ocidental.

Ainda sobre Heidegger, Levinas afirma: “Heidegger é para mim, o maior filósofo do século, talvez um dos maiores do milênio”¹¹⁵. Ele coloca a obra *Ser e Tempo* (1927), de Heidegger, no rol das mais importantes da história da filosofia e sobre ela comenta: “[...] com efeito descobri *Ser e Tempo*, que se lia a minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia [...]”¹¹⁶.

114 LEVINAS, E. 2017, p. 17.

115 LEVINAS, E. 2017, p. 158.

116 LEVINAS, E., 2017, p. 23.

No entanto, mesmo a consideração que Levinas tem por este último, não o fará concordar, por exemplo, com a sua teoria¹¹⁷ e nem com os posicionamentos políticos daquele filósofo, principalmente, no ano de 1933, quando Heidegger assume o cargo de reitor da Universidade de Friburgo com seu famoso discurso de reitorado em que se coloca ao lado das ações do nacional-socialismo, ano marcado pela ascensão de Hitler ao poder e de grande perseguição dos nazistas aos intelectuais da época. Não se pode esquecer de que Heidegger jamais se desculpou da sua participação no nacional-socialismo, mesmo tendo no futuro várias chances de se retratar.

Este aspecto que, não somente para Levinas, mas para uma boa parte dos filósofos a ele contemporâneos e também posteriores, será uma grande decepção e motivo de severas críticas. O autor inclusive comenta: “Por certo, jamais me esquecerei de Heidegger em suas relações com Hitler. Mesmo que tenham durado pouco, elas ficaram para sempre”¹¹⁸.

Após concluir seus estudos na Alemanha e ao retornar à Paris, tendo como cenário a Segunda Guerra Mundial, Levinas serviu como oficial no exército francês, no ano de 1939, trabalhando como intérprete de russo e de alemão. Em 1940, foi capturado e feito prisioneiro pelos alemães durante cinco anos, mas conforme afirma Critchley, professor de Filosofia da *New School for Social Research*, de Nova Iorque, Levinas, em razão de seu “status de oficial, não foi mandado a um campo de concentração, mas sim a um campo de prisioneiros militares, onde fazia trabalhos forçados, até sua soltura em 1945”¹¹⁹.

117 A filosofia de Heidegger, dentre outros aspectos, é uma filosofia de caráter Ontológico. Ela se preocupa, portanto, com a questão do Ser, no entanto, sua abordagem sobre o Ser se difere radicalmente da noção de Ser presente na tradição filosófica. Para Heidegger, o Ser incorpora a temporalidade, o movimento, e isso faz com que Levinas se interesse por sua filosofia. Contudo, Heidegger, apesar de incorporar a questão da temporalidade, que por si só já assinala à questão da exterioridade, o autor tende a pensar a questão de Ser a partir de uma perspectiva que coloca a exterioridade como secundária. O Outro, em Heidegger, não possui papel consideravelmente importante na busca do Dasein pelo viver autêntico, aspecto que levará Levinas a discordar de seu mestre, colocando a questão da exterioridade como peça fundamental à constituição do Dasein, da vida autêntica, pois para esse a consciência de um viver autêntico vem inicialmente a partir da relação do Dasein com o mundo, com o Outro. O Outro é que, não podendo ser colocado na ordem do mesmo, desperta o Dasein para a diferença, para a impossibilidade de uma existência homogênea e tranquila, justamente porque seu caráter de infinitude lança ao Dasein limitações no que diz respeito à sua habitual forma de viver no mundo que é de apropriação, consumo, identificação, ou eliminação daquilo que lhe é estranho. Motivo que fará Levinas considerar que antes da preocupação do Dasein com a questão do Ser, há algo anterior que o convoca e chama a dar resposta, isto é, o Outro, alteridade, sendo esse justamente o ponto de partida para tudo o que vem depois, inclusive a discussão sobre o próprio Ser. Desse modo, Levinas irá inaugurar uma outra forma de pensar a Filosofia, em que a Ontologia não seja seu motor primordial, mas a Ética.

118 POIRIÉ, F., 2007, p. 64.

119 CRITCHLEY apud HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p. 14.

Isso se deveu ao fato de que, segundo a convenção de Genebra, havia uma proibição de que prisioneiros de guerra fossem torturados. Em cativeiro escreveu boa parte de sua obra *De l'Existence à l'Existant* (1947), que foi publicada dois anos após o fim da guerra. No entanto, pouco se sabe por meio de suas obras mais conhecidas sobre sua experiência em cativeiro, alguma ou outra passagem faz alusão a esse período. O próprio Levinas em entrevista a Poirié, em março de 86, afirma: “como bem sabe, é muito difícil comunicar isso, essa espécie de desespero ininterrupto que foi o período hitleriano da Europa, erguendo-se do fundo dessa Alemanha tão fundamental, dessa Alemanha de Leibniz e de Kant, de Goethe e de Hegel...”¹²⁰.

A Alemanha fundamental da qual fala Levinas é aquela pautada pelos ideais humanistas da Europa do século XIX (principalmente pela moral kantiana e pelo idealismo alemão hegeliano), a qual tinha como convicção o *progresso* e o ideal de *liberdade*, a crença em um ser humano que, guiado pela razão, fosse capaz de alcançar a transcendência e o aperfeiçoamento de si mesmo através da ciência e da tecnologia. Este investimento que, inversamente ao esperado, acabou por se desvirtuar, utilizado não para a proteção e emancipação do ser humano, mas para sua dominação e exploração, para a promoção de ideais individuais e liberais que por fim provocaram o fechamento do homem em si mesmo.

Para Levinas¹²¹, a crise do humanismo se reflete num abandono da ideia de pessoa e deve ser denunciado na medida em que isso se evidencia. Assim, o racionalismo liberal das luzes que tinha como objetivo libertar o humano de si, de sua imediatidade mundana, colocando a urgência de elevá-lo para além de sua condição “animal”, acaba por negar a disposição do humano para se evadir de si mesmo, de transcender em direção ao infinito. Contradição dolorosa, porém, real e que acaba sendo, muitas vezes, impossível de ser expressa em palavras por quem presenciou toda sorte de horrores por ela legitimada.

Deste modo, não encontramos nas demais obras do autor longas referências sobre o cativeiro. Em *Carnets de Captivité*¹²², surgem alguns escritos, em especial constituídos em grande parte de fragmentos, sobre esse período que complementam as demais alusões feitas a ele, ou pelo menos nos auxiliam a tentar compreendê-lo melhor, mesmo que ainda de forma bastante escassa. *Carnets* não são uma espécie de diário de cativeiro como se poderia

120 POIRIÉ, F., 2007, p. 73.

121 LEVINAS, E. *Autrement qu'etre au au-dela de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

122 LEVINAS, E. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC, 2009.

imaginar, mas uma obra que, como diz Fernanda Bernardo¹²³, nos faz repensar a própria ideia de obra, a qual está permeada de fragmentos, reflexões incompletas, rasuras, notas de leitura, apontamentos e citações.

Levinas busca em *Carnets*, em específico no primeiro tomo, na secção II – *Écrits sur la captivité*, escrito em 1945, após sua libertação, retirar um sentido outro da experiência traumática do cativo, não somente para si, mas para a civilização ocidental, em específico para o seu modo de pensar. O que irá, de forma bastante clara, imprimir o tom ético-metafísico de sua filosofia, por nos fazer pensar sobre a vulnerabilidade e a passividade extrema da subjetividade na sua incondição de sujeito. Uma filosofia que nasce em resposta às barbáries que acometeram o século XX através da experiência radical da guerra, prenhe da responsabilidade de evitar que eventos limites como esse se repitam.

Outro ponto que é importante considerarmos quando falamos de Levinas, e que também aparecerá marcadamente em *Écrits sur la captivité*, em particular no capítulo *L'expérience juive du prisonnier*, é sua origem judaica e como o judaísmo teve influência nessa filosofia que nasce na guerra e se estende para além dela:

No drama que acaba de viver o judaísmo europeu, os prisioneiros de guerra israelitas não desempenharam o papel principal. Eles não viveram nos campos da morte. Milagrosamente protegidos pelo uniforme, regressaram, na sua grande maioria, da Alemanha. Conheceram, é certo, a existência morna de todos os prisioneiros – o trabalho ingrato, o trabalho maldito da escravatura, a monotonia dos dias, dos meses e dos anos intermináveis – e a fome e o frio, mas era o destino de toda a gente. E esta participação no destino geral trazia como que um começo de consolação. Quando o sofrimento físico não é mortal cede a razões morais, paga-se o luxo de pensamentos reconfortantes. Reconhecer no seu padecimento o padecimento de toda a gente era para os israelitas nestes anos de distinção e de exclusão racial juntarem-se a uma ordem universal, encontrar a dignidade do ser humano. E, todavia, apesar de tudo quanto o cativo criava de igualdade, ele tinha sido a todo o momento para o israelita uma experiência do judaísmo. Esta coisa para a qual, antes da guerra, não existia em nenhum registo oficial francês rubrica especial, transbordou. As tristezas que ele partilhava com os seus camaradas não-judeus, ela emprestava uma significação própria. Era uma consciência do judaísmo aguda como uma crispação¹²⁴.

123 BERNARDO, F. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas: uma nova orientação para a filosofia – Uma outra *incondição* para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, Portugal, n. 41, 2012, p. 112.

124 “Dans le drame que vient de vivre le judaïsme européen, les prisonniers de guerre israéliens n’ont pas tenu le premier rôle. Ils n’ont pas vécu dans les camps de la mort. Miraculeusement protégés par l’uniforme ils sont, dans leur grande majorité, revenus d’Allemagne. Ils ont certes, connu la morne existence de tous les prisonniers – le travail ingrat, le travail maudit de l’esclavage, la monotonie des jours, des mois et des années interminables – et la faim et le froid, mais c’était le sort de tout le monde. Et cette participation au destin général apportait comme un commencement de consolation. Quand la souffrance physique n’est pas mortelle, elle cède à des raisons morales, se paie le luxe de pensées reconfortantes. Reconnaître dans sa peine la peine de tout le monde, c’était pour les Israélites dans ces années de distinction et d’exclusion raciales, rejoindre un ordre universel, retrouver la dignité de l’être humain. Et cependant, malgré tout ce que la captivité créait d’égalité, elle avait été à tout

Apesar de ser muito cuidadoso e discreto sobre seu judaísmo ao escrever filosofia, a partir da citação acima, dos *Écrits*, fica evidente a intenção de Levinas, em razão da tradição de seu pensamento e, principalmente, dos acontecimentos da Segunda Guerra, trazer à filosofia, ocidentalizada, de origem grega, guiada pelo primado da razão, a mensagem ética do judaísmo. Esta mensagem se traduz pela experiência do outro, da intersubjetividade, da consciência da existência e de seu sentido através da alteridade, pois, como coloca Brito, o povo judeu tem como experiência primeira o “[...] ter sido tratado por tu, o ter tido a experiência de que não estava sozinho, que havia alguém diferente que o chamava”¹²⁵.

A ética de herança judaica nos coloca a reflexão sobre pensar a origem, a questão primordial do ser no mundo, a partir da relação entre humanos, que se coloca para além do alcance da compreensão, da experiência transcendental de não poder se esquivar, ou fugir do chamado do outro. O que a difere da tradição filosófica ocidental que pensa o Eu e todas as coisas externas a ele a partir de si, da luz do logos, reduzindo-as a um ponto comum, a uma origem de onde toda a diversidade teria, então, surgido.

3.1 O OUTRO EM LEVINAS

“‘Outro’ é o que nunca antes esteve presente ao nosso encontro [...], o que inelutavelmente rompe traumáticamente meu solipsismo, na medida em que chega de fora, fora do âmbito dilatado do meu poder intelectual, do meu narcisismo e de sua tendência de considera-lo [...] nada mais do que uma representação lógica ou desdobramento inferencial do meu intelecto”¹²⁶.

Como já ressaltamos no início desse capítulo, devemos pensar a filosofia de Levinas sempre levando em consideração o momento histórico por ele vivido, fundamental à

moment pour l’israélite une expérience du judaïsme. Cette chose pour laquelle avant la guerre il n’existait dans aucun registre officiel français de rubrique spéciale, il de débordait. Aux tristesses qu’il avait em partage avec ses camarades non-juifs, elle prêtait une signification propre. C’était une conscience du judaïsme aiguë comme une crispation” (LEVINAS, E. L’expérience juive du prisonnier. In: LEVINAS, E., 2009, p. 209-210). “Tradução nossa”.

125 BRITO, J. H. S. de. O sentido para lá do ser. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga - Jul.- Set. - Tomo XLVIII, 1992 - FASC. 3, p. 469.

126 SOUZA, R., T. (Outro) Texto. In: SOUZA, R. T. *Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 61.

compreensão de sua obra, pois é de onde advêm as inquietações do seu pensamento, isto é, do absurdo da *Shoá*. Seria por demais superficial, e até mesmo irresponsável de nossa parte, falar de Levinas e de sua obra sem ter em conta os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial (não somente de Levinas, mas de Walter Benjamin também).

De fato, são esses acontecimentos que irão, de modo determinante, fazer com que o autor proponha aquilo que muitos classificaram como *radicalismo ético*, ou seja, um giro no pensamento em direção ao campo das relações humanas, do homem com o Outro, *totalmente outro*, e não mais da relação ontológica do homem consigo mesmo, ou melhor, com o ser.

Para isso, é de suma importância que se coloque a questão sobre a possibilidade de se fazer filosofia depois de acontecimentos como o ataque à Hiroshima, o campo de trabalhos forçados dos gulags, bem como o genocídio de *Auschwitz*, apenas para contextualizar, e no que esse fazer implica, construindo um paralelo com a questão de Adorno sobre a poesia, em seu texto *Crítica cultural e sociedade*¹²⁷, na qual tal autor se questiona sobre como é possível fazer poesia depois da experiência traumática da *Shoá*. Colocamo-nos essa questão de início, portanto, *como fazer filosofia depois dos trágicos acontecimentos do século XX?*

Sabemos que a filosofia anterior a esses eventos limites é uma filosofia que não estava suficientemente resguardada do “mal elemental”, pois tais eventos não foram uma anomalia contingente da razão, ou como afirma Levinas “nenhum mal-entendido ideológico acidental”¹²⁸. Os atrozos acontecimentos do século XX estavam, para o autor, sem sombra de dúvida, ancorados num modo de compreensão da realidade que comportava tal possibilidade.

Este modo de compreensão seria, em sua concepção, a própria ontologia do Ser, com sua pretensão de totalidade e de concepções universalizantes que não levam em consideração o Outro como sendo um diferente do qual não se pode fazer identidade. Esta ontologia aprisiona todos os entes, diferentes entre si, “numa generalização que os condiciona e condena a ‘não poder deixar de ser’, a ‘não poder ser outro’, ‘a não poder ser diferente’”¹²⁹, em vistas de o neutralizar para melhor compreender ou captar, nunca o considerando em sua unicidade, mas sempre o submetendo à compreensão do Ser, isto é, sempre a partir de uma relação de

127 ADORNO, T., W. *Crítica Cultural e Sociedade*. 1949. Disponível em: http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Adorno-Critica%20cultural_sociedade.pdf. Acesso em: 06. jun. 2019.

128 “[...] ningún malentendido ideológico acidental” (LEVINAS, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002 a, p 23.) “Tradução nossa”.

129 COSTA, M., L. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 119.

redução do outro ao âmbito do mesmo e nunca numa relação entre diferentes, do Eu com o Outro enquanto absolutamente Outro.

Isso nos leva a perguntar pelos novos e urgentes caminhos que a Filosofia deverá, a partir de então, seguir, ponderando o fato de que o modo como ela conduziu anteriormente a reflexão do humano sobre si e sobre o mundo não é mais passível de ser reproduzida, embora não se possa de modo algum descartá-la. No entanto, é preciso colocá-la em questão, pensá-la para além da vontade de representação, colocar o pensamento em movimento, em constante atualização, contrariando aquilo que, geralmente, a nós é transmitido em termos de filosofia, quer dizer, a consideração de que aquilo que não se “instala na positividade da terra firme sob a abóboda do céu passa por puramente subjetivo, por sonho de uma consciência infeliz”¹³⁰.

Como afirma Farias, é preciso se manter “num nível de operação racional onde o conceito não repousa tranquilo como função de princípio de inteligibilidade, manter-se num nível de consciência em que conceituar a realidade é comprometer-se com o privilégio da questão, ‘insônia originária do pensar’”¹³¹. Esta dimensão que também, em certo sentido, irá nos guiar na compreensão das filosofias de Levinas e de Benjamin, bem como entender a relação que há entre o pensamento desses autores, e a força que os mesmos deixaram de herança à contemporaneidade na luta e resistência contra o fascismo e toda forma de aniquilação, ou de neutralização do Outro.

Como diz Pelizzoli, “filosofias podem conter violações e violência, através de omissões, de olhares e concepções contaminadas – com o que se chama de egologia, mesmidade, obsessão de identidade e, de outro lado, hegemonia do Mesmo, Poder; sinônimos de Totalização”¹³². Fica claro em Levinas que o fazer filosófico, após o fim da Segunda Guerra Mundial, precisa tomar um caminho diverso daquele no qual vinha se exercitando até então.

A filosofia, para esse autor, como para Benjamin, e para tantos outros que foram obrigados a sobreviver ao trauma da guerra, e que se indignam contra as barbáries ocorridas no início do século XX, não é mais possível de ser feita através da pura abstração dos conceitos, como se esses fossem descolados da realidade, atemporais, estáticos, frutos neutros

130 LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002 b, p. 163.

131 FARIAS, A., B. A anarquia imemorial do mundo – Levinas e a ética da substituição. Porto Alegre: *Veritas*, n.2, v.53, abr./jun. 2008 a, p. 20.

132 PELIZZOLI, M. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, R., T.; FARIAS, A., B.; FABRI, M. (Orgs). *Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 274.

de um pensamento. Não é mais possível se deixar guiar pela ingenuidade, pelo descuido, ou pela razão ardilosa daqueles que sustentam uma filosofia sem aproximação com a vida, com as experiências, com os acontecimentos concretos de seu tempo, bem como as exigências atuais.

Por onde começar então? Eis a difícil tarefa. Como tratar com a justiça merecida a obra de um autor como Emmanuel Levinas? Um autor tão coerente e refinado, não somente na escrita e no modo como organiza seu pensamento, mas como diria Nodari, também enquanto um filósofo que soube manter-se firme, “mesmo tendo sua vida tragicamente atravessada por fatores adversos fora e dentro da filosofia”¹³³. Autor capaz de guiar seu pensamento para além de qualquer espírito de vingança, ou ressentimento em relação às marcas nele deixadas pela força aniquiladora dos acontecimentos de sua época.

Deste modo, pensa-se que frente a essa dificuldade seja necessário iniciar por aquilo que o aproxima da filosofia de Walter Benjamin: a preocupação com a diferença, com o Outro além de qualquer discurso totalizante, isto é, a questão da Alteridade.

3.2 ALTERIDADE, SUJEITO E SUBJETIVIDADE

“É no face-a-face que eu tento apreender o humano, o "eu", como um "para com o outro". O eu não é de todo unicamente aquele que se volta sobre si. É aquele que tem relação com o outro”¹³⁴.

Falar em Alteridade a partir de Levinas significa “pensar a possibilidade de um arrancamento à essência”¹³⁵. A Filosofia, desde seus primórdios, sempre foi marcada pela questão da essência, da pergunta pelo sentido do ser. Sua pergunta primeira, ontológica, se deu sempre em torno dessa questão: “o que é?”. Um dos maiores críticos desse pensamento foi Franz Rosenzweig, que no início deste trabalho colocamos como um dos filósofos que exerceu grande influência na filosofia de Benjamin e Levinas, o qual já afirmava, em sua obra *A estrela da redenção*¹³⁶, que “toda filosofia perguntou pela ‘essência’. É esta pergunta que a separa do pensamento não-filosófico do senso comum”¹³⁷.

133 DUQUE-ESTRADA, P. C. Liberdade e Proximidade em Levinas. In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (Orgs.) *Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia e Biopolítica*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008, p. 521.

134 LEVINAS, E. apud POIRÉ, F., 2007, p. 92.

135 “[...] penser la possibilité d'un arrachement à l'essence” (LEVINAS, E., 1974, p. 9). “Tradução nossa”.

136 ROSENZWEIG, Franz. *La estrela de la redención*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997.

Para Levinas, essa pergunta entendida como o pensamento do autor será colocada em questão, pois frente aos horrores do século XX é imprescindível à Filosofia ir além de sua habitual compreensão limitada de realidade, centrada na ideia de construção de sentido a partir do princípio de identidade, tomando como questão primeira a ética, o pensamento voltado ao outro, “contra uma filosofia que não vê para lá do ser”¹³⁸.

No entanto, para falar de Alteridade, em Levinas, e na capacidade de abertura do Eu ao Outro, sem a reação alérgica que de início poderia permear esse encontro, conforme sustenta Levinas em *Totalidade e Infinito*¹³⁹, é preciso repensar e, até mesmo, reformular a concepção de Sujeito que temos como base quando pensamos a relação do Eu com o Outro.

Este Sujeito sobre o qual nos referimos quando falamos das relações entre o ser humano e o mundo será em Levinas algo completamente diferente da concepção que possui a tradição do pensamento ocidental. Sujeito, a partir do modo convencional como o concebemos, se refere à noção de sujeito enquanto sujeito de algo, capaz de dominação, de estar na posição de senhor, de autor, de ser ativo em relação à história. É entendido como aquele que fundamenta o mundo, que dá sentido a ele na medida em que o converte em objeto do seu pensamento, é

[...] conseqüentemente começo, como se estivesse antes de tudo. Assegura o universo como se dele fosse o começo. Embora chegue tarde, é como se tivesse antes de tudo: pela história, pelo saber o que existiu antes de si. [...] Ele é também acabamento: o fim da história é posse plena de si por si, presença plena a si¹⁴⁰.

Sujeito é, portanto, interessamento, o que implica em não abrir mão de ser, de se lançar sobre as coisas e lhes penetrar com o seu ser, sem abdicar de suas vontades e desejos, independentemente se, para a realização dessas vontades e desejos, o Outro tiver que ser neutralizado. Segundo Levinas, o interessamento, nessa perspectiva, “[...] dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim em conjunto”¹⁴¹. Sujeito, então, é

137 “Toda filosofía preguntó por la esencia. Es la pregunta por medio de la cual la filosofía se separa del pensar no-filosófico del sano entendimiento humano” (ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A, 2005. p. 19). “Tradução nossa”.

138 “[...] contre une philosophie qui ne voit pas au delà de l'être” (LEVINAS, E., 1974, p. 20). “Tradução nossa”.

139 LEVINAS, E. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

140 LEVINAS, E. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Portugal, Lisboa: EDIÇÕES 70, 2018, p. 211.

141 “[...] dramatise dans les egoismes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'egoismes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble.” (LEVINAS, E., 1974, p. 4-5). “Tradução nossa”.

referência para uma forma de compreensão da realidade que se impõe sobre as outras, e que coloca sempre à frente o seu interesse, onde a consciência, com a intencionalidade que lhe é inerente, entende a realidade enquanto produto seu, atribuindo-lhe significados e usos. Levinas, tendo sua filosofia pautada na noção de Alteridade, irá subverter essa ideia e, para ele, Sujeito precisa ser entendido como Subjetividade.

Fazer a inversão do Sujeito em Subjetividade remete, em Levinas, à ideia de vulnerabilidade, quer dizer, de passividade, se opondo à sua conceituação clássica e colocando em causa a autonomia do sujeito. Aqui, Levinas, radicalizando a passividade do *ser aí* heideggeriano, coloca o sujeito como uma “passividade mais passiva que toda a passividade”¹⁴², quer dizer, a estrutura do sujeito não será a de senhor que fundamenta o mundo, que entende os objetos como ao seu dispor e ordenamento. Pelo contrário, sujeito é exposição a alguém, é estar ele próprio na condição de sujeição.

Segundo Levinas, “o ser não seria, portanto, a construção de um sujeito cognoscente”¹⁴³, em verdade, se trata de um sujeito que está antes de qualquer pretensão de conhecimento, ou de questionamento. A noção de sujeito será constituída pela presença do Outro, por seu acontecimento sobre os sentidos, fora da esfera “ser e pensar”. O Outro penetra a consciência do Eu e revela uma impossibilidade de apreensão, arrastando o Eu para um horizonte de pré-compreensão, para um “não-lugar”, para fora de si e de onde, então, ele irá se constituir enquanto sujeito. Se constituir enquanto sujeito, em Levinas, é se deparar com a impossibilidade de apreensão do Eu sobre o Outro, é considerar o infinito de outrem, sem poder contê-lo.

A ideia de infinito utilizada por Levinas, sobre a qual já nos referimos no capítulo anterior, remete ao conceito cartesiano do termo, isto é, Descartes em sua obra *Meditações sobre a filosofia primeira* (1641), na terceira meditação, aborda o infinito atrelado à concepção de Deus que, para ele, é aquele que está além dos contornos do Eu pensante e de toda a ideia – *ideatum* - que o pensa. Infinito como algo que ultrapassa os limites de toda intencionalidade ou, como afirma:

[...] a percepção do infinito é, de certo modo, em mim anterior a percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior a percepção de mim mesmo. [...] E não importa que eu não compreenda o infinito ou que em Deus haja inúmeras coisas que não posso de modo algum nem compreender, nem talvez até atingir pelo

142 “[...] passivité plus passive que toute passivité” (LEVINAS, E., 1974, p.18). “Tradução nossa”.

143 “L’etre ne serait donc pas la construction d’un sujet connaissant [...]” (LEVINAS, E., 1974, p. 32.). “Tradução nossa”.

pensamento. Pois é da natureza do infinito que não seja compreendido por mim que sou finito [...]”¹⁴⁴.

O infinito, apesar de ser, muitas vezes, referido como Deus, tanto em Descartes quanto em Levinas, na verdade, é “nada” ou espaço em aberto. Isso porque o infinito, como vimos, não é identificável como ente, ele escapa a qualquer definição ou, como coloca Sebba, escapa a “qualquer teologia, ou seja, a qualquer tentativa que o identificasse com sua existência ou, no mínimo, viesse a apoiar-se nela a título de *positum*, de positividade dada, para se desdobrar com seu conhecimento”¹⁴⁵. A ideia do infinito configura, então, uma forma de relação que não é redutível à consciência e, por não ser assimilável, inaugura a ruptura com a tradição que opera pela dinâmica da representação.

Tal concepção mostra ao pensamento a possibilidade de se entender pensando em algo que está para além daquilo que pode conter, isto é, transformar em conteúdo, conceito, “incapaz de fechar sobre si o círculo do conhecimento”¹⁴⁶. O infinito, em Levinas, marca a expressão que, conforme Sayão, renuncia “qualquer espécie de totalidade e de qualquer forma centralizadora ao pensamento, delineando um caminho fora do Mesmo, como contexto não contingente em que é possível pensar além da identidade e dos esquemas da representação”¹⁴⁷.

O infinito se encontra fora da ordem em que se torna possível a compreensão do ser, o que exige um modo de pensar diferente. Mas que tipo de pensamento diferente? Ou melhor, que tipo de pensamento é esse que poderia ser produzido a partir dessa noção de infinito, em que a relação sujeito-objeto não se dá ao conhecimento? Na obra de Levinas, *De Deus que vem à ideia*¹⁴⁸, o autor afirma que, para ele, o que interessa ao trazer à sua filosofia a ideia de infinito cartesiana é exatamente a ruptura que essa estabelece com a consciência, mas que essa ruptura não significa a impossibilidade do pensamento. O pensamento continua a existir e a funcionar, mas a estrutura desse seu funcionamento é o que se remodela.

Quando se fala de infinito, a correspondência entre ideia e conteúdo como comumente entendemos não é suficiente, ou seja, o processo de passar da ideia ao ser não é possível.

144 DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho, Campinas: CEMODECON – IFCH – UNICAMP, 2002, p. 46.

145 SEBBAH, F., D. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 65.

146 LEVINAS, E., 2002 b, p. 94.

147 SAYÃO, S. C. *Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes*. Princípios. Natal, v.18, n.30, jul./dez. 2011, p. 149.

148 LEVINAS, E., 2002 b, p. 95.

Levinas sustenta essa ideia com base no que Descartes afirma quando diz que Deus é o que possibilita a própria consciência e o pensamento ao mesmo tempo em que se revela como uma ideia que é incapaz de ser pensada por essa mesma consciência e pensamento, de ser abarcada em sua totalidade. Nomear “Deus” e tratá-lo como “Absoluto” não quer dizer que ele se esgote aí, na verdade, nomeá-lo significa muito mais uma maneira que encontramos de expressar a força que dele, do próprio Deus em sua infinidade, nos emana.

Assim, a resposta para a questão acima, sobre o tipo de pensamento que se produziria a partir da noção de infinito presente em Levinas, seria a de um pensamento que não termina de acontecer, isto é, um pensamento que, ao pensar o infinito, nunca cessa, é como um dizer que não tem fim. De fato, o que importa nesse dizer infinito, segundo Farias, “não é a possibilidade gnosiológica do discurso sobre o infinito, mas o que esse pensamento produz em termos de experiência humana”¹⁴⁹, a qual será uma experiência da temporalidade, assunto que veremos posteriormente com maior clareza, pois o que nos interessa agora, para marcar essa discussão sobre o infinito e tentar melhor compreendê-la, é a ideia levinasiana de “rosto”, “visage”.

3.3 A EXPERIÊNCIA DO INFINITO NA EPIFANIA DO ROSTO

“O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?”¹⁵⁰

A noção de rosto pode ser tomada como expressão do infinito em Levinas, no entanto, por ser o infinito irreduzível a representações, o rosto ao qual o filósofo irá se remeter apresentar-se-á não como imagem fixa, petrificada, mas como metáfora da presença de outrem. Rosto, em Levinas, é “rastros do infinito”¹⁵¹ e enquanto expressão do infinito não é, portanto, o que aparece, a exemplo da face. O rosto é a recusa em ser mera aparência. A face, por sua vez, tem formas, as quais o sujeito pode, em certa medida, captar, mas este “captar”

149 FARIAS, A., B. Infinito e Tempo – A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In: SOUZA, R., T.; OLIVEIRA, N., F., de. (Orgs.) *Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008 b, p. 58.

150 “Le visage n'est-il pas donné à la vision? En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible?” (LEVINAS, E., 1971, p. 203). “Tradução nossa”.

151 “[...] trace de l'infini” (LEVINAS, E., 1974, p. 116.). “Tradução nossa”.

não se refere a um aprisionamento do outro, apenas um registro de suas características físicas. Assim, outrem não se limita à fisionomia, apesar de se apresentar por meio dela.

Quando se fala do rosto do outro se deve entender este sempre como enigma no qual o infinito se contrai e se expande, “para lá do desvelamento e da exibição do conhecido, alternam, surpreendidos e surpreendentes, uma presença enorme e o retiro desta presença”¹⁵². Por essa razão, o autor irá afirmar¹⁵³ que o Outro, na retidão do rosto, é significação sem contexto. Habitualmente, somos personagens, ocupamos papéis na família, no trabalho, na sociedade etc., papéis por meio dos quais somos reconhecidos: o professor, o vice-presidente, o filho de fulano, a roupa que vestimos, a forma como nos apresentamos, características que são índices, quer dizer, apontam para uma significação capaz de nos referenciar. Porém, o rosto significa desde si, é o que não pode ser “visto”, que não se pode transformar em conteúdo, “eis porque o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber”¹⁵⁴.

Deste modo, tematizar o rosto de outrem, tentar circunscrevê-lo é tarefa falha, pois toda forma de totalização já é um desfazer do rosto, um desfazer da aproximação do outro. Nas palavras de Levinas¹⁵⁵, o rosto se recusa a ser conteúdo, ele pode até se exprimir no sensível, mas rasga o sensível.

A epifania do rosto é visitação, é o primeiro discurso, aquele que nos fala desde antes de sua forma, de sua aparência e põe em questionamento a consciência, que é incapaz de tomar consciência sobre o que a colocou em questão. O rosto “[...] resiste até o ponto em que mesmo sua resistência não pode ser convertida em consciência. A visitação consiste em perturbar o próprio egoísmo do eu que sustenta essa conversão. O rosto desarma a intencionalidade que o visa”¹⁵⁶.

Esta noção de rosto como significante em si mesmo, mostra como Levinas, em relação à fenomenologia aprendida de Husserl, dá um salto além do horizonte. Numa compreensão fenomenológica de rosto enquanto face, esse seria sinal, índice que remeteria a um significado, a uma representação mental. Olhos, nariz, boca seriam dados, quer dizer, aspectos

152 “Par delà le dévoilement et l' exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une presence enorme et le retrait de cette presence”. (LEVINAS, E., 1974, p.114). “Tradução nossa”.

153 LEVINAS, E., 2017, p. 70.

154 LEVINAS, E., 2017, p. 70.

155 LEVINAS, E., 1971, p. 211-216.

156 “Le visage desarme l'intentionnalité qui le vise” (LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, 1972; LGF, 1987, p. 53). “Tradução nossa”.

tomados como fenômenos que aparecem à consciência e permitem que se crie uma imagem mental da face contemplada.

Contudo, levando em consideração a ideia de infinito, Levinas, contrariamente a Husserl, irá entender o rosto não como correlativo a um saber que se pode fazer dele, pois o significado está nele mesmo e é ético, como veremos mais adiante. O rosto é significação primeira, que orienta as significações fenomenais, posteriores. Não é possível, deste modo, falarmos de uma fenomenologia do rosto, pois a fenomenologia descreve aquilo que aparece e o rosto, na concepção de Levinas, transcende o fenômeno, a necessidade. O rosto é excesso.

Aqui cabe a seguinte observação: o rosto, “visage”, também pode ser entendido como “olhar”. Susin afirma que esse termo comunicaria o pensamento de Levinas com maior vantagem, pois o olhar é aquele que emana luz própria, não dependendo de iluminação alheia, portanto, difícil de ser tematizado. O olhar vê, é ativo, é dimensão desde onde o outro me visita, “não precisa ser [...] des-velado por mim: ele já se apresenta em seu esplendor e sinceridade”¹⁵⁷.

O “rosto”, ao contrário, é aquilo que pode ser visto, feito teorema, pois está condicionado pelas linhas da corporeidade. O olhar, “sem a organização, a solidificação e a definição de traços que dão na forma”¹⁵⁸ ao ser visto, já está em ação, isto é, também é observador, deste modo, “a face que é animada por um Olhar não é fachada”¹⁵⁹. Já quando se fala de olhar, não se está falando do próprio olho, que pode ser visto em sua cor e forma, olhar é ação, quem se depara com um olhar já é dele refém.

A partir dessa reflexão de Susin, aqui caberia uma importante questão que Derrida, amigo e estudioso de Levinas, irá colocar em seu livro *O animal que logo sou*¹⁶⁰. Nesta obra, ao ser visto nu por sua gata, Derrida se questiona sobre a possibilidade dos animais também implicarem uma alteridade radical, a qual é capaz de provocar esse arrancamento do ser da essência. Isso porque, ao tomar Derrida, nu, sob seu olhar, o animal, também em sua nudez, coloca em questão o sentido do humano, inaugurando uma relação que não é a de domínio, mas de relação ética, pois evidencia aquilo que há de comum entre ambos que é a

157 SUSIN, L., C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 206.

158 SUSIN, L., C., 1984, p. 204.

159 SUSIN, L., C. *O.*, 1984, p. 204.

160 DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

vulnerabilidade e a passividade, a capacidade de sentir e não propriamente a de pensar, de fazer representações mentais.

Em razão disso, Derrida irá colocar a seguinte questão em seu texto: quem sou eu quando surpreendido pelo olhar de um animal? Isto é, desarmado, exposto nu ao outro, literalmente nu, incapaz de prever o desconforto provocado pelo olhar de sua gata, Derrida é impulsionado a repensar sua condição de sujeito frente ao infinito que o convoca. Talvez essa reflexão a princípio fuja à letra levinasiana, já que o autor não trabalha em suas obras com a questão de uma ética animal propriamente dita, mas isso não nos impede de levantar a questão como algo ainda em aberto, a ser investigado.

Outro tópico que deve ser destacado a partir da abordagem levinasiana de rosto, e da impossibilidade de reduzir o outro ao pensamento do mesmo, é como isso leva o autor a se distanciar da filosofia de Heidegger. Sabemos que, em Heidegger, o Outro faz parte de um dos momentos constitutivos do ser do *Dasein*, isto é, o Outro aparece na filosofia deste autor na medida em que o mundo do *Dasein* abre e orienta tal possibilidade. Compreender o Outro, em Heidegger, mesmo que de maneira pré-conceitual, depende, antes de tudo, da compreensão da noção de *Dasein*, o que de certo modo significa compreender o Outro a partir de sua remissão ao mesmo e não desde sua “altura”, como dirá Levinas. O Outro, na filosofia de Levinas, escapa à esfera de compreensão do ser.

Nesse sentido, se pode dizer que a noção de sujeito, ou melhor, da subjetividade em Levinas nasce a partir de um encontro traumático, desde a presença de algo estranho que se coloca frente ao Eu e que por ele se torna inconcebível. É o trauma de se saber em desprendimento da ilusão de sua autossuficiência, porque, segundo Souza¹⁶¹, o Outro rompe com a segurança de um mundo, que é o mundo do Eu. Ele chega sempre inesperadamente, se faz presença, a qual não pode ser prevista e, por não poder ser prevista, impossibilita que o Eu venha a evitá-la, ou a anular o incômodo que ela causa ao desconstruir qualquer sentimento de onipotência existente.

Ainda conforme Souza, esse Outro que se apresenta nu, despojado de formas e impossível de ser revestido pelo pensamento, ou pelo conceito, será fundamentalmente um “estranho, um antirreflexo do Mesmo narcístico. A sua presença expõe todo o seu não parentesco com o Mesmo.”¹⁶². Levinas expõe esse não parentesco pela ideia de desigualdade, uma vez que, para ele, o Outro é desigual e a relação do Eu com o outrem será sempre uma

161 SOUZA, R., T. (Outro) Texto. In: SOUZA, R., T., 2018, p. 61.

relação irrecíproca. Porém, é importante destacar que a desigualdade da qual fala Levinas não trata de níveis hierárquicos ou qualitativos da delimitação do ser.

Além disso, ele também não se refere a poder, ou bens, “propriedades”, muito menos a uma assimetria espacial. O que está em questão aqui é a desigualdade no que diz respeito ao modo do ser no mundo. O Outro não é passível de identificar, de ser reduzido a classificações do Eu, de ser absorvido por aquele, incorporado em seu mundo, pois não é correlato ao ser, mas separado, vem de fora, é estrangeiro, pura exterioridade.

Assim, o Outro rompe o universo do Eu e desorganiza-o porquê “recusa às suas audácias especulativas”, não se deixa fazer signo da realidade. Sua aproximação é “dia-cronia não sincronizável, que a representação e a tematização dissimulam [...]. A proximidade [...] não é, precisamente, uma qualquer conjunção de temas, uma estrutura que fosse formulada pela sobreposição destes últimos”¹⁶³. No entanto, o Outro, traz ao Eu a condição de possibilidade para a constituição de sua subjetividade. Isso ocorre, de acordo com Levinas, justamente em razão do choque entre tempos e realidades diversas que se dá entre ambos. Deste modo, além do infinito que se manifesta através do rosto que olha e que não se deixa contornar, será também o tempo que irá marcar essa impossibilidade de apropriação. Vejamos.

3.4 TEMPORALIDADE EM LEVINAS

“Temporalidade é encontro. Não com minhas projeções ou representações [...] mas com Outro de meu pensamento, que vem de um tempo não sincronizável, o tempo de Outro, ou, o que dá no mesmo, de um outro tempo”¹⁶⁴.

Tempo, palavra-chave na filosofia de Levinas, não se refere, como citado acima, a tempo sincrônico, homogêneo, sequência de momentos que se completam, se causam e que

162 SOUZA, R. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Editora Educus, 2016, p. 218.

163 “[...] dia-chronie non synchronisable, que la représentation et la thématisation dissimulent [...]. La proximité n'est précisément pas une conjonction quelconque de thèmes, une structure que formerait leur superposition” (LEVINAS, E., 1974, p. 119). “Tradução nossa”.

164 SOUZA, R., T. (Outro) Texto. In: SOUZA, R. T., 2018, p. 68.

progridem em sucessão uns dos outros, captável pelo pensamento e, portanto, sempre confirmação do mesmo. Tempo, em Levinas, não é correlato ao pensamento como, por exemplo, uma ideia que é capaz de ser pensada, dita, ou seja, expressa pela linguagem, mas é a própria temporalização do pensamento, é movimento, ânsia por expressão.

O dito, aquilo que se conseguiu colocar em linguagem, é sempre limitado, incompleto, está aquém, mas do que, ou de quem? Do dizer, dirá Levinas. O que é dito está sempre aquém daquilo que se quer dizer, anterior a qualquer linguagem na qual se expressam pensamentos, conteúdos e informações, ou seja, “na linguagem enquanto dito, tudo se traduz diante de nós – mesmo que à custa de uma traição”¹⁶⁵. Isso porque nunca é possível cessar o dizer, ele é sem fim e todo o dito guardará em si um não dito, algo que não conseguiu vir à expressão, mas que está sempre em vias de se dizer. Embora acreditemos que a linguagem diga as coisas, restringindo-a a ferramentas de representação da realidade, ela é, em verdade, uma produção que não termina de produzir, é conduzida pelo dizer, assim como já apontava Benjamin.

Tempo, em Levinas, é entendido, conforme afirma Farias, como uma espécie de “ensinamento que não termina de chegar, produzindo, dessa forma, um dizer que não tem fim”¹⁶⁶. Podemos dizer, ainda, que não é fruto da intenção, mas condução da linguagem anterior a qualquer intencionalidade, uma separação do tempo do mesmo, do tempo do Eu que pensa e que circunscreve, pois é tempo heterogêneo, não linear e descontínuo, um tempo diacrônico.

Neste sentido, o que dizer sobre esse tempo diacrônico? Como se constitui? Ele se constitui na diferença de cada instante, porque cada instante conserva em si a não reprodução do mesmo, mas o nascimento do inédito. Levinas entende o tempo como algo não comandado pelo Eu, o qual determinaria conexões causais e reflexões, mas como acaso, surgimento, imprevisto que impede o pensamento de avançar e se sobrepor a toda a realidade. A diacronia é mostra da ambiguidade do ser e do outro modo que ser. O tempo outro não é acessível ao mesmo, não está na mesma frequência que aquele e, portanto, escapa a todo o momento.

Assim, “contra a Arché ontológica da neutralidade do ser, estabelece-se pela presença do Outro uma Anarchia traumática, a indefinição de um nascimento possível”¹⁶⁷. *Anarchia*

165 “Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous - fût-ce au prix d'une trahison” (LEVINAS, E., 1974, p. 7). “Tradução nossa”.

166 FARIAS, A. B. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In: *Veritas*, Porto Alegre, v 51, n 2. Jun., 2006, p. 11.

167 SOUZA, R., 2016, p. 221.

traumática, pois não há uma determinação anterior, não existe um sinal prévio, mas irrupção de um tempo outro que é traumático porque provoca desacomodação, perturbação da tranquilidade de um Eu que até então acreditava tudo poder tematizar, significar. O Outro que surge e não entra em sincronia com o Eu faz desmoronar o edifício conceitual do qual o Eu acredita ser detentor. O Outro não se adapta ao Eu e às suas categorias de compreensão, pois não provém do seu mundo ou, como comenta Susin, ele

[...] não se acomoda ao meu presente que sincroniza os tempos e os reduz a si, num instante sem tempo. [...] A alteridade é novidade sempre chegando pela primeira vez, mas revelando uma antiguidade cuja origem eu não abarco. “Antigo”, ou seja, “provindo de antes”, que eu constato exatamente na impossibilidade de dominá-lo desde o meu tempo, de torna-lo presente à minha presença. O outro não é adequado, pois à sincronização dos tempos é sempre provindo fenomenologicamente de um outro tempo, de modo absoluto¹⁶⁸.

Esta perspectiva irá colocar a todo o instante a pergunta sobre a possibilidade de viver com esse Outro sem poder cobri-lo de significações. Como viver com a presença imprevisível do Outro? Como posso viver em paz se a qualquer momento meu reino pode vir a ser desarticulado, perturbado?

Para Levinas, essa “impossibilidade de tematizar pode resultar da bondade do diacrônico”¹⁶⁹, isto é, frente a esse Outro que se mostra irreduzível, que coloca limites à minha vontade de representação, encontro-me vulnerável, sem ação, passivo e, nessa passividade, nesse não agir sobre o Outro, impondo-me e, de certo modo, violentando-o, é possível, então, o surgimento de uma relação ética. Exposto diante do Outro, o Eu se arrisca a essa relação, descoberta de si, ruptura com a interioridade e com o abandono de qualquer abrigo, da exposição ao traumatismo, à vulnerabilidade:

A exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O *um* expõe-se ao *outro* como uma pele se expõe aquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que agride. Aquém da ambiguidade do ser e do ente, *antes do Dito*, o Dizer descobre o *um* que fala, não como objeto desvelado para a teoria, mas como quando nos descobrimos negligenciando as nossas defesas, deixando o abrigo, expondo-nos ao ultraje¹⁷⁰.

168 SUSIN, L., C., 1984, p. 219.

169 “L'impossibilité de thématiser peut tenir à la bonté du diachronique” (LEVINAS, E., 1974, p. 13). “Tradução nossa”.

170 “L'exposition a ici un sens radicalement different de la thematisation. *L'un* s'expose a *l'autre* comme une peau s'expose a ce qui la blesse, comme une joue offerte a celui qui frappe. En deça de l'ambiguite de l'etre et de l'etant, *avant le Dit*, le Dire decouvre *l'un* qui parle, non point comme un objet dévoile a la theorie, mais comme on se decouvre en negligiant les defenses, en quittant l'abri, en s'exposant a l'outrage” (LEVINAS, E., 1974, p. 63). “Tradução nossa”.

Não seria melhor, então, o Eu esconder-se em si mesmo? Evitar o Outro e, portanto, evitar o desconforto e a vulnerabilidade dessa exposição? A resposta é que não há como fugir do Outro, assim como não podemos fugir de nossa própria morte. É impossível fugir do Outro, “tão impossível quanto a fuga diante da morte em Heidegger, a qual é sempre a minha morte, aquela que eu tenho de morrer, aquela que ninguém pode morrer por mim, tal como eu não posso também morrer no lugar de outrem”¹⁷¹ dirá Levinas.

No entanto, frente ao Outro, a fuga não é diante do fim do “meu” ser, ela é inclusive anterior à “minha” morte. Deste modo, o Outro pode ensinar o “Eu”, ainda em tempo, a se libertar de seu egoísmo, pois o que está em jogo aqui não é mais a intencionalidade, a propriedade, a interioridade. Pelo contrário, se trata de uma relação com a exterioridade que não é tematizável, mistério que não se apresenta, como afirma Dias, “como um outro-eu-mesmo, enquanto um Alter-ego”¹⁷², mas como diferença, distinção necessária e da qual não se consegue escapar, se é feito refém. Esta relação indica “para uma liberação do eu com relação ao si mesmo”¹⁷³, razão que levará Levinas a afirmar que a liberdade de um sujeito não começa nele próprio, mas no Outro, que implica responsabilidade.

Responsabilidade, porém, não seria fruto de uma escolha? Nesse caso, não, porque, como vimos, a presença do Outro, seu chamado para a relação, sua condição de exterioridade, não depende do “eu”, não é algo que se possa escolher, pois não está dentro das posses do “eu”, de suas capacidades, não há compromisso. Em Levinas, a responsabilidade já está presente antes mesmo da consciência da responsabilidade, a qual pode inclusive nunca ser assumida, no entanto, ainda estará lá e “[...] ser responsável é ser responsável antes de qualquer decisão”¹⁷⁴, logo, não se trata de um ato de reflexão sobre si. Assim, é importante que o limite do despojamento continue, que o um se abra ao outro até se separar de sua interioridade, que ele se *des-interesse* e que se deixe ser penetrado pelo Outro, pois sem esse movimento, “sem essa loucura nos confins da razão, o *um* apreender-se-ia de novo e, no coração da sua paixão, recomençaria a *essência*”¹⁷⁵.

171 LEVINAS, E., 2018, p. 184.

172 DIAS, M, A, S. A unidade da filosofia e o pluralismo ético no pensamento de Emmanuel Levinas. In: SOUZA, R, T.; FARIAS, A, B.; FABRI, M. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 305.

173 DIAS, M, A, S., 2008, p. 307.

174 LEVINAS, E., 2018, p. 200.

175 “Sans cette folie aux confins de la raison, *l'un* se ressaisirait et, au coeur de sa passion, recommencerait *l'essence*” (LEVINAS, E., 1974, p. 64). “Tradução nossa”.

Para que a subjetividade se constitua é preciso que não ocorra esse retorno à essência, a si mesmo. Em Levinas, a subjetividade, o psiquismo, se dá enquanto passividade, como o um-*para-o-outro*. O sujeito é aquele que “perdeu o seu lugar” e sua subjetividade se constituirá na intriga de uma proximidade que nunca se dá plenamente, assim como um horizonte que almejamos alcançar, mas que, quando julgamos tê-lo alcançado, ele se projeta para mais além.

Assim, “a proximidade aparece como uma relação com outrem que não se pode resolver-se em imagens nem expor-se em tema. Outrem não é desmesurado, mas incomensurável, o que quer dizer que ele não cabe num tema e não pode aparecer a uma consciência”¹⁷⁶, mas isso não quer dizer que por não ser passível de ser tornado tema, que essa relação seja sem sentido, ou sem significado, conforme o que nos ensina a tradição. O sentido está na responsabilidade, ou no *para* outro, que significa para além do dado, é tornar-se refém do outro, de seu apelo, do qual o “eu”, seu destinatário, é insubstituível.

A subjetividade é formada pelo movimento que incumbe à responsabilização pelo outro e é somente a partir do momento em que o Eu se desacomoda, que sai da sua segurança, do seu “controle”, que ele pode descobrir o verdadeiro sentido de ser, se assim podemos dizer. É na relação com o estranho, com aquilo que vem de fora e que perturba, desarma, que se pode verdadeiramente constituir a subjetividade, pois na interioridade, no Eu autocentrado, não se encontram resistências, abalos, bem ou mal, tudo é passível de ganhar sentido através do pensamento e, portanto, não há nenhuma novidade. Mas o Outro, o diferente, aquele que foge à tematização, é peça-chave para este despertar.

Tomado como refém de um sofrimento do qual não é autor, o Eu é responsável por aquilo que não nasceu de sua iniciativa. Para Castro, seguindo esse raciocínio, a responsabilidade em Levinas é compreendida como substituição, “[...] o que não consiste em assumir o lugar do outro, mas em suportar o peso de seu sofrimento sem poder retornar a si. A unicidade do sujeito está na impossibilidade para ele de escapar a substituição, pois só ele pode responder àquilo que é diretamente convocado”¹⁷⁷. Tal noção de substituição, retomada por Castro, pode ser considerada como o coração da filosofia de Levinas, em específico no que lemos em *Autrement q’etrê* (1974).

176 LEVINAS, E., 2018, p.201.

177 CASTRO, M., C., de. Deus, um cão e o homem: Levinas acerca da guerra. In: SOUZA, R., T.; OLIVEIRA, N., F., de. (Orgs.), 2008, p. 491.

Substituição é constituição da subjetividade mesma do Eu, isso porque o Eu exposto ao Outro, numa passividade mais passiva que a própria passividade, é expiação. Sua condição, ou in-codição, é expiar o sofrimento do Outro, é sofrer por e para outrem, incapaz de abrir mão dessa responsabilidade, pois não a escolhe. Ao Eu é incumbida, desde muito antes, desde um passado imemorial, a tarefa de responder pelo sofrimento do outro e inclusive pelas faltas do próximo por seus erros. Substituição que faz dele insubstituível, pois a responsabilidade que a ele pertence não pode ser passada aos outros.

Aqui cabe perguntarmo-nos: não haveria em Levinas uma ideia de determinismo, em razão da responsabilidade de ter que suportar o peso do sofrimento do Outro ser algo que independe da escolha, isto é, da livre vontade? Ao ter que sofrer por e para o Outro, o Eu não estaria submetido a uma espécie de sacrifício, ou escravidão? Para responder a essas perguntas, o que entra em questão é o próprio sentido do termo liberdade, que como já anunciamos algumas páginas acima, é completamente inverso do que compreende a tradição do pensamento filosófico ocidental, entendimento que para muitos pode ser algo bastante incomum.

Em primeiro lugar, para Levinas, o Eu, ao ser responsável por outrem, é tomado como refém e é a partir daí que a liberdade verdadeiramente acontece. Liberdade, para o autor, não tem, portanto, semelhança com o conceito de liberdade sustentado pela tradição filosófica, como o conceito de liberdade de Immanuel Kant, por exemplo. Em Kant, a liberdade é relativa à autonomia, isto é, à capacidade dos seres racionais de legislarem a si próprios, de se autorregular, impondo a si leis que orientam o agir humano e às que se deve obrigatoriamente obedecer.

Para Kant, o conceito de liberdade não tem relação com determinações externas ao sujeito. Se formos analisar a etimologia da palavra autonomia, por si só, ela evidencia tal conceito: do grego, *Auto* significa “próprio”, “si mesmo”, e *Nomos* tem relação com a palavra “nomes”, mas pode ser traduzida também como “norma”, ou “lei”. No texto de Kant, publicado em 1784, *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?*¹⁷⁸, o filósofo afirma que o esclarecimento seria a coragem do homem de se servir do seu próprio entendimento, fator que configuraria a saída de seu estado de menoridade, estado no qual ele se encontra incapaz de fazer uso de seu próprio entendimento para um estado de *maioridade* que representa,

178 KANT, I. *Resposta à pergunta: O Que é o Esclarecimento?* Trad. Luiz Paulo Rouanet. Prússia, Königsberg, 1874. Disponível em: <https://www.airtonjo.com/download/Kant-Esclarecimento.pdf> Acesso em: 08 out. 2019.

exatamente, o oposto da afirmação anterior, isto é, a capacidade do homem de se servir de seu entendimento sem que alguém o diga o que pensar, como agir, ou decidir.

A autonomia denota que o homem tem essa capacidade de ser senhor de si mesmo, livre de toda e qualquer influência que não seja a de sua própria razão. Segundo Kant, se uma ação não tem um postulado interno, se ela não segue determinações próprias, não pode ser tomada, por exemplo, como uma lei que tenha valor no âmbito de uma legislação universal, visto que esta foi alcançada por meios não livres, ou seja, foi guiada por princípios obtidos de forma heterônoma.

Em Levinas, liberdade tem a ver exatamente com a possibilidade do Eu ir além de si mesmo e se responsabilizar pelo Outro. O Outro, em sua exterioridade, é inspiração para que o Eu rompa com seu discurso tautológico, com a monotonia da essência, pois o Outro não se deixa consumir, estabelecendo resistência ao “Eu”. No entanto, se deve destacar que “[...] nenhuma escravidão está implicada na alienação do Mesmo que é para o Outro”¹⁷⁹.

Deste modo, ao debruçarmo-nos sobre a ideia de liberdade em Levinas, importa entender que quando não sobreponho a minha existência àquilo que me rodeia, tolhendo o que me faz estremecer e, responsabilmente, garanto que toda a exterioridade que me cerca se manifeste em sua alteridade eu me torno livre; livre de mim mesmo, de minha existência egoísta, de minha concepção de liberdade assassina e “[...] esta condição ou incondição de refém será, pelo menos, uma modalidade essencial da liberdade, a primeira, e não um acidente empírico da liberdade, por si soberba, do Eu”¹⁸⁰.

Assim, a heteronímia será característica da liberdade em Levinas, que é uma liberdade liberada de todo o facultativo. Logo, a obediência à lei de um Outro, por não visar submeter à tirania de um mestre, mas a “fraturar o caráter definitivo do Eu e a revelar-lhe as obrigações que introduzem o *humano* no ser”¹⁸¹, não pode, de modo algum, ser associada a qualquer tipo de escravidão.

179 “[...] aucun esclavage n'est indus dans l'alienation du Meme qui est “pour l'Autre” (LEVINAS, E., 1974, p. 172). “Tradução nossa”.

180 “[...] Cette condition ou incondition d'otage, sera donc au moins une modalite essentielle de la liberte, la premiere, et non pas un accident empirique de la liberte, par elle-meme superbe, du Moi” (LEVINAS, E., 1974, p. 164). “Tradução nossa”.

181 LANDA, F. E. Levinas e N. Abraham: em encadeamento a partir da Shoah. O estatuto ético do terceiro na constituição do símbolo em psicanálise. In: SILVA-SELIGMANN, M. *História, Memória, Literatura: O testemunho na Era das Catástrofes*. (Org.) Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 119.

Do mesmo modo, segundo o que bem coloca Rodrigues, a substituição “não se confunde com um imperativo categórico ou uma lei instituída. O sofrimento, a passividade, a obsessão, a proximidade, são momentos de uma origem desconhecida, anárquica, aquém de qualquer representação”¹⁸², motivo que nos faz ver que Levinas, em sua teoria, não pretende proclamar um novo princípio universal que possa conceituar o Eu, mas expor a própria condição de sua unicidade ao ser convocado a responder, responsabilmente, ao Outro, uma vez que “o próprio refúgio de independência consiste em suportar o outro – em por ele expiar”¹⁸³.

Alteridade se traduz, então, como a concretude de um Outro que não se deixa transformar em teorema, um outro cuja existência é separada do mesmo. E exatamente por se encontrar infinitamente além da capacidade de conceituação e objetificação que dela se pretenda fazer é que a Alteridade assinala para a primazia do encontro ético. A ética irá tratar dessa relação de passividade do suportar o Outro em sua diferença, preservando-a. Ela é permeada pelas relações humanas, nesse um-para-outro levado ao extremo, em que o gozo do Eu é interrompido para responder ao chamado que vem de fora.

Deste modo, entendemos que a ética não é teoria, “desvelamento de um dado, mas exposição do eu a outrem, prévia a toda e qualquer decisão”¹⁸⁴, que inclusive independe da consideração do Outro sobre mim, de uma reciprocidade na relação. Não importa saber se o Outro é também responsável por mim, pois esse é um assunto *dele*, do Outro. Como já exposto, a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica, na qual “sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida”¹⁸⁵. A ética consiste em não esperar essa reciprocidade. É ser responsável sem esperar recompensas.

3.5 ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

“[...] uma vida verdadeiramente humana não pode permanecer uma vida satisfeita na sua igualdade ao ser [...]”¹⁸⁶.

182 RODRIGUES, U.; de M. A substituição como ética em Autrement q'être ou au delà de l'essence de Emmanuel Levinas. Grajaú, MA: *Interespaço*, n1, v. 1. jan./jun. 2015, p. 100.

183 “[...] son port d'indépendance même se compose de supporter l'autre - expier pour lui” (LEVINAS, E., 1974, p. 174). “Tradução nossa”.

184 LEVINAS, E., 2018, p. 217.

185 LEVINAS, E., 2017, p. 82.

186 LEVINAS, E., 2017, p. 102.

A ética, segundo Levinas, nos faz sair da solidão do ser. Ela nos impele a Outrem, o qual, por não poder ser tematizado, nos faz testemunha do infinito, justamente pelo fato de perante outrem eu ter reconhecido a responsabilidade do eu-para-o-outro, ordenando-me pela minha própria voz: “eis me aqui”. O infinitamente exterior transformado em voz interior, não voz que circunscreve, mas, sim, que “testemunha a fissão do segredo interior fazendo sinal a outrem”¹⁸⁷.

Deste modo, pensar a ética como filosofia primeira significa pensar como sustenta Souza:

[...] a não-resposta à questão que o outro significa. Esse é o verdadeiro escândalo do pensamento. A justiça para com o absolutamente Outro não é uma questão de justiça para com os iguais, de mesmo porte, da mesma dignidade, essa justiça quase tautológica, mas sim o reconhecimento cabal da *assimetria* de origem¹⁸⁸.

Frente ao Outro, absolutamente outro, o Eu é convocado a responder a um chamado, a uma interpelação sem forma, sem imagem, que apela para o desejo do infinito, o qual arranca o sujeito de sua interioridade e o lança para lá da essência. O Eu lançado é desejo do Outro, mas desejo que não traz em si a esperança de satisfação. É desejo na incompletude, que ao mesmo tempo em que almeja ser total, sabe não o poder ser, pois sua plenitude só pode ser traçada na abertura para a exterioridade.

O desejo do Outro não se sacia, pois é modo constitutivo do ser humano e que Levinas irá designar como desejo metafísico, um modo de desejar diferente do desejo erótico ou consumista despertados por uma necessidade real, ou construída, que se satisfaz com a posse ou fruição. O desejo da necessidade é o desejo egoísta, do sujeito autocentrado que busca transformar o Outro em mesmo, e que depois de saciada a necessidade esse se apaga, como afirma Levinas:

A satisfação de um objeto quando é compreendida como representação de sentido do eu para o eu, é uma remissão do significado para aquilo que o próprio eu pretende do objeto. Esta significação começa e se esgota no eu, porque ele é o princípio e a finalidade de todo o sentido. Neste caso o modo epistemológico da relação do eu é o gozo. [...] O gozo - satisfação e egoísmo do eu - é um acavamento com relação à qual os seres tomam ou perdem sua significação no acavamento¹⁸⁹.

O gozo é o fim da relação, por esse motivo, o desejo metafísico não irá apontar para uma forma de necessidade a ser saciada, mas algo que está para além de todo o físico, isto é,

187 LEVINAS, E., 2017, p. 92.

188 SOUZA, R., T. Lévinas. In: PECORARO, R. (Org.), 2009, p. 133.

189 LEVINAS, E. Entre nós: ensaio sobre alteridade. Trad. Pergentino Pivatto; et al. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.117.

para o infinito. O ser ciente da sua incompletude e contingência procura a plenitude, mas não podendo alcançá-la na relação com o Outro, ele está constantemente aberto para a exterioridade, razão pela qual o desejo do infinito se constitui também num infinito desejar, o que o impulsiona para uma forma de realização do ser que se dá somente na relação com a alteridade e este aspecto nos leva a compreender o desejo metafísico como ético.

No entanto, é importante destacar que, embora o autor conduza sua reflexão ética para uma dimensão metafísica, como abordamos anteriormente, ele evita cair em abstrações de caráter universalista, quer dizer, a ética levinasiana não possui caráter apenas formal, como por exemplo, aquela da qual Kant será alvo de críticas. Levinas evita este perigo ao entender que a verdadeira noção de alteridade só se dá na relação com o Outro em sua concretude, não tendo uma existência fora dessa relação.

O Outro, como vimos, é um ser histórico, não uma categoria do pensamento. Ele possui uma face, fato que impede de transformar a alteridade em um conteúdo, ou conceito, pois ela só se dá na proximidade do outro, em sua presença que torna a relação única e imprevisível, incapaz de ser antecipada por qualquer forma de representação. Frente ao rosto do Outro, em sua singularidade, pois aqui também não se trata de um outro abstrato, o ser atualiza-se, bem como a própria noção de alteridade.

Nessa perspectiva, a ética, segundo Ruiz, “perde todo seu caráter formal quando [...] se pauta pela interpelação do outro. [...] O rosto [...] desconstrói qualquer universalismo ou abstração ontológica da ética porque ele impacta de forma imediata a consciência do sujeito”¹⁹⁰. Antes que se consiga reagir, o Outro já se fez presente, sem aviso, interpelando a consciência e uma vez dada a sua presença, não se pode fugir dela, é-se feito refém, conforme a noção de responsabilidade que explanamos anteriormente, o que implica em ser responsável por uma resposta a esse Outro que me convoca. Ele me questiona e é impossível escapar desse questionamento, que já penetrou meus ouvidos. Sua presença é antes da minha liberdade, mas posso deixar de escutar o apelo do outro, em específico daquele que sofre. Sou convocado a lhe dar uma resposta, ela é inevitável, mesmo que seja uma negativa, ou a indiferença. A liberdade começa, então, com a resposta ao outro, no modo como escolho respondê-lo, mas sempre após o seu apelo e nunca antes dele, nunca como impulso primário.

190 RUIZ, C., B. Emmanuel Levinas, *Alteridades & Alteridades – Questão da modernidade e a modernidade em questão*. In: SOUZA, R., T.; FARIAS, A., B.; FABRI, M. (Orgs.) *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 145-146.

É importante deixar claro que o apelo do Outro não vem, necessariamente, de sua boca, das palavras que ele enuncia, mas do dizer, o qual se antecipa a qualquer palavra, isto é, o apelo pode vir através do olhar, do gesto, da expressão da face. Quando vejo um amigo vindo ao longe, ainda não ouvi sua voz, ainda não disse a ele “olá, como vai?”, mas antes mesmo de qualquer som que eu venha a emitir, com ele já me comuniquei, ao olhar sua face, seus olhos, o sorriso que direciona a mim ou os traços de sua tristeza. O dizer é, cabe repetir, anterior à própria linguagem.

3.6 RELAÇÃO ENTRE DITO E DIZER

“[...] a linguagem não é uma expressão do pensamento, mas a condição de uma tentativa de comunicação. Falar não é simplesmente dizer qualquer coisa, é sim expor-se a outrem. [...] A linguagem [...] é primeiramente um dirigir-se a outrem, um chamar. Toda fala verdadeira é uma súplica: a prece como fala”¹⁹¹.

Dito e Dizer, na filosofia de Levinas, são binômios que representam dois momentos do pensamento desse autor, principalmente, quando nos deparamos com o conteúdo de *Autrement q’etrê*, isto é, o Dito, na filosofia de Levinas, se configura na busca pela verdade, a qual se dá por meio de representações que atribuem sentido às coisas do mundo. É ação do sujeito sobre o mundo, tematizando-o, nomeando-o.

O Dito diz respeito ao movimento de significação do mundo, apoiado na linguagem, submissão do outro ao alcance de um tema, à sincronia das ideias. Ele se refere ao percurso que a filosofia ocidental tem procurado fazer desde que começou a se perguntar pelo sentido do ser, “daquilo que é”, conforme já problematizado por Rosenzweig. A exposição do ser, sua manifestação, a essência, pertencem ao âmbito do dito.

O Dito é a tentativa de sincronização de um tempo diacrônico, tentativa de captar a significância das coisas pela palavra. A palavra identifica, enuncia a identidade do mesmo no diverso, uma “identificação que é prestação de sentido *isto enquanto aquilo*”¹⁹², mas o Dito como tentativa de expressão, manifestação do sentido, trai aquilo que pretende dizer, pois é

191 POIRÉ, F., 2007, p. 21-22.

192 “Identification qui est prestation de sens: ‘ceci en tant que cela’” (LEVINAS, E., 1974, p. 45). “Tradução nossa”.

limitado a circunscrever as coisas fora da temporalidade que as envolve. Sua tarefa de clarificação do real é, pois, falha, chega sempre tarde, considerando que:

[...] o lapso do tempo é também irrecuperável, refratário a simultaneidade do presente, irrepresentável, imemorial, pré-histórico. Antes das sínteses de apreensão e de reconhecimento, realiza-se a síntese absolutamente passiva do envelhecimento. É por aí que o tempo *se* passa. O imemorial não é o efeito de uma fraqueza da memória, de uma incapacidade de transpor os grandes intervalos do tempo, de ressuscitar passados demasiado profundos. É a impossibilidade, para a dispersão do tempo, de se reunir em presente – a diacronia insuperável do tempo, um para lá do Dito¹⁹³.

O para lá do Dito é o Dizer, o qual, diferentemente daquele, corresponde a uma outra forma de significação que ecoa por detrás do Dito e que não se encontra em identidade com as ações da consciência. O Dizer não se esgota frente ao movimento do conhecer, ele não se absorve na significação dita. Conforme Levinas, por trás do Dito se ouve a ressonância daquilo que foi esquecido pela doutrina do ser, pela busca do sentido do ser, isto é, pela ontologia e que irá solicitar investigação, ou seja, “trata-se precisamente de alcançar previamente esse Dizer no Dito”¹⁹⁴ ou mostrar que a intriga própria do Dizer conduz ao Dito, que é manifestação do Dizer.

No entanto, o Dizer, como já colocado anteriormente, não permite ser reduzido, ou melhor, absorvido no Dito, mas imprime seu rastro nele, razão pela qual no discurso que se pronuncia sobre o real, sobre as relações que se desenrolam no palco do mundo, há sempre algo a se dizer, um por vir que nunca cessa de chegar. O Dito é sempre caduco, pois, por trás dele, sempre fica algo que não foi possível colocar em palavras, mas que está sempre em vias de aparecer, em um aparecer que nunca esgota a fonte e obriga a reconhecer que há sentidos para além do Dito e que não serão nele expressos. Mas não haveria aqui uma perda? E se sim, “não comportará ela uma significação?”¹⁹⁵.

O Dizer, ao não deixar se absorver na significação dita, revela a própria manifestação do infinito, este arrancamento da essência que convida a todo o momento o Eu a sair de si mesmo, a romper, muitas vezes, com sua estrutura lógico linguística para tentar fazer falar o

193 “[...] le laps de temps, c'est aussi de l'irrecuperable, du refractaire a la simultanéité du present, de l'irrepresentable, de l'immemorial, du pre-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la 'synthèse' absolument passive du vieillissement. C' est par la que le temps *se* passe. L'immemorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passes. C' est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent - la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit” (LEVINAS, E., 1974, p. 48). “Tradução nossa”.

194 “[...] il s'agit précisément de l'atteindre préalablement au Dit ou d'y reduire le Dit” (LEVINAS, E., 1974, p. 58). “Tradução nossa”.

195 “[...] *ne reveleraient-elles pas une autre signification?*” (LEVINAS, E., 1974, p. 44). “Tradução nossa”.

Outro, falar ao Outro, se aproximar do próximo, logo, “o sujeito no dizer se aproxima do próximo expressando-se, no sentido literal do termo, expulsando-se para fora de qualquer lugar, deixando de habitar, deixando de pisar qualquer solo”¹⁹⁶.

Para Levinas, o sentido da aproximação é a bondade, todavia, a bondade da qual o autor fala não é a bondade enquanto propensão altruísta. Não é decisão da vontade, ato intencional, voluntário, em concordância com o que foi exposto sobre a questão da responsabilidade. Bondade, no pensamento levinasiano, não irá corresponder à escolha. A bondade está no sujeito, é a própria “an-arquia”, é anterior a qualquer noção de livre-arbítrio, não visa respeitar máximas que tenham como princípio a análise sobre benefícios e utilidades que possam vir a servir o sujeito.

Desde então se nota que a ética levinasiana não se inclina a uma espécie de normatividade, capaz de guiar o agir humano. Em verdade, ela é anterior a qualquer instituição normativa, ela é fundamento de toda e qualquer reflexão acerca do real em suas intrigas temporais. A ética é pré-original e implica nessa aproximação responsável em direção ao outro, desprovida de intencionalidades, desejo de dominação ou posse. Porém, é importante destacar que, do mesmo modo que a bondade é anterior em mim, para Levinas, a violência também o será.

3.7 JUSTIÇA

“A Justiça: igualdade e fraternidade dos homens. Mas quantas desigualdades, excessos foram cometidos em nome da Justiça? Quantos homens são mortos em nome de uma Lei que um grupo se apropriou e remodelou de acordo com suas próprias concepções? Frágil justiça. Somente proteção. O que faz com que valha a pena que lutemos para restaurá-la onde ela se perde, instaurá-la onde ela não mais é ou está. Essa é sem dúvida a tarefa primeira e última da filosofia”¹⁹⁷.

Nesse contexto é preciso colocar a questão da justiça, pois na relação com o Outro, o Eu é responsável por outrem, mas esse Outro pelo qual o Eu é responsável também está em

196 “Le sujet dans le Dire s’approche du prochain en s’ex-primant, au sens littéral du terme en s’expulsant hors tout lieu, n’habitant plus, ne foulant aucun sol” (LEVINAS, E., 1974, p. 62). “Tradução nossa”.
197 POIRÉ, F., 2007, p. 47.

relação com um terceiro, isto é, há um próximo ao Outro. Se a violência, assim como a bondade, não é voluntária, como garantir que este terceiro não fique à mercê da violência, da injustiça, isto é, de um não acolhimento responsável?

Assim, “ele não merece igualmente atenção, não haverá ética para ele? Ficaria ele excluído do sentido ético? Não se criaria uma sociedade contrastante e injusta?”¹⁹⁸. Questionamentos estes que Levinas irá tratar com maior ênfase em *Autrement q’etrê* (1974), apesar do tema já haver sido enunciado em (1961) e que se mostram de grande relevância para se pensar a ética levinasiana fundamentada pela questão da alteridade, nas relações inter-humanas e como isso lança-nos a outra preocupação: a origem do teorético.

Levinas considera que se o Outro fosse o único interlocutor do Eu, esse teria apenas obrigações, responsabilidades, mas, diz ele:

[...] não vivo num mundo onde só há um “primeiro a chegar”; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. Por conseguinte, importa-me saber qual dos dois passa à frente: um não é perseguidor do outro? Os homens, os incomparáveis, não devem eles ser comparados? Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro. Devo emitir juízo ali onde antes de tudo devia assumir responsabilidades. Ali está a origem do teorético, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teorético¹⁹⁹.

A proximidade, portanto, conduz à justiça, pois somente a partir dela é que eu posso despertar para o além da essência, para além de mim, em direção ao Outro que, por sua vez, nunca vem sozinho, mas acompanhado do terceiro. O terceiro me encaminha para além da imediatidade da relação Eu-Outro. Ele abre a consciência para todos os outros, abertura da consciência para a humanização e “trata-se, por si só, do limite da responsabilidade, nascimento da questão: Que tenho que fazer com justiça? Questão de consciência”²⁰⁰.

A subjetividade se vê, então, interpelada não somente por outrem, mas por todos os outros, razão pela qual o autor irá afirmar que na proximidade do outro, “obcecaram-me todos os outros além do outro e a obsessão grita por justiça, reclama medida e saber, é consciência. [...] Outrem é de imediato o irmão de todos os outros homens”²⁰¹.

198 PIVATO, P., S. Responsabilidade e Justiça em Levinas. Porto Alegre: Veritas. V.46, n.2, Junho 2001, p. 225.

199 LEVINAS, E., 2004, p. 143-144.

200 “C’est, de soi, limite de la responsabilité naissante de la question: Qu’ai-je à faire avec justice? Question de conscience” (LEVINAS, E., 1974, p. 200). “Tradução nossa”.

201 “[...] tous les autres que l’autre, m’obsèdent et déjà l’obsession crie justice, reclame mesure et savoir, est conscience.[...] Autrui est d’emblée le frere de tous les autres hommes” (LEVINAS, E., 1974, p. 201). “Tradução nossa”.

A importância do terceiro é a que ele impede que somente o Outro seja o acolhido, ou que o Eu exerça seu poder, ou violência sobre o Outro. O terceiro revela os limites entre Eu-Outro, ele é, como irá dizer Derrida²⁰², protetor e mediador da relação Eu-Outro, mas sua presença vai além, eleva a responsabilidade à justiça. A justiça surge desde a consciência de que o Outro não está sozinho, mas existe toda uma comunidade ao entorno e que esses também exigem atenção. A responsabilidade entendida como preocupação com o todo é, portanto, chamada de justiça, em Levinas, e deste modo podemos entender porque na filosofia do autor ela também não irá se referir a uma questão de normas e de regras pré-estabelecidas que orientam o agir humano, mas como surgida a partir da multiplicação das relações humanas e da necessidade que se faz a partir de então de corrigir a assimetria que há entre elas.

Contudo, Levinas assinala que a justiça somente se fará se aquele que a faz se encontra, ele próprio, na proximidade, isto é, na responsabilidade do um para o outro, pois essa não se trata apenas de uma função de juízo a partir de regras gerais. Não é possível fazer justiça operando pela distinção entre próximos e distantes, grandes e pequenos fatos, mas, sim, pela responsabilidade irreduzível de um por todos. Logo, o que se percebe é que é preciso manter o desinteressamento do ser para que as ações de correção da assimetria sejam justas.

Esse desinteressamento deve partir do despertar que o terceiro provoca no Eu, caso contrário, seria mera preocupação do Eu para consigo mesmo. A justiça só pode se estabelecer se o Eu estiver evadido do conceito do Eu, se estiver des-situado e destituído do ser, sempre voltado para Outrem, mas ainda é importante destacar que a justiça, em Levinas, ao perseguir essa correção da assimetria, não considera os Outros, cada um deles, como exemplares de um gênero.

Na filosofia do autor, como vimos, o que prevalece é a fraternidade, a hospitalidade, e não a igualdade. É preciso ser responsável pelo outro para além das semelhanças, pois proximidade não quer dizer que as diferenças se diluam. Na verdade, na proximidade as diferenças são e devem ser sempre respeitadas devido ao fato de que elas são o rastro do infinito e, deste modo, incapazes de redução ao mesmo.

202 DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fabio Landa com colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 50.

Segundo Souza²⁰³, a justiça, na perspectiva levinasiana, é condição fundamental para que a realidade possa ser pensada, uma vez que ela não é abstração conceitual, nem questão existencial, mas princípio fundacional sem o qual as restantes determinações do mundo e da própria realidade não podem ser concebidas como questões radicalmente humanas, ao menos não em plenitude.

No mundo em que vivemos, permeado por injustiças, pensar a realidade (pelo menos a realidade que pelo esforço de compreensão nós compreendemos enquanto tal) é sempre pensá-la enquanto “*condição de possibilidade da construção da justiça e, por extensão, da realidade propriamente dita*”²⁰⁴. O que temos é a matéria-prima da realidade, mas não a realidade realizada, motivo pelo qual nos é colocada à urgência de se trabalhar para que a realidade aperfeiçoada se torne possível. Este trabalho, portanto, tem como tarefa principal exercitar o pensamento que pensa na temporalidade, aberto à exterioridade e não mais o pensamento voltado ao mesmo, como uma luta pela convivência humana em direção à pluralidade, além das lógicas totalizantes.

203 SOUZA, R., T. *Justiça, Liberdade e Alteridade Ética*: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas, 2015. Disponível em: <https://emporiiodireito.com.br/leitura/justica-liberdade-e-alteridade-etica-sobre-a-questao-da-radicalidade-da-justica-desde-o-pensamento-de-e-levinas>. Acesso em: 06 jul. 2019.

204 SOUZA, R., T. *Justiça, Liberdade e Alteridade Ética*: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas, 2015.

4 ALTERIDADE EM WALTER BENJAMIN

“Logo, nunca poderemos dizer: não há nada para ver, não há mais nada para ver. Para saber desconfiar do que vemos, devemos saber mais, ver, apesar de tudo. Apesar da destruição, da supressão de todas as coisas. Convém saber olhar como um arqueólogo. E é através de um olhar desse tipo – de uma interrogação desse tipo – que vemos que as coisas começam a nos olhar a partir de seus espaços soterrados e tempos esboroados”²⁰⁵.

Benjamin escreveu as teses em *Sobre o conceito de história* na fase final de sua vida, no início de 1940, pouco antes de sua fuga em direção aos Pirineus para escapar do exército alemão e de seu suicídio. Embora o filósofo não tivesse a expressa intenção de divulgá-las, as teses, assim como muitas das obras do autor, foram publicadas postumamente.

De acordo com registros de Löwy²⁰⁶, as teses de Benjamin foram impressas em 1942 pelo Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, exilado nos Estados Unidos, após serem entregues a Adorno, por Hannah Arendt, que estava em posse de uma cópia das teses, entregue a ela pelo próprio Walter Benjamin, de quem a filósofa fora amiga, muito embora a publicação da obra tenha ocorrido de fato numa tradução para o francês, feita por Pierre Missac, em outubro de 1947, a qual, à época, não provocou muitas reações.

Sabe-se, também, que a versão alemã, publicada por Adorno, em 1950, teve a mesma ausência de impacto e somente em 1955 é que “tem início realmente a receptividade do documento e as primeiras discussões sobre ele”²⁰⁷. Ainda segundo Löwy, após esse período, em 1974, as teses são republicadas, desta vez acompanhadas de uma edição crítica e comentada, que traz algumas variantes e notas, bem como uma versão francesa da obra traduzida pelo próprio Benjamin. Tal publicação foi organizada por R. Tiedemann e H. Schweppenhauser, com a colaboração de Adorno e Scholem.

A tradução das teses para o português, dentre as mais conhecidas e com base em registros disponíveis, são as realizadas por Flávio Kothe, presente em *Walter Benjamin:*

205 HUBERMAN, D. G. *Cascas*. Trad. André Telles. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 61.

206 LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 35.

207 LÖWY, M., 2005, p. 35.

*sociologia*²⁰⁸, de 1985, da editora Ática, seguida da tradução de Sérgio Paulo Rouanet, também de 1985, publicada na primeira edição de *Obras escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*, da editora Brasiliense, que hoje já está em sua oitava edição.

Na sequência, ainda há a tradução das teses por Jeanne Marie Gagnebin, presente no livro de Michael Löwy, “*Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*”, de 2005, e uma tradução realizada das teses por João Barrento, a qual pode ser encontrada na obra *O anjo da história*, de 2013. No entanto, para nossa análise e a critério de conveniência, utilizaremos a última versão das teses traduzidas por Sérgio Paulo Rouanet, em 2012, cotejando, quando necessário, com as demais traduções citadas acima a fim de obter a melhor compreensão possível da obra benjaminiana.

Posto isso, é preciso ainda ponderar que diversos intelectuais já se dedicaram a analisar as teses de Benjamin sob os mais distintos aspectos, alguns de viés mais materialista, outros a partir da teologia judaica e, ainda, há aqueles que entendem as teses de Benjamin perpassadas por ambos os olhares. Dentre tais intelectuais, daremos destaque à leitura de Reyes Mate, Ricardo Timm de Souza, Jeanne Marie Gagnebin e Michel Löwy, os dois últimos já citados acima.

De modo complementar, ainda traremos o autor Theodor W. Adorno, dentre outros, para auxiliar a pensar sobre o conteúdo das teses benjaminianas e de que modo elas se vinculam à ideia de uma ética da alteridade.

Para começarmos é preciso, primeiramente, entender que as teses de Benjamin não se constituem em escritos isolados do contexto de todo o seu pensamento, ainda que autor trabalhe sua visão da história de forma mais contundente em seus escritos finais, isto é, nas teses, visto que foram redigidas em um momento de tensão, cujo cenário foi a Segunda Guerra Mundial, antes disso o filósofo já se ocupava do tema a partir de uma postura que só viria a se confirmar em seus escritos posteriores.

Segundo Löwy²⁰⁹, em um longo ensaio do autor, datado de 1937, sobre o colecionador Eduardo Fuchs, Benjamin desenvolveu de forma bastante enfática sua crítica à “ilusão do

208 KOTHE, F., *Walter Benjamin: sociologia*. São Paulo: Ática, 1985.

209 LÖWY, M., 2005, p. 29.

progresso”, mas é em uma carta à Adorno, em 22 de fevereiro de 1940, que o pensador alemão explica suas intenções a respeito do texto, quer dizer, as teses, em sua visão:

[...] constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da história que deve estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver e as sobrevivências do positivismo que [...] demarcam muito profundamente até os conceitos de história que, em si mesmos, nos são os mais próximos e os mais familiares²¹⁰.

A intenção, frente ao movimento de destruição causado por uma fé cega no progresso, faz com que Benjamin busque “aguçar o potencial revolucionário e espírito crítico”²¹¹ de herança marxista em oposição às filosofias burguesas da história, à uma visão romântica da civilização industrial. Na obra *A vida dos estudantes*²¹², texto publicado em sua juventude, o filósofo também já havia esboçado sua inquietação frente aos ideais burgueses de sua época, os quais, dentre outros aspectos, giravam em torno da preparação dos estudantes alemães, não para o espírito crítico e criador, mas para a vida do trabalho, para uma formação voltada às ciências especializadas e afastada de uma consciência política e prática, sob a justificativa de uma suposta neutralidade científica. Este aspecto Benjamin irá tratar como a “deformação do espírito criador em espírito profissional”²¹³.

Apesar de no início do século XX a educação universitária ter se tornado uma forma de ascensão social da classe média alemã, Benjamin discordava do fato de que a educação deveria visar apenas à compreensão do estudo da ciência como uma escola profissionalizante a serviço dos interesses do capital industrial. Na percepção de Benjamin, a educação deveria possibilitar aos jovens uma formação integral, evitando o “enrijecimento do estudo em um amontoado de conhecimentos”²¹⁴. A universidade, em sua visão, deveria ser um “espaço de permanente revolução intelectual, onde os novos questionamentos se preparam de maneira mais abrangentes do que questões científicas”²¹⁵. Este ponto evidencia o que já expúnhamos no início dessa tese sobre o fato das obras benjaminianas não seguirem uma ordem cronológica, mas constelacional. Todavia, é preciso destacar que as obras possuem graus diferentes de abordagem dos temas, por vezes, entre elas compartilhados.

As teses são um resultado muito mais maduro dos pensamentos gestados pelo autor em anos anteriores a respeito da sociedade capitalista. Nelas, Benjamin aborda, dentre vários aspectos, aqueles vinculados à História, destacando as contradições que a envolve, em grande

210 BENJAMIN, W. apud LÖWY, M., 2005, p. 33.

211 LÖWY, M., 2005, p. 30.

212 BENJAMIN, W. *A vida dos estudantes*. In: BENJAMIN, W., 2009, p. 31-47.

213 BENJAMIN, W., 2009, p. 39.

214 BENJAMIN, W., 2009, p. 41.

215 BENJAMIN, W., 2009, p. 41.

parte fruto de interesses políticos e econômicos das classes dominantes, e poderíamos dizer que não somente das classes, mas também de toda uma estrutura de opressão e violência que tem se perpetuado ao longo dos séculos, mascarados por uma ideia de desenvolvimento, isto é, de progresso rumo a uma realidade sempre melhor.

Em termos metodológicos, para nossa análise, escolhemos sete (7) das dezoito (18) teses benjaminianas, incluindo o Apêndice A. Optamos por limitar a abordagem das teses porque, embora o conjunto inteiro da obra não destoe do objetivo a que nos propomos nesse trabalho, para tratar da questão da alteridade em específico, algumas teses se fazem mais congruentes do que outras. Das dezoito teses, decidimos abordar mais propriamente as teses II, III, VI, VII, VIII, XIX, XVI, e o Apêndice A, trabalhando-as integralmente, com exceção da tese VII, em que optamos por fazer um recorte que concede ênfase ao trecho de maior afinidade teórica com o conteúdo das demais teses selecionadas. Isto posto, passemos, então, para a análise.

4. 1 TESE II – ECO DAS VOZES EMUDECIDAS

Tese II

“Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana”, diz Lotze, está, ... ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, uma ausência, no geral, de inveja de cada presente com relação a seu futuro”. Essa reflexão conduz-nos a pensar que a imagem da felicidade que nutrimos é totalmente tingida pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa própria existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja existe apenas no ar que respiramos com pessoas com as quais poderíamos ter conversado, com mulheres que poderíamos ter se entregado a nós. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da redenção. O mesmo ocorre com a representação do passado, que a história transforma em seu objeto. O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos das vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Então, alguém na terra esteve à nossa espera. Se assim é, foi-nos concedida, como a cada geração anterior à nossa, uma

*frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso*²¹⁶.

A escolha por iniciar a análise pela tese de número II, diz respeito à convicção de que a reflexão que ela nos proporciona é fundamental para começarmos a pensar a questão da alteridade em Benjamin. Destacamos, em particular, a frase que dá título a esse tópico: “Ecos das vozes emudecidas”, essa, ainda que não possa ser esgotada em seu sentido, traduz muito do que podemos entender por alteridade no pensamento do autor, ou seja, o caráter de escuta e de responsabilização pelo apelo do outro.

Com ela, partimos de um pensar que não começa no “Eu”, isolado em si, mas com o Outro, com o reconhecimento do sinal do Outro que se faz proximidade em busca de uma resposta. Este aspecto, como vimos em Levinas, é algo muito peculiar das filosofias de herança judaica que os autores aqui em questão desenvolvem. O eco das vozes emudecidas repulsa por trás das vozes que hoje damos ouvidos, quer dizer, por trás de todo dito há algo que foi silenciado e que, mesmo silenciado, está presente. Escutar esse silêncio é abrir-se para a exterioridade, lançar-se para além de si mesmo e esse é o caráter das teses de Benjamin que queremos destacar e que irá guiar a nossa reflexão.

Benjamin, nesta tese, expõe de começo o modo como a felicidade pode, muitas vezes, estar intrinsecamente vinculada a uma ideia de redenção, ou reparação de um passado fugidio, de algo que poderia ter se concretizado, mas que por algum motivo não foi. Apresenta-nos, em vista disso, uma ideia de redenção ligada ao indivíduo em sua particularidade, mas também à época ou geração do qual aquele fazia parte. Não obstante, assim como já expunha Löwy²¹⁷ em sua leitura da segunda tese, Benjamin passa de uma gradual abordagem individual da redenção para uma noção coletiva, que aparece de forma bastante clara ao se vincular a uma concepção histórica dos acontecimentos. Tal concepção não se refere, agora, apenas a uma geração, ou época, mas também às gerações passadas.

Benjamin questiona: “Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos das vozes que emudeceram?”, pergunta que coloca em questão também a reparação de um passado que não é mais individual, porque não implica somente nas vozes que buscam por reparação de suas lutas, de seus desejos e vontades no tempo presente e que ecoam por trás

216 BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W., 2012, p. 241-242.

217 LÖWY, M., 2005, p. 49.

dos discursos dominantes, aqueles a que damos ouvidos, mas também nos coloca a presença de uma testemunha, isto é, não no sentido daquele que, conforme afirma Gagnebin, “viu com seus próprios olhos, [...] a testemunha direta”, mas a testemunha na figura daquele que “não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro”²¹⁸. Esse outro de quem ouvimos o eco das vozes, é aquele que, assim como coloca o filósofo, “esteve à nossa espera”. Mas por quê? O que podemos nós fazer pelas gerações passadas?

Inspirado nos fragmentos de Lotze, em *Mikrokosmos*, que Benjamin cita em sua obra *Passagens*²¹⁹, o autor assume em sua filosofia também a indignação frente às concepções de história que desprezam o apelo que vem do passado e que, em seu parecer, “não pode ser rejeitado impunemente” motivo pelo qual considera que a frágil força messiânica, frágil não no sentido de que nos seja impossível de alcançá-la, mas porque ela não é inteiramente garantida, que nos foi concedida, seja capaz de dar uma resposta àqueles que ficaram sem respostas, aqueles cujas vidas foram esquecidas, ou tornadas vítimas de uma segunda violência que é a violência intencional do apagamento. Já abordávamos essa questão no segundo capítulo por meio do pensamento de Seligmann-Silva sobre a questão do memoricídio.

Benjamin não acredita que o sofrimento das gerações passadas seja algo perdido, que não se possa mais falar sobre, ou buscar por reparação, muito pelo contrário. Assim como expõe Gagnebin, ele aceita que:

[...] suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro, não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa tomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar a esboçar uma outra história, a inventar o presente²²⁰.

Nessa perspectiva, na visão do filósofo, a ideia de progresso só pode ser considerada enquanto tal se contemplar, ou representar um acréscimo “de felicidade e de perfeição [...] [também aos] que antes sofreram sob condições imperfeitas”²²¹. Contudo, para aqueles que já estão mortos, a única promessa de felicidade, ou de justiça, de resposta aos seus anseios corresponde, conforme o autor, ao processo de rememoração. Somos herdeiros de um passado

218 GAGNEBIN, J., M. O que significa elaborar o passado. In: GAGNEBIN, J., M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 57.

219 LOTZE apud BENJAMIN, W., 2007, p. 521, [n. 13. 3].

220 GAGNEBIN, J., M. O que significa elaborar o passado, 2006, p.57.

221 LOTZE apud BENJAMIN, W., 2007, p. 521, [n. 13. 3].

destroçado, testemunhas vivas de narrativas de dor e sofrimento que chegam até nós e, como bem coloca Levinas, nos tomam como reféns, nos afetam sem que o queiramos e, por essa razão, nos colocam também em posição de luta contra o horror.

Por esta razão, Benjamin chama a atenção para o trabalho do historiador materialista, ou do filósofo que se ocupa com a crítica à cultura e à violência, que tem por tarefa cuidar para que o projeto de apagamento das vítimas não se concretize, recuperando histórias, tirando-as do anonimato. Essa atitude que tem por objetivo não o simples recordar, mas que traz consigo também uma preocupação de que, com essa rememoração, o próprio presente seja contemplado, na medida em que cada aspecto conservado do passado, se não se tratar de um fim em si mesmo, é capaz de provocar a transformação do tempo presente. Como afirma Gagnebin²²², mesmo que não sejamos herdeiros diretos de um massacre, temos em nós, pelo exercício da palavra, que é um dos campos de nossa atividade, a possibilidade de reestabelecer o espaço simbólico onde se possa articular o discurso dos vencidos, nem que seja pela figura de um terceiro, o qual não tenha medo de que sua linguagem ainda tranquila possa vir a ser perturbada.

Essa ideia do terceiro, trazida por Gagnebin, nos faz retomar o que Levinas aborda a respeito de seu conceito de justiça anteriormente exposto. Para o autor, o terceiro é aquele que escapa a relação de imediatidade entre o Eu e o Outro, se configurando como abertura da consciência do Eu para todos os outros, isso porque a responsabilidade na relação com o Outro irá implicar numa responsabilidade para com todos os outros: sinônimo de justiça. Não que o terceiro apareça na relação Eu e Outro de forma experienciável ou mensurável, pois o terceiro não vem empiricamente a perturbar a proximidade, mas se faz presença no rosto do Outro.

Nele, há de forma implicada o rosto dos outros, do próximo. É por isso que as injustiças do passado não ficam restritas à época, ou geração a que pertenceram. Elas ecoam nas vozes do presente, têm reflexos na comunidade humana. O terceiro, aquele que também é afetado pela violência do Eu em relação ao Outro, não é testemunha direta, como colocamos, mas ainda assim é testemunha e possui uma tarefa ética e política de lutar contra o esquecimento e contra a repetição do horror para que o presente possa ser verdadeiramente melhor.

222 GAGNEBIN, J., M. Memória, História e Testemunho. In: G GAGNEBIN, J., M., 2006, p. 56.

Para Benjamin, a História não pode ser tomada como algo encerrado e nem as injustiças do passado devem ser aceitas como consumadas. Em sua visão é preciso se voltar à tarefa redentora da rememoração, essa que não faz justiça por si própria, pois é preciso que ela esteja a serviço de uma verdadeira mudança, isto é, “a realização dos objetivos pelos quais [os oprimidos] lutaram e não conseguiram alcançar. [...] Não só a rememoração de seu sofrimento, mas também a reparação das injustiças passadas e a realização da utopia social”²²³. Daí a força messiânica da qual Benjamin fala em sua segunda tese, que apesar de ter influência da teologia judaica, não remete, como muitos poderiam pensar, a uma visão “religiosa” do termo, mas a uma tarefa propriamente humana, de emancipação.

4.2 TESE III – CITABILIDADE NO TEMPO DO AGORA

Tese III

“O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida obterá o seu passado completo. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o seu passado tornou-se citável, em cada um dos seus momentos. Cada um dos seus momentos vividos transforma-se numa citation à l’ordre du jour – e esse dia é justamente o do juízo final”²²⁴.

A necessidade de recordar é, além de salvar do esquecimento, uma preocupação epistemológica. Sim, pois como dizer que conhecemos o passado, que sabemos a verdade sobre ele, se o que chega até nós são, na maior parte das vezes, recortes a serviço de interesses específicos? E como, em nossa tarefa de rememoração do passado, escapar ao risco de operar de forma unilateral?

Benjamin era um crítico ferrenho do historicismo lógico, da versão burguesa da história e para ele é impossível que estabeleçamos um discurso único sobre os “fatos” históricos, pois justamente aquilo que chamamos de “fatos” são uma criação humana. A história em si, como o próprio autor expõe em sua terceira tese, não é feita de grandes e pequenos “fatos” e, por isso, não podemos, ao olhar para a História, pretendendo narrar a

²²³ LÖWY, M., 2005, p. 51.

²²⁴ BENJAMIN, W., 2012, p. 242.

verdade, fazer uma distinção entre eles. Todos os acontecimentos do passado têm sua importância, sua significação e, nesse sentido, a versão positivista da História, que se dedica a tratar apenas dos acontecimentos “grandiosos”, quer dizer, das conquistas, ao se pretender como verdade universal, detentora de um suposto saber total dos acontecimentos, é falsa.

Retomando uma reflexão de Gagnebin sobre o assunto, não é possível a nós dizermos tudo sobre todos os ocorridos da História e, por essa razão, o trabalho de narrá-la não deve ter como fim a verdade indiscutível e exaustiva, pois a verdade histórica não é da ordem da verificação factual, da adequação do real a conceitos fixos ou, como o próprio Benjamin coloca já em seu prólogo ao *Drama Barroco Alemão*, o caráter da verdade é não se dar a posse. Mas, então, de que modo “manter nessas condições uma certa especificidade do discurso histórico?”²²⁵.

Acreditamos que aqui a questão se faça exatamente sob a noção de que para podermos alcançar a ideia de libertação, ou redenção em relação ao nosso passado, como traz a tese anterior, seria preciso que a história pudesse ser compreendida de modo integral, porém, sendo essa tarefa do ponto de vista benjaminiano bastante suspeita, nos caberia ao menos, no exercício de exposição da história, não sermos omissos, ou pelo menos conscientes de que a parte a que nos detemos a investigar não seja a única verdade possível.

Para Benjamin, nas palavras de Löwy, “enquanto os sofrimentos de um único ser humano forem esquecidos, não poderá haver libertação”²²⁶. Isso quer dizer que não há como nos dizermos redimidos de nosso passado se negarmos a determinadas realidades desse passado sua resolução, ou iluminação de aspectos seus que ficaram pendentes. Por exemplo, familiares das vítimas da ditadura no Brasil, apenas para citar uma experiência de nosso contexto, que ainda não tiveram o seu direito de resposta garantido, quer dizer, pessoas que continuam sofrendo com o fato de não poderem ter vivenciado o luto em relação àqueles que perderam, pois não sabem onde os corpos dos que estão ausentes foram colocados, revelam uma ferida de nosso passado em aberto, que impossibilita esse processo de remissão. Fora o fato de haver até o tempo presente uma tentativa reiterada de se distorcer a história, aliviando a culpa de torturadores, agentes do governo que participaram do ocultamento ou extravio desses corpos e que nem sequer ainda foram julgados, mesmo há quase 35 anos após o fim da ditadura.

225 GAGNEBIN, J., M. Verdade e memória do passado. In: G GAGNEBIN, J., M., 2006, p. 43.

226 LÖWY, M., 2005, p. 54.

Primo Levi, em uma de suas obras, intitulada *Os afogados e os sobreviventes*²²⁷, nos relata que desde o fim da Segunda Guerra Mundial essa prática de destruição de uma realidade, que é a das vítimas, e que possa colocar em risco a descrição da história conforme o discurso dos “vencedores” se tornou bastante comum. A história dos campos de concentração, como as ditaduras da América Latina (*Lager*), é uma delas, pois foi feito muito para que não restassem vestígios da história própria dos campos e isso para que o discurso dos sobreviventes não pudesse ser validado como corresponde aos “fatos”.

Como nos conta Levi, “todos os arquivos do Lager foram queimados nos últimos dias da guerra, e esta foi verdadeiramente uma perda irremediável, tanto que ainda hoje se discute se as vítimas foram quatro, seis, ou oito milhões: mas sempre de milhões se fala”²²⁸. Outra medida adotada pelos nazistas, após a virada de Stalingrado, foi a de queimar os corpos dos prisioneiros mortos, ou por assassinato, ou por doenças contraídas no campo, que antes haviam sido enterrados em pilhas. Ainda conforme Levi, “os próprios prisioneiros foram obrigados a desenterrar aqueles pobres restos e a queimá-los em fogueiras a céu aberto [...]. Os comandos SS e os serviços de segurança tomaram todas as cautelas para que nenhuma testemunha sobrevivesse”²²⁹.

No entanto, a história deixa rastros e é através deles que nos é possível recuperá-la. Foi através dos sobreviventes e também da ausência de milhares de desaparecidos, bem como das ruínas dos campos, que podemos acessar aquilo que os nazistas buscaram esconder. Mas há quem diga, assim como se fala da ditadura no Brasil, que essa história não aconteceu, razão pela qual a rememoração e a narrativa da história são processos infundáveis, incompletos, todavia necessários.

O rastro, assim como a memória, por si só é frágil, ao mesmo tempo em que nos traz a presença de uma ausência, também está vulnerável ao seu rápido esquecimento/apagamento. Por isso, é preciso trabalhar contra o esquecimento, mesmo sabendo que a tarefa de cognoscibilidade do passado não é plenamente possível. O que é possível é a luta contra a mentira, contra o ocultamento, compromisso ético e político para com aqueles cujo eco das vozes nos dirige um apelo. Tornar o passado citável em cada um de seus momentos, como

227 LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

228 LEVI, P., 2016, p. 10.

229 LEVI, P., 2016, p. 11.

dizia Benjamin, é um exercício de alteridade e também de denúncia contra a exclusão, contra aquilo que bem coloca Souza e que podemos chamar de “seletividade da grande História”²³⁰.

Na medida em que denunciemos essa falsa história e propomos uma leitura de forma mais verdadeira, e assim se considera não porque se pretenda única, mas exatamente porque sabe que a pretensão de totalidade operada por aquela não é possível, pois não atribui a cada fato o valor que lhes é próprio, o valor de ser insubstituível, se caminha, então, para o processo de redenção anunciado por Benjamin. Articular verdadeiramente o passado significa, na visão do filósofo, se desprender de falsas noções de universalidade, abstrata, isto é, meramente formal, com isso, abrindo espaço para o surgimento de uma concepção de história não homogênea e linear, mas permeada pela temporalidade.

Compreender a questão da temporalidade que constitui os processos históricos é entender que o passado não se dá a nós de maneira estática e inquestionável, mas em aberto, capaz de no “tempo do agora” se fazer citável em seus momentos outrora não reconhecidos. A temporalidade é uma categoria que permite que a noção de origem benjaminiana se constitua e a cada momento inaugure um novo devir. Questionar a grande História é, portanto, segundo Souza, a “redescoberta da radicalidade do tempo, como engrenagem de construção e reconstrução do real. [...] *ruptura do presente hermético*, fechado em si [...] e a reinserção da *temporalidade*”²³¹.

O juízo final, nessa perspectiva, diz respeito, então, à ideia de que cada luta “fracassada”, cada vítima do passado, por mais “pequena” que pareça, quando citada no presente, isto é, quando garantido o seu direito de resposta no tempo do agora, seja salva do esquecimento e, ao ser salva, a humanidade aos poucos vai se redimindo.

4. 3 TESE VI – ARTICULAR HISTORICAMENTE O PASSADO

Tese VI

“Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. Para o

230 SOUZA, R., 2016, p. 210.

231 SOUZA, R., 2016, p. 211.

materialista histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico, no momento de perigo. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Ele é um e o mesmo para ambos: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”²³².

Ao encontro das teses anteriores, Benjamin inicia a tese VI com uma crítica ao historicismo lógico-positivista. Reafirma sua concepção de que a História não é um amontoado de fatos acumulados em uma estante, organizados de forma sequencial e disponíveis ao historiador de maneira que bastasse a ele ligá-los causalmente para conhecer toda a verdade sobre o mesmo.

Para nosso autor, conhecer o passado “tal como ele realmente foi” é uma tarefa pretensiosa e falha, pois, em primeiro, como já expusemos acima, o conhecimento da História é um exercício permanente, diálogo constante com os rastros do infinito como diria Levinas e, portanto, inacabado. Segundo, porque a visão do historicismo, em geral, entende a História a partir de uma diferenciação entre “grandes” e “pequenos” feitos, considerando apenas os primeiros dignos de rememoração.

Assim se comportam ao menos os historiadores “pretensamente neutros”, como afirma Löwy²³³, mas que, em geral preferem, em suas obras historiográficas de todos os tempos, destacar sempre os que foram vitoriosos, ou seja, reis, papas, imperadores etc. O historicista, em geral, está identificado com o vencedor, uma vez que entende que dada as condições dos acontecimentos e também a disponibilidade dos materiais de registro, documentos e testemunhos, é menos custoso seguir a marcha do triunfo.

Frente a isso, Benjamin expõe, então, sua visão de como a História, em meio a tantas divergências, contradições e multiplicidade de acontecimentos, pode ser compreendida. Para ele conhecer o passado depende, basicamente, de uma condição: “apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo”, como citado na tese acima. O

232 BENJAMIN, W., 2012, p. 243.

233 LÖWY, M., 2005, p. 65.

que isso nos diz? Em primeiro plano que o passado não é estático, mas, como vimos, permeado pela temporalidade, visto que para o seu conhecimento, ou entendimento, depende de um tempo outro que não aquele em que o mesmo se deu. Tempo esse, diacrônico, chamado presente, o qual, a partir de situações que são vividas no agora, é possível de ser acessado, mas não somente acessado como também realizado, transformado, se pensarmos em possibilidades do real que outrora foram sufocadas para dar lugar a apenas uma de suas versões e que permanecem à espera de sua concretização.

No entanto, esse ato de rememorar, ou despertar para as possibilidades em esquecimento só pode se dar num momento de perigo, que para o filósofo significa o momento em que a visão harmônica e acomodada da história oficial, que segue seu curso de forma tranquila e ininterrupta, é ameaçada de dissolução. Podemos dizer que o momento de perigo é o momento em que os oprimidos enxergam no tempo de agora uma oportunidade de enfrentamento, de combate, de olhar crítico em relação àquilo que os oprime e, também, a esperança de poder inscrever no tempo atualizado o apelo por um futuro diferente²³⁴.

Entretanto, o momento de perigo se constitui também em ameaça aos herdeiros vencidos da tradição, pois os coloca diante da possibilidade de uma nova derrota no tempo presente, frente à repetição dos erros passados e isso, segundo Benjamin, faz com que se possa ver mais claramente as fraturas da História, alimentando o espírito dos que foram anteriormente derrotados para o combate, para a ação. É no momento do perigo que a “imagem dialética”, a qual articula o passado e o presente, relampeja e dá sinal a classe oprimida, excluída ou marginalizada para se fazer presente, se apropriando desse momento oportuno para concretizar também suas lutas, conforme afirma Souza:

[...] o *tempo* segue. Tempo que *ainda* não acabou, e que, portanto, por exíguo que seja para o gigantismo da tarefa, exige: desconstruir de todos os modos possíveis, em todos os sentidos possíveis, a naturalidade da transformação do Outro no Mesmo, da qualidade na quantidade, da existência na superficialidade, da realidade do sofrimento numa químera colorida ou num incidente irrelevante. E essa não é uma tarefa eletiva: é uma questão de sobrevivência por sobre as aparências coloridas de vida frenética dos últimos espasmos de um tempo circular, enlouquecido em sua rotação²³⁵.

Este pensamento vai ao encontro exatamente do que Benjamin expõe ao final da tese VI, quer dizer, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio

234 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 67.

235 SOUZA, R., 2016, p. 132, “grifos do autor”.

exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. Por essa razão é que se trata de uma questão de sobrevivência se apropriar dessa imagem do passado e utilizá-la como instrumento de desconstrução da ordem estabelecida pelos oficialismos, pois se sabe que a vitória do inimigo, da indiferença em relação àqueles que estão em desigualdade, coloca em risco os esforços pelo seu não apagamento. Por essa razão, temos a tarefa ética de responsabilidade para com essa exterioridade ameaçada, pois “atear ao passado a centelha da esperança” é, conseqüentemente, dar ao presente munição para a luta.

Aquele que está na condição de dominado, de vencido, não vê a história como a recordação de uma série de conquistas, mas de barbárie. Se não se interrompe essa marcha, a violência se perpetua. Ou como bem coloca Adorno, ao comentar a Segunda Guerra, se não se faz justiça frente aos mortos, se não há consequência para o massacre de milhares de vítimas, se se aplica o perdão, “o fascismo impune sairá, apesar de tudo, vitorioso, e depois de demonstrar quão fáceis lhe foram as coisas propagar-se-á a outros lugares”²³⁶. É preciso que eventos limites como aquele não sejam subtraídos da experiência e da memória das pessoas, justamente pela exigência de que não se repitam – para lembrar outro famoso texto seu²³⁷.

Entretanto, parece que em tempos como o nosso, no qual a experiência no sentido benjaminiano do termo, isto é, enquanto *Erfahrung* é subtraída dos indivíduos e, conseqüentemente, a memória individual é priorizada em detrimento das recordações coletivas, vinculadas a um passado comum e “permanentemente vivo nos relatos dos narradores”²³⁸, como irá dizer Gagnebin, a barbárie volta a florescer, talvez não ainda no sentido e no mesmo nível que *Auschwitz*, mas cotidianamente em ações isoladas.

Assim, o risco de não se trabalhar uma memória coletiva de determinados fatos cruéis que se sucedem dia após dia, é não criar uma barreira forte o suficientemente para interrompê-los, quiçá refletir sobre eles. Na imprensa, esses fatos são colocados como novidades isoladas, sem conexão entre si, pois se deve dar ao leitor, ou ao telespectador, a impressão de que “algo totalmente novo e excepcional acaba de acontecer”²³⁹ e como os relatos não parecem possuir nada em comum, rapidamente são esquecidos e a vida volta ao “normal”, como se a vida

236 ADORNO, T., W. *Mínima Moralía*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 46.

237 ADORNO, T., W. *Educação após Auschwitz*. Trad. de Aldo Onesti. 1974. Disponível em: http://eixovi2.pbworks.com/f/educacao_apos_auschwitz.pdf. Acesso em: 04 jan. 2020.

238 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 68.

239 GAGNEBIN, J., M., 2018, p. 68.

pudesse continuar “normalmente”, sobretudo, para aqueles que sofrem, uma vez que “o normal é a morte”²⁴⁰, como já afirmava Adorno.

4.4 TESE VII – DOCUMENTO DE CULTURA, DOCUMENTO DE BARBÁRIE

Tese VII

“[...] Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, os dominadores. Isso já diz o suficiente para o materialista histórico. Todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de praxe. Eles são chamados de bens culturais. O materialista histórico os observa 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, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um documento de cultura que não fosse simultaneamente um documento de barbárie. E, assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante. Por isso, o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”²⁴¹.

Para Benjamin, o historiador que realiza a distinção entre os acontecimentos da História separando-os em grandes e pequenos não é o historiador materialista, mas o conformado historiador positivista. Aquele que escolhe por registrar com maestria a trajetória dos vencedores, não qualquer vencedor, mas aquele que representa a classe dominante, aquela que não cessa de vencer. Ao se identificar com os dominadores, seja por comodismo ou por ideologia, o historiador os beneficia, atribui valor aos seus feitos e faz-nos crer, muitas vezes, que o modo como o passado se deu não poderia ser diferente do que está registrado, a História como uma série de acontecimentos necessários, como diria Hegel²⁴².

240 ADORNO, W.T., 2001, p. 46.

241 BENJAMIN, W., 2012, p. 244.

242 HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990.

No entanto, Benjamin repara que toda descrição da história que tem como referência o cortejo triunfal coloca, conseqüentemente, abaixo de seus pés, os corpos dos vencidos, os rastros da destruição. Tais rastros, chamados pelo filósofo de “despojos”, no fim são carregados junto ao cortejo e, posteriormente, intitulados de “bens culturais”, motivo pelo qual, o materialista histórico, para o autor, não pode refletir sobre esses bens sem ser assombrado pelo horror que trazem consigo, nem o materialista histórico, muito menos o filósofo crítico, ou o “intelectual sem amarras”²⁴³.

Aqui, conforme bem analisado por Souza, numa associação que faz da tese *VII* com a obra *O mal estar na cultura*²⁴⁴, de Freud, a cultura, inicialmente tida como uma forma de sublimação da barbárie é também construção dessa própria barbárie, no sentido em que “a sublimação dos impulsos bárbaros tem, como uma de suas conseqüências mais importantes, o preparar do terreno para a própria realização plena da barbárie”²⁴⁵. Sim, a cultura que acreditamos nos edificar, nos separar da “bestialidade” que atribuímos aos animais e que sempre foi considerada um produto elevado da “razão” é, simultaneamente, um documento de barbárie. Esta contradição Benjamin faz questão de nos expor dialeticamente. Tomemos como exemplo para ilustrar esse ponto, a Paris do século XIX, que Benjamin adota como tema de reflexão em sua obra *Passagens* (1982).

Hausmann, prefeito de Paris, operou uma série de transformações na cidade, um verdadeiro projeto de “modernização” para cumprir a política das “grandes obras desejada por Napoleão III”²⁴⁶, a qual versava, predominante, em torno do argumento de “modernização e salubridade e, acima de tudo, a melhoria das condições de moradia, transporte e infraestrutura”²⁴⁷. O discurso era o de melhorar os fluxos e contrafluxos da cidade para mais rápida locomoção das pessoas e distribuição de alimentos, água, gás, esgoto, entre outros, visto que o centro da cidade passava por um grave congestionamento.

243 Conceito cunhado por Alfred Weber e Karl Mannheim que remete a ideia do intelectual como sendo aquele que goza de certa autonomia em relação à sua produção e às classes sociais. Ele possui livre flutuação, é desraigado e tem como principal exemplo o intelectual judeu do século XX, o qual, segundo Löwy, se caracteriza por ser “frequentemente nômade, exilado, reduzido a uma situação marginal, instável ou precária” (LOWY, M. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.2).

244 FREUD, S. *O Mal-Estar na Cultura*. Trad. Renato Zwick. – 2. ed. – Porto Alegre: L&PM, 2017.

245 SOUZA, R., 2016, p. 84.

246 PENERAI, P.; CASTEX, J.; DEPAULE, J., C. A Paris de Hausmann: 1853-1882. In: PENERAI, P.; CASTEX, J.; DEPAULE, J., C. *Formas Urbanas: a dissolução da quadra*. Porto Alegre: Grupo A, 2013, p. 6.

247 PENERAI, P.; CASTEX, J.; DEPAULE, J., C., 2013, p. 11.

Também foram distribuídos os “equipamentos públicos” ao longo de toda a estrutura urbana, isto é, escolas, hospitais, centros administrativos, estações ferroviárias, prisões etc. Um projeto de embelezamento de higienização da cidade que pode ser contemplado também pela construção das largas avenidas, as famosas “bulevares”. A Paris do século do XIX tomada por seus contrastes entre luxo e pobreza deveria ser reformada para poder comportar o seu exponencial crescimento e também cumprir os princípios modernos de higiene e de estética.

Entretanto, apesar das transformações de Haussmann terem tornado Paris uma das maiores e mais bem desenvolvidas cidades na época, sendo tomada como referência até os dias atuais, é preciso entender também que, por trás desse projeto, havia uma estratégia de controle e combate político. A destruição dos bairros “fervilhantes e tortuosos” para ampliação das ruas servia também como forma de dificultar a construção de barricadas feitas pelos rebeldes e facilitar o acesso e a passagem das tropas militares pelo meio da cidade na contenção de possíveis protestos, aspecto que “formaria uma espécie de sistema defensivo contra o inimigo interno”²⁴⁸.

Outro aspecto era limpar a cidade da pobreza, ou ao menos descentralizá-la, o que por consequência criou ao redor de Paris, o Cinturão Vermelho, isto é, “conjunto dos subúrbios na periferia [...] [onde vivia] a grande maioria dos operários que foram expulsos dos bairros centrais durante as reformas urbanísticas de Haussmann”²⁴⁹. Este fato fortaleceu a segregação social e ampliou o poder e o controle das classes dominantes. A pobreza era vista com maus olhos, algo pernicioso e produtor de maus exemplos e, por essa razão, deveria ser expurgada dos centros, para longe das elites.

Ainda assim, para produzir as riquezas usufruídas pela própria elite era preciso mão de obra, de preferência, mão de obra barata para maximizar os lucros, a qual era preenchida pelas classes mais baixas da sociedade, criando-se, então, uma contradição, haja vista que, ao mesmo tempo em que se buscava expurgar os pobres para longe dos bairros abastados, ainda se precisava deles para produzir a riqueza. De acordo com Benjamin, o *status* adquirido por Paris nesse período como a capital da moda, por exemplo, “deixa intacta a substância da

248 COSTA, A., C., S.; ARGUELHES, D., O. A higienização social através do planejamento urbano de Belo Horizonte nos primeiros anos do século XX. *Univ. Hum.*, Brasília, v. 5, n. 1/2, p. 109-137, jan./dez. 2008, p. 116.
249 BENJAMIN, W., 2007, p. 1068.

dominação. A moda faz passar o tempo para os que são dominados, um tempo que é fruído pelos dominadores”²⁵⁰.

A cultura popular também fica excluída dos novos espaços, conforme Pinheiro, “os teatros populares são demolidos, e os pobres perdem seus espaços de lazer”²⁵¹. Benjamin, citando Dubech e D’Espezet, denomina esse processo como um verdadeiro “desprezo da experiência histórica”²⁵², pois apesar de Paris precisar de novas vias, considera que não era necessário que todas fossem construídas:

As vias de Haussmann muitas vezes não tem utilidade e não possuem nunca beleza. A maior parte são traçados surpreendentes que partem de não importa onde, para terminar em parte alguma, derrubando tudo em sua passagem, ao passo que bastariam alguns desvios para conservar lembranças preciosas. Não se deve acusá-lo de ter haussmannizado de mais, mas de menos... Apesar de sua megalomania teórica, em lugar algum, na prática, ele viu com largueza, em lugar algum previu o futuro²⁵³.

Deste modo, se pode observar que o projeto de higienização e embelezamento da cidade não resolveu os problemas de grande parte da população, ou seja, da população carente. Os proletários que foram obrigados a migrar para os bairros mais distantes do centro continuaram sofrendo com as más condições de moradia e locomoção, inclusive com um agravante, pois o acesso ao centro e, conseqüentemente, ao trabalho, hospitais, dentre outros serviços se tornara mais dificultoso.

No entanto, a estetização da cidade não dizia respeito apenas ao seu aspecto físico, mas também aos padrões de valores, crenças e comportamentos dos cidadãos. Conforme Costa e Arguelhes²⁵⁴, o discurso das classes dominantes em prol das reformas girava quase sempre em torno da eficácia da ciência, de sua praticidade e dos vários benefícios que poderia trazer para a população, sendo, portanto, digna de confiança e inquestionável. A ideologia do progresso que ruma para o sempre melhor acabava por determinar também o certo do errado, julgando os costumes populares, como os mais infundados e nefastos que deveriam, sempre que possível, ser corrigidos.

250 BENJAMIN, W., 2007, p. 985 [GS V, 1234].

251 PINHEIRO, E., P. Haussmannização ou haussmannizações?. In: *Europa, França e Bahia: difusão e adaptação de modelos urbanos* (Paris, Rio e Salvador) [online]. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 84.

252 BENJAMIN, W., 2007, p. 172 [E, 5, 6].

253 BENJAMIN, W., 2007, p. 173 [E, 5 a 1].

254 COSTA, A., C., S.; ARGUELHES, D., 2008, p. 128.

Essa racionalização da sociedade de forma progressiva vai ao encontro do que Habermas já expunha em sua obra *Técnica e Ciência como Ideologia*²⁵⁵, isto é, efetiva-se quando institucionalizada, e assim passa a modificar a estrutura das próprias instituições, eliminando políticas e valores até então vigentes. Nessa medida, tudo o que estiver em oposição às organizações progressistas é considerado “antiprogresso” e deve ser afastado, excluído, eliminado.

Tal ideologia tem por consequência aquilo que no ramo da Sociologia irá chamar de *gentrificação*. A visão urbanística ligada a esse conceito, segundo Gledhill e Hita, se apoia, justamente, nessa defesa da “ampliação de processos de privatização extrema, despejos dos trabalhadores pobres do centro urbano e estratégias de higienização e limpeza social do território central”²⁵⁶. No Brasil, a gentrificação toma forma de maneira bastante evidente com o tratamento de moradores de rua, ou de periferia, os favelados, enquanto uma ameaça aos demais extratos da sociedade, razão pela qual essa parcela da população se encontra a mercê, sofrendo os mais variados tipos de violência e, em alguns casos, com respaldo do Estado.

Deste modo, o que se tem é uma cultura altamente racionalizada que toma decisões pautadas no princípio da cientificidade, a qual, dentre outras formas de racionalidade existentes, é a priorizada, ao passo que as demais ficam relegadas ao segundo plano ou são sacrificadas em função daquela e que mede resultados por sua “eficácia” e praticidade. Conseqüentemente, a barbárie é tratada como uma decorrência natural e inquestionável de um processo civilizatório que, ao fim e ao cabo, promete compensar todos os esforços e sacrifícios empregados em prol do seu fortalecimento. Mas será, realmente, que podemos chamar de progresso algo que produz em seu desenvolvimento destruição e sofrimento? O quanto de barbárie comporta o conceito de progresso?

Para isso, é importante tomar a frase final de Benjamin na tese em questão, ou seja, “escovar a história a contrapelo”, como um caminho a ser percorrido se quisermos realmente compreender a História em suas várias faces e entender quais são os valores que estão imbuídos por trás do ideal de progresso que guia os passos da humanidade. Escovar a História a contrapelo, como nos indica Benjamin, é, nas palavras de Löwy, examinar os bens culturais “com um ‘olhar distanciado’, situando-se do lado dos vencidos, judeus, párias, escravos,

255 HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1968, p. 46.

256 GLEDHILL, J.; HITA, M., G. Atores em disputas urbanas: os espaços contenciosos do urbanismo neoliberal. *Caderno CRH*, Salvador, v. 31, n. 82, p. 9-23, Jan./Abr. 2018, p. 14.

camponeses, mulheres, proletários”²⁵⁷, de forma a realizar uma intervenção dialética que seja capaz de desconstruir o fetichismo burguês desses bens, ou “tesouros culturais”, desvelando, assim, o lado bárbaro que há por trás deles e “encontrando momentos da cultura passada portadores de uma afinidade secreta com os perigos de hoje”²⁵⁸.

4.5 TESE VIII – ESTADO DE EXCEÇÃO

TESE VIII

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (“Ausnahmezustand”) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerando como uma norma histórica. – O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século 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 em que se origina é insustentável”²⁵⁹.

Na direção das teses anteriormente abordadas, Benjamin identifica, portanto, que a concepção de História que tem como referência os vencedores têm se mantido como regra, ou seja, ela se desenvolve num permanente ocultamento do olhar dos oprimidos, do Outro, em relação ao seu curso. E isso não é, como afirma Souza, “algum tipo de perverso acidente de percurso”²⁶⁰, mas um projeto em constante desenvolvimento. À vista disso, Benjamin reivindica que a História seja revisitada a partir de outra perspectiva, daqueles que foram vencidos e a percebem como um ciclo de opressão, de violência e isso pressupõe passar a história a limpo, ou a contrapelo, como sustenta a tese anterior.

Esta atitude, para o filósofo, trará junto consigo também uma posição melhor na luta contra o fascismo, que conforme observa Löwy, faz todo o sentido, pois “somente uma

257 LÖWY, M. “A contrapelo”: A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). Trad. Fabio Mascaro Querido. *Lutas Sociais*, São Paulo, n.25/26, p.20-28, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011, p. 24.

258 LÖWY, M., 2011, p. 26.

259 BENJAMIN, W., 2012, p. 245.

260 SOUZA, R., 2016, p. 85.

concepção sem ilusões progressistas pode dar conta de um fenômeno como o fascismo, profundamente enraizado no ‘progresso’ industrial e técnico moderno que, em última análise, não era possível senão no século XX”²⁶¹.

Didi-Huberman chama esse processo de remontagem, o qual considera fundamental para a libertação da humanidade em relação à concepção positivista da história, pois em sua visão “[...] não há messianismo possível sem pensamento, sem repensamento das fundações. [...] Isso significa que não há força revolucionária sem remontagem dos lugares genealógicos, sem rupturas e reurdaduras dos laços de filiação, sem reexposição da história anterior”²⁶². Realizar o processo de remontagem significa ser capaz de deflagrar a versão do dominador como não sendo a única forma de compreensão do passado, isto é, que a perspectiva dos que venceram não passe a administrar todo o sentido da história, incluindo a própria experiência dos vencidos.

Conforme Mate, isso acontece porque, se assim for, continuará a se definir essa experiência e esses males “que sobreviveram às vítimas como desgraças inevitáveis e passageiras que, no final, acabarão redundando no bem da maioria”²⁶³. Esta visão assume o estado de exceção como algo passageiro, mas como sabemos, para muitas pessoas, ele não é, inclusive como nos evidencia o exemplo da Paris de Haussmann. Ali se impôs às pessoas, sob a promessa de um bem maior, a suspensão de uma série de direitos e a sua submissão às ordens dos governantes. No entanto, quando se imagina ter alcançado aquilo que se objetivava no início, isto é, a ideia de bem, de melhora, se percebe que não atingem a maior parte da população, mas apenas alguns poucos privilegiados, isto é, aqueles que, posteriormente, irão proferir o discurso dominante, defendendo a ideia de progresso.

Por consequência, Benjamin afirma que o assombro com que fatos de violência, exclusão e destruição possam ocorrer ainda no século XIX não é o que deveria surpreender e, sim, que as pessoas continuem acreditando num modelo de história progressista que se mostra desde sempre fadado ao fracasso, gerador de barbáries e facilitador do fascismo. Conforme Mate, “somente frente a esse reconhecimento é que então faria sentido assombrar-se com

261 LÖWY, M., 2005, p. 85.

262 DIDI-HUBERMAN, G. *Remontée, Remontage (Du temps)*. Quebec, Canadá, L’Etincelle, novembro, 2007, p. 4.

263 MATE, R. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2011, p. 190.

razão de que uma época tão avançada gerasse seu próprio suicídio”²⁶⁴, caso contrário, isso é mais do que evidente.

É preciso compreender que o progresso, do modo como é convencionalmente concebido, caminha de mãos dadas com a barbárie e cabe aqui uma reflexão importante levantada por Adorno em relação a esse tema. Para ele, o progresso tal qual nos é apresentado enquanto ideologia, confunde a felicidade individual com a humanidade realizada, mas em verdade “é desfigurada pela não-liberdade, pelo privilégio e pela dominação de classe, à qual reconhece e, mesmo assim, glorifica”²⁶⁵.

Se fossemos pensar, na atual conjuntura, numa versão realmente revolucionária de progresso, seria o se contrapor à falsa ideia de um processo de melhora constante, no qual o momento posterior aperfeiçoa e conclui o anterior. No entanto, seria preciso, para isso, criar um novo conceito de progresso, pois a noção que temos do termo já está contaminada por uma visão de dominação e controle.

Como expõe Adorno, o progresso tomou a forma do controle e uma de suas manifestações é o princípio da identidade ao qual todo o não-idêntico, por mais que resista, deve ser submetido, “[...] nada lhe escapa, toda diferença deve ser extirpada. A força do progresso como controle é a força da totalidade avassaladoramente totalitária, estagnada como lei e padrão de todas as coisas que, em sua pretensão, não existiriam sem ela”²⁶⁶. Mas se o progresso implica na totalidade das coisas, numa ideia absoluta, então, seria impossível progredir, visto que o absoluto é aquilo que se desdobra internamente e volta a si mesmo, é o que dá no mesmo, conforme já nos é sabido desde Hegel²⁶⁷.

Para pensarmos um conceito crítico de progresso, alinhado à ideia de humanidade realizada, principalmente, tendo em vista todas as barbáries já ocorridas que nos ensinam que o conceito anterior é falho, é preciso desvinculá-lo da ligação habitual que fazemos com o conceito de bem. O progresso por si só nem sempre produz o bem, devemos nos libertar dessa concepção de progresso como sinônimo eternizado de bem, sem deixar de compreender que o bem, por sua vez, sempre quando realizado é progresso, pois ele é o “que se desenreda, aquilo

264 MATE, R., 2011, p. 189.

265 ADORNO, T. Apud TIBURI, M. *Uma outra história da razão*. São Leopoldo, RS: EDITORA UNISINOS, 2003, p. 117.

266 TIBURI, M., 2003, p. 116.

267 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses – 2. ed. – Petrópolis: Vozes, 1992.

que encontra a fala, o que abre o olho”²⁶⁸ e, conseqüentemente, permite a emancipação, a possibilidade de outra realidade.

Assim, por mais que a promessa de um “mundo melhor, de reconciliação” seja falsa do ponto de vista do que promete a visão positivista da história, não podemos, ao realizar a crítica, abandonar de vez a esperança na possibilidade de um futuro melhor. Contudo, é preciso ter consciência de que esse futuro melhor deve comportar a imanência da possibilidade do Outro, do diferente, do que ainda não existe, mas pode vir a ser.

Benjamin, conquanto, não é utópico num sentido abstrato do termo, voltado para uma realidade ideal e distante, talvez até seja num sentido semelhante ao do filósofo Ernest Bloch, em sua obra *Princípio Esperança*²⁶⁹, o qual fala de uma utopia enquanto força para ação concreta. Benjamin, ao invés de ter em vistas o futuro como aquele, toma, como elemento de propulsão para a realização da mudança, o passado e suas rupturas. Prefere assumir, em contraposição às crenças positivistas da história, uma postura pessimista, mas não no sentido de negá-la, ou encará-la como perdida, a partir de uma resignação fatalista.

Benjamin vê a ideia de fé no progresso como sendo o horizonte de felicidade incorporado nos discursos dos partidos burgueses e social-democratas de sua época, algo muito distante do que a realidade desenhava, ou pelo menos distante da realidade da maior parte da população, a qual tinha que se confrontar com esse discurso.

Em seu ensaio *O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*²⁷⁰, o autor, tendo por base os escritos²⁷¹ do surrealista Pierre Naville, comenta que é preciso organizar o pessimismo como a ordem do dia, sob a desconfiança quanto ao destino da liberdade prometida, da emancipação humana, do fim das contradições sociais, quanto aos rumos da história europeia que se encontravam latentes na visão daqueles. Esse sentido, de acordo com o que expõe Löwy, revela desde aí uma preocupação com “[...] as ameaças que o progresso técnico e econômico, promovido, pelo capitalismo, faz pesar sobre a humanidade”²⁷², e que irá ganhar maior ênfase nas teses.

268 ADORNO, T. Apud TIBURI, M., 2003, p.118.

269 BLOCH, E. *O princípio da esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

270 BENJAMIN, W. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, W., 2012, p. 21-36.

271 A revolução e os Intelectuais de 1928.

272 LOWY, M., 2012, p. 129.

Não que Benjamin não almeje o futuro, ou não seja curioso sobre ele, na verdade, para o autor, esse não deveria ser o ponto de concentração de todas as nossas energias, pois, de certo modo, ele alimenta uma esperança incerta e, enquanto isso, ao seguir a pista dessa esperança, se esquece dos rastros da barbárie que nos dirigem um apelo de salvação. Assim, Benjamin entende que não há necessidade dessa preocupação excessiva com o futuro, até mesmo porque o instante de redenção se configura no presente.

Do mesmo modo, também seria errôneo dizer, como afirma Mate²⁷³, que Benjamin está contra o progresso. Na verdade, Benjamin se coloca contra as teorias do progresso, isto é, contra a pretensão de converter o homem em um progressista que interiorize a lógica do progresso e, desta maneira, a reproduza indefinidamente. Quando o progresso se converte no objeto da humanidade, e não o contrário, se produz um fenômeno político que Benjamin já observava em sua época que é o esvaziamento da história do sujeito, transferindo a responsabilidade para anônimos mecanismos deterministas.

4.6 TESE XIX – O ANJO E A RUÍNA

TESE IX

“Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Nele está desenhado um anjo que parece estar na iminência de se afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a essa tempestade que chamamos progresso”²⁷⁴.

273 MATE, R. *Enciclopedia ibero-americana de filosofia: Filosofía de la historia*. Madrid: Editora Trota, 2013, p. 273.

274 BENJAMIN, W., 2012, p. 245-246.

Esta famosa tese, *Angelus Novus*, tem suscitado diversas interpretações e também muitas confusões. Não pretendo, nessa análise, expor sobre as várias leituras existentes da tese e nem lançar luz aos mal-entendidos que a envolvem. O que se pretende é abordar sobre seu caráter dialético e de que modo a dialética da imagem do anjo nos ajuda a pensar a questão principal que envolve a presente pesquisa, isto é, a presença de uma ética da alteridade na filosofia benjaminiana.

Pois bem, o anjo encontra-se num paradoxo: ele está em pleno voo, em movimento, mas ao mesmo tempo sua face parece petrificada, olhos estalados, queixo caído, nos transmite a ideia de choque e paralisia. A imagem do anjo por suas características, não somente presentes no relato, mas também no quadro de Klee, ilustra aquele conceito que no primeiro capítulo se refere à “imagem dialética”. O anjo está no presente, segue a marcha da modernidade, levado por uma tempestade que de tão feroz impede que faça pausas, o que, apesar disso, não o impossibilita de constatar os destroços que essa marcha imparável produz e que sob o chão estão prostrados.

O anjo está horrorizado, nas palavras de Benjamin, ele “gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos”, mas não consegue. O vento o leva adiante, provavelmente, fazendo-o ver ainda mais mortos e ruínas. Assim, mesmo que o anjo lamente pelo que vê, parece inevitável que ele continue a deixá-los para trás, no passado. O anjo é testemunha, que como visto, não consegue deixar de ver a relação catastrófica entre a tempestade que o arrasta e aqueles que são por ela destruídos.

Talvez para nós, como dirá Mate, “vemos os destroços que a história causa e entendemos que são acontecimentos inevitáveis de um projeto que, no seu conjunto, está bem. O que para o anjo é uma trama catastrófica para nós é incidência menor que pode ser integrada num conjunto que tem sentido”²⁷⁵. Para ver o que o anjo nos dá testemunho temos que despertar para a relação exposta anteriormente entre progresso e barbárie, caso contrário, não escaparemos de seu encanto.

A imagem do anjo, imagem dialética, por excelência, no sentido benjaminiano, nos mostra como esse despertar é possível. Mesmo sendo uma única imagem e, portanto, estando em repouso, os elementos que a compõem estão carregados de tensões, “ela contém todo o campo de força, toda a tensão dos opostos dialéticos e históricos”²⁷⁶ e, por isso, é capaz de causar uma interrupção no fluxo contínuo da história. Ela articula presente e passado e expõe

275 MATE, R., 2011, p. 205.

suas contradições, torna evidente aquilo que a nossos olhos poderia passar despercebido em razão de um pensamento arrastado pela grande história, pelo ideal moderno do rumo a uma realidade sempre melhor. Mas, conforme Benjamin, “do pensar faz parte não somente o movimento, mas a paralisação do pensamento. Onde o pensar se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aí aparece a imagem dialética”²⁷⁷.

Então, é importante entender que a imagem dialética não está dada a nós. Ela depende exatamente desse conjunto de tensões que, num determinado momento histórico, num tempo específico que é o tempo presente, fazem-na relampejar. Por essa razão, a História não é por nós conhecida, como afirma Machado, “por meio de leis do curso dos acontecimentos, nem no sentido de uma descrição do ocorrido em si, mas na capacidade imagético-mimética do historiador de perceber, decifrar e interpretar o passado em suas tensões com o presente”²⁷⁸.

Nesse sentido, vemos também aí a denúncia de Benjamin ao método intencional de conhecimento, que é incompleto justamente porque é incapaz de englobar esses momentos de emersão, que não dependem da intencionalidade, pois são voluntários, repentinos e imediatos, mas que, para se tornarem vivos à consciência, dependem de um observador “distraído” do pensar histórico habitual e atento a esse “relampejar” das tensões.

A imagem dialética ocorre em razão do prolongamento de um acontecimento histórico, que amplia o seu efeito até o momento presente. Ela é caracterizada, então, por um tempo intensivo, diferente do tempo cronológico e esse corte é o que caracteriza a noção de história benjaminiana, isto é, aberta ao outro, avessa ao sempre igual, “que se modifica em seu sentido para cada agora, que se sente referido por ele”²⁷⁹. Esse encontro, do passado no presente, no entanto, é único e não uma repetição do que já foi como se poderia imaginar e justamente por ser único é que traz consigo a possibilidade do novo, da não identidade, da concretização daquilo que estava em vias de ser, pois “cada atualidade forma um outro sentido da história”²⁸⁰.

A alteridade em Benjamin, ou a exterioridade, não diz respeito somente ao Outro no sentido humano, mas, como vimos, também no sentido temporal, em que os espaços definidos são subvertidos, pois o passado que se apresenta no tempo presente de forma diferente

276 MACHADO, F., P. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 153.

277 BENJAMIN, W. Paris, capital do século XIX. In: BENJAMIN, W., 2007, p. 518, [N 10 a 3].

278 MACHADO, F., P., 2013, p. 154-155.

279 MACHADO, F., P., 2013, p. 157.

280 MACHADO, F., P., 2013, p. 156.

daquele que está dado é um passado que não foi “neutralizado e integrado ao presente da Totalidade, do Mesmo. [...] É um passado absolutamente imemorial, o ‘passado tão antigo que nunca foi presente’”²⁸¹. Tal passado, intolerável ao pensamento, esquecido em ruínas, outro em relação ao tempo cronologicamente tematizável é priorizado na filosofia de Benjamin.

Assim, o filósofo vê, nessa alegoria²⁸², que é a imagem do anjo, não apenas uma história de fatalidades, mas de responsabilidade pelas vítimas que foram atingidas pelo mal acontecido, satisfação de seus desejos insatisfeitos. Benjamin, nesse ponto, conforme Mate²⁸³, opõe-se aos românticos que se sentem arrebatados pela beleza da decadência. No lugar da contemplação, ele vê uma questão política, no lugar da fascinação, ele vê a interpelação.

4.7 TESE XVI – ROMPER COM O *CONTINUUM* DA HISTÓRIA

TESE XVI

*“O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo para e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele escreve a história para sua própria pessoa. O historicismo apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, como a meretriz “era uma vez”. Ele permanece senhor das suas forças, suficientemente viril para mandar pelos ares o continuum da história”*²⁸⁴.

Benjamin, ao prosseguir na sua crítica ao historicismo, enfatiza na tese citada acima a importância que deve ter para o materialista histórico a compreensão de seu presente, sem

281 SOUZA, R., 2016, p. 66.

282 Podemos afirmar que a imagem do anjo remete a ideia de alegoria em Walter Benjamin, ideia presente em sua obra *O Drama Barroco Alemão*, porque a alegoria, diferentemente do símbolo, não possui a correspondência imediata e indissociável entre a forma que apresenta e o conteúdo que dela emana. A alegoria é uma imagem prenhe de dúvidas, ambígua, diferente em si mesma, muito em função do contexto de seu surgimento, isto é, o barroco, período marcado pelo dualismo e pela contradição, pela valorização do detalhe, pelo excesso e pluralidade de sentidos. Aquilo que a alegoria apresenta, nem sempre corresponde à realidade que ela mostra em sua configuração. Ela é, segundo Benjamin, a paisagem primordial da *facies hipocrática* da história, diz respeito à história em sua face distorcida, em seu lado avesso, capaz de mostrar os elementos ausentes/inauditos do devir histórico. Assim, podemos entender a imagem do anjo como uma imagem alegórica em razão desta sua capacidade de “dizer o outro”, de apontar para os restos, para os cacos da história, remetendo, portanto, a “um outro dito no próprio dito”(1976, p. 35-38).

283 MATE, R., 2011, p. 209.

284 BENJAMIN, W., 2012, p. 250.

perder de vista que os aspectos-chave para esse entendimento se dão na suspensão do tempo, que pode ser apreendido como uma pausa, ou desaceleração do ritmo histórico. Isso porque, o tempo do historiador não é uma sucessão de momentos, de sorte que o passado explica o presente e este prepara o futuro.

Trata-se de romper com essa concepção mecânica ou causal da história²⁸⁵, pois, ainda conforme o autor, cada momento presente pode sentenciar a história, pode fazer justiça às injustiças históricas²⁸⁶, motivo que faz com que o historiador materialista, diferente do que ocorre com o historiador do historicismo, que se esgota no bordel da história com a prostituta do “era uma vez”, a qual fica a espera de seu visitante, disposta a lhe dar aquilo que deseja, conserve suas energias para assaltar o trem da história e dar o golpe no *continuum*, ou seja, na concepção linear ou evolucionista da história.

Nessa perspectiva de quebra do *continuum* histórico, o passado não possui uma imagem eterna, imutável, sempre a mesma, independente dos sentidos que dela emanem na atualidade. O passado revisitado pelo historiador materialista se constitui no oposto, isto é, numa experiência única e nova, pois se modifica a cada momento presente que se sente referido por ele, aspecto que, na visão de Machado, irá definir a “história como um processo aberto, cujo sentido permanece inacabado”²⁸⁷. E se o sentido não está dado, mas em aberto, cabe, portanto, às gerações do presente, a tarefa de levar adiante as causas de seus antepassados: “uma relação de responsabilidade entre as gerações passadas e as presentes, ou, [...] o clamor das vítimas para que se faça justiça, para que não triunfem eternamente os vencedores sobre as vítimas”²⁸⁸.

Essa responsabilidade de recuperar as possibilidades do passado que ficaram em aberto, não será, tendo por base o pensamento de Levinas sobre o tema, fruto de uma escolha, embora o reconhecimento dessa responsabilidade, bem como o ato de não a ignorar e levá-la adiante seja algo que possa ser elegido. A responsabilidade com os “vencidos” é uma obrigação que antecede a própria consciência, uma obrigação que não começa no sujeito em si, pois é anterior a ele, “ela excede todo o presente atual e representado. Ela está, desta

285 MATE, R., 2011, p. 325.

286 MATE, R., 2013, p. 275.

287 MACHADO, F., P., 2013, p. 157.

288 “[...] la relación de responsabilidad entre las generaciones pasadas y las presentes o, si se quiere, el clamor de las víctimas porque se les haga justicia para que no triunfen eternamente los verdugos sobre las víctimas”. (MATE, R. *La razon de los vencidos*. Barcelona: Athropos, 1991, p. 215). “Tradução nossa”.

forma, num tempo sem começo”²⁸⁹ e pelo fato de não iniciar a partir de um compromisso assumido, tudo está previamente no acusativo, “acusação que só se pode reduzir à passividade do Si como perseguição”²⁹⁰.

Assim, somente por meio dessa passividade, dessa in-condição-do si, ou “receptividade”, para usar uma linguagem benjaminiana, é que as ruínas da História, os rastros daquilo que não foi passível de ser posto no conceito, justamente porque não surgiram através de uma força intencional do sujeito sobre a realidade, na transformação do real em mesmo, podem emergir e fazer seu apelo, exigir o seu direito de resposta. Também faz parte da realidade aquilo que não é, “o que quis ser, mas não foi, o que ficou frustrado”²⁹¹.

A intriga entre um passado soterrado e os ditos da história que não o contemplam, não se esgotam em possíveis absorções que o próprio dito venha a fazer, visto que o que não foi colocado em palavras, registrado no devir histórico oficial, do mesmo modo imprime seu rastro em toda e qualquer tematização do mundo. Consequentemente, buscar expor o rastro, ou melhor, se expor ao rastro, deixando que ele chegue até nós, sem antes violentá-lo com a intencionalidade do intelecto, possui um sentido ético, porque diferentemente da tematização, permitimos que dê sinal de sua própria significação. A responsabilidade com os vencidos implica em deixá-los falar em nossos enfrentamentos presentes, deixá-los conduzir as lutas do agora, interrompendo a história para fazer nascer um novo tempo, o tempo de redenção, afinal de contas, “o Messias não surge ao cabo de uma evolução”²⁹².

4.8 APÊNDICE A – ESTILHAÇOS DO MESSIÂNICO

Apêndice A

289 “Elle excède tout présent actuel ou représenté. Elle est de la sorte dans un temps sans commencement”. (LEVINAS, E., 1974, p. 66). “Tradução nossa”.

290 “Accusation qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution”. (LEVINAS, E., 1974, p. 143). “Tradução nossa”.

291 MATE, R. Fundamentos de uma filosofia de la memoria. In: RUIZ, C., B. (Org.). *Justiça e Memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 19.

292 BOURETZ, P. Walter Benjamin (1892-1940): o Anjo da História e a Experiência do Século. In: BOURETZ, P., 2011, p. 371.

“O historicismo contenta-se em estabelecer um nexa causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desafiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a constelação em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um “tempo do agora” no qual se infiltram estilhaços do messiânico”²⁹³.

A proposição de que um fato histórico seja considerado como tal porque há uma relação causal e sequencial entre ele e o acontecimento que o antecede não é, necessariamente, verdadeira. Um fato histórico pode também ser assim chamado em razão de acontecimentos que se distanciam deles por milênios, e isso ocorre, porque como vimos em comentários anteriores das teses, dependendo do prolongamento histórico que um determinado acontecimento possui, ele pode criar tensões no tempo presente através de uma constelação de elementos que fazem daí emergir um fato histórico. Esse modo de ver a História possibilita uma compreensão entre passado e presente que não aquela do historicismo e de onde pode, então, surgir a esperança àqueles de quem a haviam retirado.

O encontro entre passado e presente é aquele no qual se cristaliza a imagem reveladora de um tempo por vir, de revolução, são momentos únicos, como dissemos, e que precisam ser aproveitados no instante em que aparecem, no “tempo do agora”, em que relampejam no céu da história, caso contrário se corre o risco de nunca mais poder acessá-los novamente, “campo de batalha onde se decide o futuro”²⁹⁴.

Esse instante privilegiado origina um espaço em aberto na esteira da história de onde estilhaços do messiânico²⁹⁵ podem se infiltrar e recuperar o passado apagado, varrido para debaixo do tapete por onde passa o cortejo triunfal, a carruagem do progresso. Segundo Löwy,

293 BENJAMIN, W., 2012, p. 252.

294 “[...] campo de batalla donde se decide el futuro”. (MATE, R., 1991, p. 209).

295 O messianismo que Benjamin traz para o contexto de suas teses e de sua teoria política não é o messianismo no sentido religioso do termo, mas um messianismo “profano”, focado na ideia de conclusão final do tempo histórico em que, segundo Jacobson (2003), os remanescentes das más ações são reparados, ou seja, a ideia do passado histórico ser redimido de todas as ações humanas que deram errado. Contudo, é importante, nesse ponto, não confundir o final do tempo histórico com o final da história, pois, ainda conforme Jacobson (2003), o tempo gera vários momentos “inconciliáveis na história, a redenção é o seu único fim completo e, portanto, verdadeiro” (2003, p. 26), quer dizer, por a História não ser um contínuo, mas composta por uma série de momentos que não necessariamente possuem relação causal entre si, a redenção diz respeito a cada momento em sua particularidade e não em sua totalidade.

“o tempo qualitativo, constelado de estilhaços messiânicos, se opõe radicalmente ao fluxo vazio, ao tempo puramente quantitativo do historicismo e do ‘progressismo’”²⁹⁶. Esta oposição marca a passagem de uma concepção histórica da necessidade para uma concepção messiânica de possibilidades, pois como bem coloca Benjamin, os acontecimentos não são contas de um rosário, os quais se sucedem uns aos outros. Pelo contrário, os acontecimentos são múltiplos, simultâneos, “*agoras, abortados ou aproveitados*, e se dão, sempre, em uma situação de extrema tensão, em uma re colocação de sentido, que corresponde ao virtual ponto de viragem entre presente e o futuro que pode vir a ser, caso corresponda àquele momento real de eclosão do novo”²⁹⁷.

Tal oposição é também o ponto-chave para a atualização do passado esquecido, retomada de lutas anteriormente sufocadas, que podemos nos referir a luta da classe trabalhadora, mas não somente. O Apêndice em questão é claramente uma retomada das teses trabalhadas anteriormente, mas também uma afirmação de seu sentido político: reconhecer o direito de resposta às vítimas. O que não se trata de determinar que as gerações atuais vivam eternamente sob o espectro do passado, ou que de forma perversa revivam o sofrimento daqueles que morreram, sendo visto como os culpados pelos acontecimentos que lhes são anteriores, mas, sim, conforme Mate, “que se encarreguem da história para que ela não se repita”²⁹⁸, reconheçam a responsabilidade que lhes é anterior, herdada, caso contrário, então, poderão ser culpabilizados das consequências que não quiseram enfrentar e das quais optaram por fechar os olhos.

Deste modo, é somente ao encarregarmo-nos dos desejos insatisfeitos ou dos direitos pendentes que poderemos desmascarar e superar as barreiras do presente, as quais pertencem aos vencedores²⁹⁹. Responsabilidade para com aqueles que nada têm e que estão arrasados, mas que, mesmo assim, nos oferecem algo de precioso: nossa liberdade. Mas não seríamos nós, ao reconhecermos nossa responsabilidade perante aqueles que nos dirigem um apelo, vindo desde um passado imemorial, que lhe presentearíamos com a liberdade?

Na medida em que somos herdeiros de um passado destroçado, que lutarmos por sua libertação, pela realização de vontades antes relegadas ao esquecimento, de certo modo, estamos libertando o passado das correntes que o prendem para que se realize no presente,

296 LÖWY, M., 2005, p. 141.

297 SOUZA, R., 2016, p. 89.

298 “[...] que se hagan cargo de la historia para que no se repita”. (MATE, R., 1991, p. 182). “Tradução nossa”.

299 MATE, R., 1991, p. 207.

pois liberdade, no sentido levinasiano do termo, implica no movimento do “Eu” para além de si mesmo, em sua responsabilização pelo outro, fazendo com que o mesmo rompa com o seu discurso tautológico, se libertando, assim, das suas forças neutralizantes.

A atualização das esperanças do passado também pode fazer despertar a nossa própria consciência em relação às correntes que nos prendem: as correntes de nossa existência egoísta, de liberdade assassina, como exposto no segundo capítulo, em que a subjetividade do sujeito verdadeiramente livre é formada pelo seu movimento responsável em direção ao outro. Então, observamos a famosa frase de Benjamin: “é para os desesperados que nos foi dada a esperança”³⁰⁰. Assim, a salvação histórica não é algo que virá apenas no fim dos tempos, ela está sempre já aí, “mostra-se por uma nesga estreita que se abre no tempo não linear, em cada momento de esperança e utopia da história humana no seu plano imanente, em cada um dos pequenos desvios que se podem dar no acontecer humano”³⁰¹.

O tempo presente, desse modo, é tempo de testemunho, pois assinala, através de seus momentos de intensidade temporal, de sua iluminação recíproca entre passado e presente, a possibilidade de reparação das feridas do mundo. Revela a decadência dos discursos históricos convencionais pautados numa ideia de totalidade guiada pelo princípio da identidade, fazendo com que a dimensão do infinito, que é aquilo que está para além do ser, além das representações mentais, surja para o sujeito histórico.

No entanto, só poderá dar testemunho daquele, quando desprovido de sua posição egoísta, transformado em “um-para-o-outro”, ou seja, despojado de si mesmo, sem pretensões de fazer da própria manifestação do infinito, do rastro, tema, vivenciando-o eticamente na medida em que entende seu sinal como responsabilidade pelo Outro.

300 “La esperanza sólo nos há sido dada para los desesperanzados” (BENJAMIN, W. *Sobre el Programa de la Filosofía Futura*. Trad. Roberto J. Vernengo. Barcelona: Eeditorial Planeta-De Agostini, S. A, 1986, p. 88).

301 BARRENTO, J. Walter Benjamin: limiar, fronteira e método. *Olho d'água*. São José do Rio Preto, 4(2): 1-115, Jul. – Dez./2012, p. 44.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia de Walter Benjamin é uma filosofia preocupada com a questão da diferença, do Outro, o qual, nessa tese, encontra melhor expressão através da noção de Alteridade, ou Exterioridade. Embora a filosofia do autor dê maior ênfase a essa questão em seus escritos finais por meio da noção de rastro ou ruína, que analisamos, principalmente, através das teses *Sobre o conceito de história* e, evidentemente, não se limitam a elas, visto que tais termos podem ser também encontrados em outras obras do autor como é o caso de *Passagens* (1982) e de *Origem do Drama Trágico Alemão* (1928), tal problemática sempre permeou seu fazer filosófico.

Como visto no primeiro capítulo, Benjamin criou um método filosófico, inspirado na filosofia narrativa de Franz Rosenzweig, o qual se opõe às concepções descritivas e atemporais da realidade, guiadas pelo princípio da identidade como totalidade de sentido. Benjamin, desde sempre, se posicionou contra uma filosofia vinculada aos ideais positivistas de sua época, destinada a servir às ciências, como bem revela sua crítica à Kant na obra *Sobre o programa de uma filosofia vindoura* (1918), bem como as filosofias essencialistas muito comuns à tradição filosófica, apesar de nunca ter negado a sua importância ao seu próprio pensamento.

A filosofia de Benjamin, em boa parte fragmentária, marcada por “desvios” como ele próprio defende em sua obra sobre o drama barroco é assim, pois percebe que os modelos convencionais, ainda que grandiosos, possuem limitações, isto é, são insuficientes perante a própria realidade que buscam explicar através de suas configurações conceituais, uma vez que, sempre múltipla e temporal, não se dá integralmente à posse. E justamente por não se dar à posse é que faz com que a busca pela compreensão do real ou pela verdade seja uma tarefa inacabada, constante, ou seja, há sempre algo que extrapola as representações que fazemos da realidade; no dito sempre fica algo por dizer.

As teses *Sobre o conceito de história* são, portanto, fruto desse espírito crítico de Walter Benjamin em relação aos modelos representacionais do pensamento, de uma forma de fazer filosofia centrada na intencionalidade do sujeito sobre os fenômenos do mundo. Para ele, é impossível, por exemplo, um entendimento filosófico da história, que tenha pretensão de totalidade, mas que, ao mesmo tempo, negue, ou exclua de seu processo de reflexão e de

conhecimento, acontecimentos que não estão harmonizados com o ideal de representação que a fundamenta.

O historicismo lógico, ao defender o progresso como sinônimo de bem-estar social e desenvolvimento rumo ao sempre melhor é, na visão de Benjamin, uma dessas concepções limitadas da realidade, pois ignora ou trata como necessário e inevitável todo horror que tal noção de progresso defendida pudesse vir a provocar. Nesse sentido, ao fazer uma filosofia da história que busque colocar em questão o lado oculto dos oficialismos históricos, o autor está exatamente rompendo com uma tradição de pensamento que não zela pela diferença, pela pluralidade de sentido que o entendimento histórico e o fazer filosófico devem suscitar, sob o risco de, ao recusar essa tarefa, gestar o seu próprio fim.

Pensar as teses de Benjamin, sob essa perspectiva da diferença e da ruptura com um sistema de pensamento que operam pelo princípio da identidade como totalidade de sentido e como recuperação dos elementos que ficam por trás desse, implica, à vista disso, pensar numa ética da Alteridade, com base no próprio significado que o termo possui na filosofia de Emmanuel Levinas. Isso porque se preocupa com a questão da diversidade de sentido e com a temporalidade que é condição para que essa exista.

As teses, ao apresentarem as fragilidades de uma concepção histórica que valoriza apenas o viés dos vencedores, se posicionando como total, mas que, ao mesmo tempo, coloca de lado toda a luta e o sofrimento daqueles que foram malogrados, provoca a consciência da responsabilidade que temos com os vencidos, com a recuperação dos cacos da história (resíduos materiais e conceituais), como compromisso com a verdade e como forma de fazer justiça àqueles que foram emudecidos.

As teses, dessa forma, expõem o pensamento, a presença do que é externo, do que ficou de fora das convencionais representações do passado, a relação com o que nos cerca e que nem sempre foi passível de ser posto em linguagem, mas que, nem por isso, deve ser apagado, subtraído do pensar filosófico, até mesmo porque aquilo que não se deixa captar pelo pensamento também dá o que pensar. Em conformidade com a filosofia de Levinas, assumir a responsabilidade por outrem, pela manutenção de sua existência, sem reduzi-lo às categorias de compreensão do “Eu” pensante, é condição para estruturação da subjetividade humana.

A recusa da exterioridade em se adequar às classificações da razão exige um outro modo de relação, diverso daquele que anteriormente se estava acostumado, isto é, obriga a repensar as formas de se relacionar com essa diferença, com o caráter infinito do Outro, que arrasta o “Eu” para além de si mesmo, para além do Ser, dos essencialismos e categorizações que esse está disposto a articular. Este aspecto conduz a uma dimensão ética, justamente por obrigar a relação e a preservação do sentido da pluralidade, do Outro, sem subjugá-lo ao mesmo.

As teses benjaminianas são, por fim, exigência de responsabilidade para com o porvir, para com um passado soterrado que lança a nós, no presente, o apelo por um outro tempo, um tempo que não cessa justamente porque a justiça ainda não se realizou, um tempo de concretização dos desejos em aberto, das expectativas não realizadas, das lutas não findadas, do direito de resposta àqueles que ficaram sem elas. Nas palavras de Ricardo Timm de Souza, “*alguém, confia em nós mais do que nós somos capazes, pois sozinhos somos apenas nós e nossa esperança, ou seja, nossa *solidão**”³⁰².

302 SOUZA, R., T. “Ecos das vozes que emudeceram”: memória ética como memória primeira. In: RUIZ, C., B., 2009, p. 116.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T., W. *Correspondências 1928-1940*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ADORNO, T., W. *Crítica Cultural e Sociedade*. 1949. Disponível em: http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Adorno-Critica%20cultural_sociedade.pdf. Acesso em: 06 jun. 2019.

ADORNO, T., W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

ADORNO, T., W. *Educação após Auschwitz*. Tradução de Aldo Onesti. 1974. Disponível em: http://eixovi2.pbworks.com/f/educacao_apos_auschwitz.pdf. Acesso em: 04 jan. 2020.

ADORNO, T., W. *Mínima Moralia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, T., W. O ensaio como forma. In: ADORNO, T., W. *Notas de literatura*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 15-45.

BARRENTO, J. Walter Benjamin: limiar, fronteira e método. *Olho d'água*. São José do Rio Preto, v. 4, n. 2, p. 1-115, 2012.

BENJAMIN, W. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, W. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009a, p. 11-121.

BENJAMIN, W. A vida dos estudantes. In: BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mezzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009b, p. 31-47.

BENJAMIN, W. apud OTTE, G. O narrador sem aura ou pensando a reprodutibilidade oral em Benjamin. *Revista Estudos de Literatura*. Belo Horizonte, v. 2, p. 123-136, 1994.

BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. *Correspondência*. Tradução de Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, W. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a, p. 123-164.

BENJAMIN, W. *Ensaaios reunidos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009c.

BENJAMIN, W. Expôses. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Tradução de Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 35-68.

BENJAMIN, W. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. – 6. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2011 – (Obras escolhidas, v. 2).

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.

BENJAMIN, W. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. – 8. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 21-36.

BENJAMIN, W. *Passagens*. Tradução de Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BENJAMIN, W. Paris, capital do século XIX. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Tradução de Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 39-68.

BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. – 6. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2011 – (Obras escolhidas, v. 2).

BENJAMIN, W. Rua de mão única. In: BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mezzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009 b, p. 103-109.

BENJAMIN, W. Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. – 8. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 241-252.

BENJAMIN, W. Torso. BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa. – 6. ed. – São Paulo: Brasiliense, 2011 – (Obras escolhidas, v. 2), p. 38.

BENJAMIN, W. *Walter Benjamin: sociologia*. Tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1985.

BERNARDO, F. A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas: uma nova orientação para a filosofia – Uma outra *incondição* para o humano. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, n. 41, p. 107-174, 2012.

BLOCH, E. *O princípio da esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BRASIL. *Lei n. 13.415 de 16 de fevereiro de 2017*. Brasília, 16 fev. 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113415.htm. Acesso em: 20 jan. 2020.

BOURETZ, P. Walter Benjamin (1892-1940): o anjo da história e a experiência do século. In: BOURETZ, P. *Testemunhas do Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 277-379.

CASTRO, M. C. Deus, um cão e o homem: Levinas acerca da guerra. In: CASTRO, M. C.; SOUZA, R., T.; OLIVEIRA, N. F. (Orgs.) *Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 483-493.

COSTA, A. C. S.; ARGUELHES, D. O. A higienização social através do planejamento urbano de Belo Horizonte nos primeiros anos do século XX. *Univ. Hum.*, Brasília, v. 5, n. 1/2, p. 109-137, 2008.

COSTA, M., L. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRITCHLEY apud HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fabio Landa com colaboração de Eva Landa. São Paulo, Editora Perspectiva, 2004.

DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON – IFCH - UNICAMP, 2002.

DIAS, M, A, S. A unidade da filosofia e o pluralismo ético no pensamento de Emmanuel Levinas. In: SOUZA, R, T.; FARIAS, A, B.; FABRI, M. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 293-308.

FARIAS, A., B. A anarquia imemorial do mundo – Levinas e a ética da substituição. *Veritas*, Porto Alegre, n. 2, v. 53, 2008^a, p. 18-34.

FARIAS, A., B. Infinito e Tempo – A filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. In: SOUZA, R., T.; OLIVEIRA, N., F., de. (Orgs.) *Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008 b, p. 51-62.

FARIAS, A. B. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, 2006, p. 7-15.

GAGNEBIN, J. M. Benjamin. In: PECORARO, R. (Org.). *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Rio de Janeiro: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009. V. III, p. 32-56.

GAGNEBIN, J., M. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. In: GAGNEBIN, J., M. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 63-73.

GAGNEBIN, J., M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, J., M. Memória e Libertação. In: GAGNEBIN, J., M. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1edições, 2018, p. 62-80.

GAGNEBIN, J., M. O que significa elaborar o passado. In: GAGNEBIN, J., M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 97-105.

GAGNEBIN, J., M. Verdade e memória do passado. GAGNEBIN, J., M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 39-47.

GLEDHILL, J.; HITA, M., G. Atores em disputas urbanas: os espaços contenciosos do urbanismo neoliberal. *Caderno CRH*, Salvador, v. 31, n. 82, p. 9-23, Jan./Abr. 2018.

GINZBURG, C., 2012 apud VASCONCELLOS, L., C. Walter Benjamin: rastro, aura e história. *ALEA*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 249-253, 2013.

GOETHE, J., W., 1907 apud BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

FREUD, S. *O Mal-Estar na Cultura*. Tradução de Renato Zwick. – 2. ed. – Porto Alegre: L&PM, 2017.

HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Moraes, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses – 2. ed. – Petrópolis: Vozes, 1992.

HUBERMAN, D., G. *Cascas*. Trad. André Telles. São Paulo: Editora 34, 2017.

HUBERMAN, D., G. *Remontée, Remontage (Du temps)*. Quebec, Canadá, L'Étincelle, novembro, 2007.

JACOBSON, E. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

KANT, I. *Resposta à pergunta: O Que é o Esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Prússia, Königsberg, 1874. Disponível em: <https://www.airtonjo.com/download/Kant-Esclarecimento.pdf>. Acesso em: 08 out. 2019.

KOTHE, F., R. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: 1976.

KOTHE, F., R. *Walter Benjamin: sociologia*. São Paulo: Ática, 1985.

LANDA, F. E. Levinas e N. Abraham: em encadeamento a partir da Shoah. O estatuto ético do terceiro na constituição do símbolo em psicanálise. In: SILVA-SELIGMANN, M. *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. (Org.) Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 113-124.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LEVINAS, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Tradução de Ricardo Ibarlucia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002a.

LEVINAS, E. *Autrement qu'etre au au-dela de l' essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002b.

LEVINAS, E. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2018.

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto; et al. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.

LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70 Ltda, 2017.

LEVINAS, E. L'expérience juive du prisonnier. In: LEVINAS, E. *Carnets de captivité suivis de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009, p. 209-210.

LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana, 1972; LGF, 1987.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

LÖWY, M. "A contrapelo": A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). Tradução de Fabio Mascaro Querido. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 25/26, p. 20-28, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011.

LÖWY, M. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Tradução de Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, F. P. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MACHADO, F, A, P. *Imanência e História: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MATE, R. *Enciclopedia ibero-americana de filosofia: Filosofia de la historia*. Madrid: Editora Trota, 2013. p. 273.

MATE, R. Fundamentos de uma filosofia de la memoria. In: RUIZ, C., B. (Org.). *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 17-50.

MATE, R. *La razón de los vencidos*. Barcelona, 1991.

MATE, R. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2011.

NODARI, P, C. Liberdade e Proximidade em Levinas. In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (Orgs.) *Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia e Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 531-541.

NUSSBAUM, M. *Sem fins lucrativos: porque a democracia precisa das humanidades*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

OTTE, G. O narrador sem aura ou pensando a reprodutibilidade oral em Benjamin. *Revista Estudos de Literatura*, Belo Horizonte, v. 2, p. 123-136, 1994.

OTTE, G.; VOLPE, M. Um olhar constelar sobre o pensamento de Benjamin. *Fragmentos*, Florianópolis, n.18, p. 35-47, jan-jun 2000.

PELLIZZOLI, M. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, R., T.; FARIAS, A., B.; FABRI, M. (Orgs). *Alteridade e Ética*: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 259-272.

PENERAI, P.; CASTEX, J.; DEPAULE, J. C. A Paris de Haussmann: 1853-1882. In: PENERAI, P.; CASTEX, J.; DEPAULE, J. C. *Formas Urbanas*: a dissolução da quadra. Porto Alegre: Grupo A, 2013.

PLATÃO. O Banquete. In: PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 32-102.

PINHEIRO, E. P. Haussmannização ou haussmannizações? In: *Europa, França e Bahia*: difusão e adaptação de modelos urbanos (Paris, Rio e Salvador). – 2. ed. – Salvador: Edufba, 2011.

PIVATO, P. S. Responsabilidade e Justiça em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, 2001, p. 217-230.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas*: ensaios e entrevistas. Tradução de J. Guinsburg; Mareio Honorio de Godoy; Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROCHLITZ, R. *O desencantamento da arte*: a filosofia de Walter Benjamin. Tradução de Márcio Seligmann. Bauru, São Paulo: Edusc, 2003.

RODRIGUES, U.; de M. A substituição como ética em Autrement q'être ou au delà de l'essence de Emmanuel Levinas. Grajaú, MA: *Interespaço*, n1, v. 1. jan./jun. 2015, p. 100.

ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Tradução de Isidoro Reguera. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A, 2005.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Tradução de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997.

RUIZ, C., B. Emmanuel Levinas, Alteridades & Alteridades – Questão da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, R., T.; FARIAS, A., B.; FABRI, M. (Orgs.) *Alteridade e ética*: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 145-146.

RUIZ, C. M. M. B. (Org.) *Justiça e Memória*: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SAYÃO, S. C. *Levinas e o argumento do infinito*: um diálogo com Descartes. Princípios. Natal, v.18, n.30, jul./dez. 2011.

SCHOLEM, G. *Walter Benjamin*: a história de uma amizade. Tradução de Geraldo Gerson de Souza; Natan Nobert Zins; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SEBBAH, F. D. *Lévinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SELIGMANN-SILVA, M. A história do Brasil é uma história de apagamento da violência. *Goethe Institut*, 2016. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/cul/20880092.html>. Acesso em: 08 set. 2019.

SELIGMANN-SILVA, M. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. *In: SELIGMANN-SILVA, M. História, Memória, Literatura: O testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 59-89.

SELIGMANN-SILVA, M. Testemunho, políticas da memória e o caso da desmemória da ditadura brasileira. *Revista Palavra*, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http://www.sesc.com.br/wps/wcm/connect/sesc/site/palavra/ensaio/ensaios_interna/testemunho+políticas+da+memória+e+o+caso+da+desmemória+da+ditadura+brasileira. Acesso em: 08 set. 2019.

SELIGMANN-SILVA, M. Tradição de 'memoricídio' se perpetua no Brasil. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 07 dez. 2015. Disponível em: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/2015/12/politica/469953-apagamento-da-memoria-se-perpetua-no-brasil-afirma-seligmann-silva.html . Acesso em: 08 set. 2019.

SOUZA, R. T. Alteridade e Citabilidade – Benjamin e Levinas. *Perspectiva Filosófica*, São Paulo, v. X, n. 19, p. 205-213, 2003.

SOUZA, R. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Editora Educs, 2016.

SOUZA, R., T. “Ecos das vozes que emudeceram”: memória ética como memória primeira. *In: RUIZ, C. M. M. B. (Org.) Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 87-111.

SOUZA, R., T. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

SOUZA, R., T. Lévinas. *In: PECORARO, R. (Org.) Os filósofos: clássicos da filosofia III – de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2009, p. 126-146.

SOUZA, R., T. *Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas*. 2015. Disponível em: <https://emporiiodireito.com.br/leitura/justica-liberdade-e-alteridade-etica-sobre-a-questao-da-radicalidade-da-justica-desde-o-pensamento-de-e-levinas>. Acesso em: 06 jul. 2019.

SOUZA, R., T. (Outro) Texto. *In: SOUZA, R. T. Ética do escrever: Kafka, Derrida e a Literatura como crítica da violência*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 55-72.

SOUZA, R. T. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SUSIN, L., C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Vozes, 1984.

TIBURI, M. *Uma outra história da razão*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br