

O PERCURSO DA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA NA OBRA DE WALTER BENJAMIN

Leonardo Nascimento Lacerda

RESUMO

O objetivo deste artigo é percorrer as obras onde o filósofo alemão Walter Benjamin trabalha a categoria de experiência. Tal categoria, que aparece pela primeira vez no texto de mesmo nome, *Experiência*, publicação de 1913, vai se modificando até chegar, nos ensaios da década de trinta, *Experiência e pobreza* e *O narrador*, e quarenta, ano de publicação do texto de Benjamin sobre Baudelaire, a sua formulação mais acabada.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Experiência. Modernidade. *Chockerlebnis*.

LA ROUTE DE LA NOTION D'EXPERIENCE DANS LE TRAVAIL DE WALTER BENJAMIN

RESUME

L'objectif de cet article est de passer en revue les travaux dans lesquels le philosophe allemand Walter Benjamin travaille dans la catégorie de l'expérience. Cette catégorie, qui apparaît pour la première fois dans le texte du même nom, *Experience*, publiée en 1913, change jusqu'à atteindre, dans les essais des années trente, *Experience and Poverty* et *Le narrateur*, puis quarante, année de publication du texte de Benjamin, à propos de Baudelaire, sa formulation la plus élaborée.

Mots-clés: Walter Benjamin. Expérience. Modernité. *Chockerlebnis*.

1 A primeira formulação: 1913, em *Erfahrung*

Ao longo da obra de Walter Benjamin, a noção de experiência, *Erfahrung*, sofre modificações importantes e vai sendo reconfigurada, desde sua aparição, no texto intitulado *Experiência*, de 1913, até 1940, quando é escrito o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*. De 1913 a 1940, o tema da experiência

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:
lacerda.petrobras@gmail.com

aparece especialmente em cinco ensaios: *Experiência*, de 1913; *Sobre o programa da filosofia futura*, de 1918; *Experiência e pobreza*, de 1933; *O narrador*, de 1936; e, finalmente, em 1940, em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, lugar em que, a partir da crítica da obra poética de Baudelaire, Benjamin trata a noção de experiência não mais como nos ensaios anteriores, mas como vivência, *Erlebnis*, introduzindo, com a leitura de *Além do princípio do prazer*, de Freud, a noção de choque.

No artigo de 1913, publicado na revista *Der Anfang* (O começo)¹, Benjamin, então com vinte e um anos, trata da noção de experiência como acúmulo de vivências individuais que, próprias dos adultos (*Erwachsene*), a eles dá uma certa autoridade diante da juventude. Essa forma de conceber a experiência é criticada nesse pequeno texto de Benjamin, porque, em sua opinião, os adultos, invocando uma suposta autoridade, oprimem os jovens, impossibilitando-os de buscar novos limites, deixando-os viver sempre à sombra de sua figura. Mais ainda, os adultos representam a “sociedade dos mais velhos”, pais, moral, escola e a cultura moderna, ou seja, a sociedade burguesa. Benjamin considera o mundo adulto como esvaziado, desprovido da potência, própria da juventude, de criar o novo. A crítica de Benjamin é, assim, a crítica de uma cultura cristalizada, que impede o exercício da livre atividade do espírito crítico. A imagem condensada na figura do “adulto” moderno, cético, individualista e amargo, é também a expressão de uma temporalidade eminentemente vinculada à modernidade e que, por isso, já está sob o efeito da impossibilidade do diálogo, ou melhor, da comunicação entre as gerações.

A experiência adulta é uma máscara cuja expressão não se modifica, que representa desilusão, desesperança, que, por sua fixidez – constituída pelos dogmas característicos da fase adulta, supostamente testados e atestados pelo tempo –, pretende servir-se da autoridade que suas vivências lhes dão para desmobilizar o ímpeto juvenil pelo novo, como se a experiência juvenil, por ser passageira, não pudesse contribuir para emersão do novo.

Essa formulação da *Erfahrung* está ligada à atmosfera em que Benjamin está inserido em sua juventude: o filósofo pertencia ao grupo de jovens

¹Benjamin começa a publicar na Revista *Der Anfang*, dirigida pelo Movimento da Juventude e sob a tutela de Gustav Wynecken, em 1910, sob o pseudônimo de Ardor. Cf. MURICY, 2009, 37. Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

berlinenses *Berliner freie Studentschaft*, por ele presidido em 1914, que buscava protagonizar uma mudança radical na cultura alemã. Esses jovens viam o acúmulo da experiência adulta como um fator negativo, privativo, ligado às exigências autoritárias que, sem sentido, constroem o ímpeto juvenil às experiências e que os impossibilitam de, através de suas próprias escolhas, de seus próprios equívocos, ampliar o horizonte empírico de suas existências. Benjamin atribui à experiência adulta uma ausência de sentido e vê o adulto como um mascarado, comparando-o à figura do filisteu², “sério e sombrio”.

O renascimento da cultura alemã deveria ser protagonizado pela juventude esclarecida, não mais sujeita a constrangimentos e assujeitamentos pelos adultos. Os jovens berlinenses propunham uma ampla reforma pedagógica e criam que a via decisiva para a radical transformação da cultura alemã era uma profunda mudança na mentalidade da juventude.

Sobre os adultos, Benjamin escreve:

Sim! Na verdade, o absurdo e a brutalidade da vida é a única coisa que experimentaram. Alguma vez nos encorajaram a algo grande, novo ou virado para o futuro? Oh, não! Pois isto não se pode experimentar. Todo o sentido – a verdade, o bem, a beleza – é baseado dentro de si. O que, então, a experiência significa? E aqui está o segredo: uma vez que ele jamais levantou seus olhos ao grande e ao cheio de sentido, o filisteu tomou a experiência como seu evangelho. Ele se tornou para ele uma mensagem sobre a banalidade da vida. (...) que a vida é sem sentido ou confortável para o filisteu? Porque ele sabe o que é a experiência e nada mais.³(BENJAMIN, 2002, 4, tradução nossa)

O modo como Benjamin concebe a *Erfahrung* nesse pequeno e panfletário⁴ texto juvenil vai se modificando ao longo do amadurecimento de sua

² “Na sua acepção primitiva, dada por Lutero, filisteu era o inimigo da fé verdadeira. Com Goethe – e este foi o sentido que se popularizou entre os estudantes –, filisteu era o indivíduo adulto, de mentalidade estreita, o burguês utilitarista.” (MURICY, 2009, 45).

³ Texto da edição traduzida: “Yes, that is their experience, this one thing, never anything different. The meaninglessness of life. Its Brutality. Have they ever encouraged us to anything great or new or forward-looking? Oh, no precisely because these are things one cannot experience. All meaning – the true, the good, the beautiful – is grounded within itself. What then, does experience signify? And herein lies the secret: because he never raises his eyes to the great and meaningful, the philistine has taken experience as his gospel. It has become for him a message about life’s commonness. But he has never grasped that there exists something other than experience, that there are values – inexperienceable -which we serve. Why is life without meaning or solace for the philistine: Because he knows experience and nothing else” cf. *Walter Benjamin: Selected Writings*, Volume I: 1913-1926, Eiland, Howard.

⁴ Apesar do tom panfletário do texto, é importante destacar que as preocupações de Benjamin gravitam, já em sua juventude, mais em torno de uma crítica da cultura do que de movimentos políticos. Mais do que isto, ele rejeita esses movimentos por considerá-los ideologias burguesas do progresso.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

obra, como veremos a seguir, na pequena análise dos outros textos onde aborda o tema, antes de chegarmos ao objetivo deste artigo, o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* em que, finalmente, ele apresenta seu conceito de choque.

2 A noção de *Erfahrung* a partir da crítica a Kant

A leitura de Kant parece ter sido decisiva na formação de Benjamin, a ponto de fazê-lo buscar, na obra do filósofo, a inspiração para realização de seu trabalho de doutorado, projeto rapidamente por ele abandonado depois de perceber que não encontraria, na obra de Kant, as possibilidades de desdobrar os temas que lhe pareciam fundamentais para elaboração de sua filosofia. Em 22 de outubro de 1917, em carta endereçada a Scholem, historiador, filólogo e teólogo alemão de origem judaica, Benjamin escreve:

Sem dispor até o presente da menor prova, acredito muito firmemente que não se trata de maneira nenhuma – no espírito da filosofia e logo da doutrina da qual surge, se é que ela não a constitui – de solapar ou inverter o sistema kantiano, é preciso, ao contrário, afirmá-lo na sua solidez granítica e lhe dar uma extensão universal. (BENJAMIN Apud MURICY, 67)

Em 1918, no texto *Sobre o programa da filosofia futura*, publicado postumamente⁵, a temática é o caráter da experiência e do conhecimento contido na primeira crítica de Kant, *Crítica da razão pura*, de 1781. Benjamin, influenciado pela escola neo-kantiana de Marburg, pelo neo-kantiano Heinrich Rickert e, especialmente, pela obra *A teoria da experiência de Kant*, do kantiano Hermann Cohen, além, obviamente, da obra do próprio Kant, defende a tese de que a concepção kantiana de experiência presente na primeira *Crítica* é limitada. Em sua busca pela fundação de um sistema – o que, aliás, interessa a Benjamin – que respondesse às exigências científicas da época, Kant, como também outros filósofos, retira a experiência mais ordinária das suas elaborações teóricas, buscando estabelecer, como caminho do conhecimento, um método que possuísse um estatuto científico. Na obra de Kant – para quem as condições de possibilidade do conhecimento são as “formas *a priori* da intuição”, espaço e tempo, e os “conceitos puros” ou “categorias do entendimento” –, Benjamin vê

⁵ Segundo as correspondências da época, Benjamin não pretendia publicar o ensaio *Sobre o programa da filosofia futura*, produto das conversas entre o filósofo e seu amigo Gershom Scholem.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

limitações e entende que ela não dá conta do amplo espectro de experiências que extrapolam a esfera matemático-cientificista que Kant pretendia fundar como base para estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento com o rigor exigido pela ciência moderna. Benjamin percebe em Kant um grande abismo na relação entre filosofia e história e também no que concerne à religião; diante desse abismo, pretende fundar um conceito superior de experiência. Para ele, a tentativa de estabelecer os fundamentos epistemológicos que dessem conta desse vasto espectro de experiências que fogem ao objetivismo matemático é frustrada, inclusive pela própria condição histórica de Kant.⁶

Para Benjamin, o enfoque dado por Kant às questões éticas sob uma orientação fundamentalmente matemático-cientificista, de caráter universal, a-histórico, impede que o filósofo prussiano sirva como ponto de partida para se pensar a partir de um princípio que, já nessa época, orientava a produção teórica de Benjamin, a saber: a historicidade da filosofia.

Em outra correspondência, também enviada a Scholem em 23 de dezembro de 1917, Benjamin escreve:

No que concerne à filosofia da história de Kant, a leitura de dois dos principais textos que elas tratam especificamente (ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita – ideia de uma paz perpétua) decepcionou minhas esperanças muito vivas. Isto é muito desagradável, sobretudo por causa de meus projetos para o tema do doutorado; mas não encontro nada nestes trabalhos de Kant que os ligue aos textos que nos interessam mais em matéria de filosofia da história e eu afasto tudo que se limitaria a um simples julgamento crítico. Em Kant trata-se menos da história que de certas constelações históricas que apresentam um interesse ético. Mesmo a vertente ética da história, como objeto de uma atenção específica, está insuficientemente estabelecida e o postulado proposto é de tomar de empréstimo às ciências da natureza métodos e modos de observação (introdução de ideia de uma história). Acho as reflexões de Kant totalmente inaptas para fornecer o ponto de partida ou para, por si mesmas, constituir um objeto próprio de estudo (BENJAMIN Apud MURICY, 2009, 71-72.)

Benjamin considera que a concepção kantiana de experiência é definida em torno da relação sujeito-objeto. Portanto, em Kant, não há experiência em

⁶Pode-se dizer que se Benjamin elege Kant e sua *Crítica da razão pura* como objeto de crítica é porque a obra kantiana ganhara uma importância singular entre os círculos que ele frequentava. Mas não seria exagero pensar que a crítica direcionada a Kant pode ser endereçada a muitos filósofos modernos, pois o caminho da filosofia e da ciência modernas aponta para o experimento e não para experiência como meio de autorização de um conhecimento que decididamente se desvincula da história.

sentido extenso, como experiência cotidiana, mas experiência como experimento. A filosofia kantiana seria devedora das ciências naturais e estaria presa às exigências da matemática e das ciências naturais, que fazem, não da experiência cotidiana, mas do experimento científico, o lugar controlado, previsível e necessário para produção dos dados preconizados para o desenvolvimento da técnica da produção industrial capitalista. Por isto, a filosofia kantiana seria incapaz de servir a uma filosofia da história que, com pretensões críticas, estaria a serviço da vida, saindo da oposição científicista que, submetida à técnica, reduz a relação entre o homem e mundo a critérios mensuráveis e dedutíveis. A intenção de Benjamin, nesse momento, é elaborar uma noção de experiência que extrapole o binômio sujeito-objeto e supere os limites opressivos impostos pela técnica e pelo método científico, critério de validação do experimento.

Benjamin considera que

a tarefa da futura teoria do conhecimento é a de achar, para o conhecimento, uma esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e de objeto; dito de outra maneira, de descobrir a esfera autônoma e originária do conhecimento na qual esse conceito não define mais, de maneira alguma, a relação entre duas entidades metafísicas.(BENJAMIN, 2000, 187, tradução nossa)⁷

A experiência a que ele se refere em 1918, no texto *Sobre o programa da filosofia futura*, com a expressão “experiência que virá”, é de outra ordem: trata-se de tentar superar o subjetivismo transcendental kantiano comprometido com as aspirações da ciência moderna. A filosofia de Kant, do modo como era lida pelos neokantianos, sobretudo por Hermann Cohen, ex-professor de Benjamin e de Scholem, reduz o mundo das experiências ao dos experimentos de caráter científico, atestados pelos novos métodos de verificabilidade inaugurados pela ciência moderna. Na filosofia kantiana não há lugar para pensar a história, a religião, o cotidiano ou a linguagem: a filosofia kantiana não possibilita a reflexão sobre a experiência no seu sentido mais cotidiano, pois sua obra é

⁷ Texto da edição traduzida: “La tâche de la future théorie de la connaissance est trouver pour la connaissance une sphère de totale neutralité par rapport aux concepts de sujet et d’objet; autrement dit, de découvrir la sphère autonome et originaire de la connaissance où ce concept ne définit plus d’aucune manière la relation entre deux entités métaphysiques” .

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

eminentemente marcada pelas pretensões científicas de seu tempo. Diz Benjamin (2000, 184):

As insuficiências relativas à experiência e à metafísica aparecem, no interior mesmo da teoria do conhecimento, como os elementos de uma metafísica especulativa (ou seja, que se tornou rudimentar). Os mais importantes desses elementos são, em primeiro lugar, a incapacidade de Kant, a despeito de todas as suas tentativas, de ultrapassar definitivamente uma concepção que faça do conhecimento uma relação entre sujeitos e os objetos quaisquer; em segundo lugar, seu esforço, igualmente insuficiente, de pôr em questão a relação do conhecimento e da experiência com a consciência empírica do homem. Esses dois problemas são estreitamente ligados, e, mesmo que Kant e os neokantianos tenham em certa medida ultrapassado a natureza do objeto da coisa em si como causa de sensações, resta ainda eliminar a natureza subjetiva da consciência cognoscente. (BENJAMIN, 2000, 184, tradução nossa)⁸

Agamben, em uma passagem de seu texto *Infância e história*, nos auxilia na compreensão do que estava em jogo nesse novo cenário de pretensões científicas a serviço da técnica e, inclusive, da inevitável separação entre conhecimento e um dos modos da experiência. Escreve Agamben:

Em sua busca pela certeza, a ciência moderna abole esta separação e faz da experiência o lugar – o <<método>>, isto é, o caminho – do conhecimento. Mas para fazer isso, deve proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da inteligência, desapropriando-a primeiramente dos sujeitos e colocando em seu lugar um único novo sujeito. Pois a grande revolução da ciência moderna não constitui tanto em uma alegação da experiência contra a autoridade (do *argumentum ex re* contra o *argumentum ex verbo*, que são na realidade, inconciliáveis) quanto em referir o conhecimento e a experiência a um sujeito único, que nada mais é que a sua coincidência em um ponto arquimediano abstrato: o *ego cogito* cartesiano, a consciência. (AGAMBEN, 2005, 28)

É importante notar que, em 1916, dois anos antes da publicação de *Sobre o programa da filosofia futura*, Benjamin já havia escrito o texto *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana*⁹ e que a saída por ele proposta

⁸Nossa tradução. Texto da edição traduzida: : Les insuffisances relativement à l'expérience et à la métaphysique apparaissent, à l'intérieur même de la théorie de la connaissance, comme les éléments d'une métaphysique spéculative (c'est-à-dire devenue rudimentaire). Les plus importants de ces éléments sont, premièrement, l'incapacité de Kant, malgré toutes ses tentatives, à surmonter déficence une relation entre sujs et des objets quelconques, ou entre un sujet quel conque et un objet quelconque; deuxièmement, sont effort tout aussi insuffisant pour remettre em question la relation de la connaissance et de l'expérience avec la conscience empirique de l'homme. Ces deux problème sont étroitement liés, et, même si Kant et les néo-kantienes ont dans une certaine mesure dépassé la nature d'objet de la chose em soi comme cause de sensations, il reste toujours à éliminer la nature subjective de la conscience connaissant".

⁹ BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, Escritos sobre mito linguagem*. Tradução LAGES, Susana Kampff. São Paulo: Editora 34, 2009.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

aos problemas encontrados na obra de Kant apontavam para sua concepção de linguagem. Para Benjamin – que concebe a linguagem como elemento estruturante tanto do conhecimento como da experiência –, Kant desconsiderou a dimensão essencial de toda experiência, a dimensão linguística. Apesar da influência de Kant, já no texto de 1916, não são, como escrito na *Crítica da razão pura*, as categorias do entendimento as condições de possibilidade da experiência, mas a linguagem.¹⁰ Benjamin está, então, ciente da urgência de fazer uma reflexão sobre a linguagem e postula que, na articulação entre linguagem e experiência, abre-se o caminho em que se expressa a dimensão histórica da existência humana.

Nesse momento de sua produção filosófica, Benjamin pretende superar a “crítica kantiana”, de bases matemático-mecânicas, presas na relação sujeito-objeto e de caráter a-histórico, partindo de uma concepção de linguagem que possibilite pensar a experiência fora dos limites científicos. Nos próximos parágrafos, mostraremos a noção de *Erfahrung* presente em outros ensaios benjaminianos.

3 A noção de *Erfahrung* no ensaio “Experiência e pobreza”

Em 1933, quinze anos depois de ter escrito o ensaio *Sobre o programa da filosofia futura*, Benjamin retoma suas reflexões sobre o tema da experiência. No ensaio *Experiência e pobreza*, há uma reconfiguração da noção de *Erfahrung*. Se nos ensaios anteriores pode-se perceber um otimismo em relação ao que chamara de experiência -- primeiro, no escrito de 1913, que apostara em novos modos de os jovens afirmarem a vida, desvinculando-se do jugo da figura do adulto, que possui a experiência como máscara e chancela sua autoridade sem fundamento; segundo, na revisão da filosofia kantiana, em 1918 --, agora, a experiência é vista como uma impossibilidade. Nesse pequeno ensaio, o termo experiência refere-se a um tipo de saber que é transmitido entre gerações, um

¹⁰ Essa é uma versão bastante resumida do problema kantiano da experiência tal como é concebido por Benjamin. Nosso objetivo não é trabalhar essa questão, mas fazer um percurso breve pelas obras onde Benjamin trata do tema da experiência para entendermos o contexto do aparecimento da noção de vivência, *Erlebnis*, importante para nosso trabalho.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

saber acumulado que, através de estórias, fábulas, parábolas ou provérbios, é entregue ao outro através daquele que o narra. Benjamin constata que, na modernidade, esse tipo de experiência parece se inviabilizar, o que é resultado da nova dinâmica social inaugurada pelo capitalismo que dispensa as formas de conhecimento tradicionais substituindo-as por novos conhecimentos produzidos pelo avanço técnico-científico.

O ensaio inicia com a seguinte parábola:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. (BENJAMIN, 1994, 123)

Seguindo, Benjamin questiona:

Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 1994, 124)

A resposta às perguntas é que esses conhecimentos, que faziam parte da história dos homens e eram transmitidos naturalmente entre as gerações, se perdem com a modernidade. O homem moderno, submetido à técnica e, sobretudo, transformado pelas guerras, é incapaz de dar continuidade aos modos de transmissão que o vinculavam à tradição. Para Benjamin, a Primeira Guerra e suas consequências, a saber, a “experiência do corpo pela fome”, a “experiência econômica pela inflação”, a “experiência moral pelos governantes” foram os golpes finais que inviabilizaram, definitivamente, as “experiências transmissíveis de boca em boca” (BENJAMIN, 1994, 124). Os soldados voltavam silenciados, incapazes de narrar os acontecimentos da guerra. A guerra de trincheiras, dotada de um enorme aparato técnico -- diferentemente das guerras do passado --, com suas terríveis consequências sociais, aniquilou a experiência

e a reduziu a uma miséria. A herança dos campos de batalha não é narrável, comunicável; por sua inevitável potência traumática, não pode ser incorporada à vida como uma *Erfahrung* e é, então, silenciada. A herança da guerra de trincheiras é a fome, a miséria, a inflação, o horror, a destruição das cidades e, finalmente, o silêncio. Silêncio que é, para Benjamin, uma das expressões mais eminentes da impotência de comunicar, do esvaziamento que acomete o homem moderno inserido em um mundo onde o desenvolvimento da técnica, aplicada aos objetivos econômicos e políticos do capitalismo, culminou na primeira grande guerra; silêncio que revela a ruptura do elo com o passado na ausência de experiências comunicáveis.

Mas Benjamin aponta, também nesse texto, para uma saída:

qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sornateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.

Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. (BENJAMIN, 1994, 124)

Para Benjamin, é fundamental que o homem assuma a sua condição de desamparo. A partir do reconhecimento desta necessidade, propõe a noção de “barbárie positiva”, ou seja, sugere que, diante da condição na qual se encontra, o homem moderno assuma sua pobreza de experiência, coloque-se em uma nova condição de bárbaro e, partindo do nada, construa novos fundamentos que permitam experiências que possam novamente ser incorporadas à vida. Para ele, o problema do homem moderno não é só a sua pobreza de experiência, mas também a sua incapacidade de assumir essa condição. Assumir essa condição é abrir o horizonte para a fundamentação de novas experiências que superem, minimamente, os efeitos nocivos que o crescente avanço da técnica traz para a vida do homem. Livrar-se do “homem tradicional, solene, nobre, adornado com as oferendas do passado” e fazer emergir o “contemporâneo nu, deitado como

um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época”, essa é uma das tarefas de sua filosofia. O que chama de “conceito novo e positivo de barbárie” supõe uma ruptura com o passado cultural e “uma desilusão radical com o século”¹¹ presente e, ao mesmo tempo, uma fidelidade total a ele como condição essencial para, a partir da precária atualidade, se construir o novo. (BENJAMIN, 1994, 125)

4 A noção de *Erfahrung* em “O narrador”

Em 1936, Benjamin publica o ensaio *O narrador; considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. Este ensaio é fruto da encomenda de seu amigo Fritz Lieb, coeditor da revista suíça *Orient und Occident* (STEINER, 2010, 128), de um artigo sobre o escritor russo. Mais uma vez, Benjamin disserta sobre o tema da experiência. No entanto, se em “Experiência e pobreza”, pensara na figura do bárbaro que, assumindo sua pobreza, deveria, partir do nada e criar os fundamentos para a constituição de um sólido edifício que permitisse a elaboração de experiências que pudessem ser incorporadas à vida, em 1936 -- considerando os textos de Leskov como aqueles que ainda preservam um certo conteúdo com potencial narrativo --, defende a importância de se construírem novos modos de narrar que possibilitem, não uma reedição da experiência narrativa nos moldes arcaicos, mas que, inseridos em seu tempo, suportem experiências comunicáveis.

Benjamin constata que “a arte de narrar está em vias de extinção”. (BENJAMIN, 1994, 213) Para ele, o gesto de narrar está no campo da arte e, por isto mesmo, a narrativa está, como o vasto campo da arte, submetida às mudanças produzidas na modernidade. Aprofundando a reflexão presente no ensaio “Experiência e pobreza”, de 1933, Benjamin faz referência a duas figuras, dois grupos ou tipos arcaicos de contadores de histórias “que se interpenetram de múltiplas maneiras”: o narrador (*Erähler*) sedentário, fixado em sua comunidade, em seu vilarejo, e o narrador viajante, estrangeiro.

Essas duas figuras combinadas, que no ato de narrar suas estórias transmitem saberes geracionais, formam o que Benjamin nomeia “extensão real do reino narrativo”. (BENJAMIN, 1994, 215) Esses narradores inseriam em suas histórias ensinamentos morais ou práticos de enorme importância para os que os ouviam, isto é, para o filósofo, a narrativa tinha sempre uma dimensão utilitária. A capacidade de transmitir uma informação potencialmente útil através de uma história, sobretudo em sua forma mais elaborada, o conselho, é um importante atributo de um narrador tradicional. Além disto, o contador de histórias, como no caso de Leskov, pode até ter seus contos publicados em um livro, mas não se vincula, de modo essencial, ao objeto livro: a matéria de sua obra é comunicada oralmente.

Citemos Benjamin:

O senso prático é uma das características de muitos narradores natos. Mais persistente que em Leskov, pode-se reconhecer esse atributo num Gotthelf, que dava conselhos de agronomia a seus camponeses; num Nodier, que se preocupava com os perigos da iluminação a gás; e num Hebel, que transmitiu a seus leitores pequenas informações científicas em seu *Schatzkästlein* (caixinha de tesouros). Tudo isso aponta para o parentesco entre o senso prático e a natureza da verdadeira narrativa. Ela traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral ou numa sugestão prática ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se “dar conselhos” soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo sua comunicabilidade. (BENJAMIN, 1994, 216)

Benjamin aponta, como primeiro indício do declínio da narrativa, o surgimento do romance moderno. Não que considere o romance um fenômeno moderno -- os romances, segundo ele, remontam à Antiguidade --, mas a profusão do romance na modernidade é sintomática. Ao contrário do narrador, o escritor de romance, que encerra sua narrativa necessariamente em um livro, faz da sua escrita uma descrição solitária, sem potência para o aconselhamento ou uso prático da sua história pelo leitor, também solitário na sua leitura. “O romance (...)”, escreve Benjamin, “não pode dar um único passo além daquele limite em que, escrevendo na parte inferior da página a palavra *fim*, convida o leitor a refletir sobre o sentido da vida”. (BENJAMIN, 1994, 230)

É importante notar que se Benjamin localiza no período moderno o que poderíamos chamar de obsolescência da figura do narrador, é porque, nesse período, as mudanças produzidas pela emergência do capitalismo como modo hegemônico de produção se consolidam.

Como explica Michael Löwy: “Ele é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo” (LOWY, 2005, 14). No entanto, a “ameaça” à narrativa que Benjamin atribui à profusão do romance na modernidade não se compara a um outro modo de comunicação que o filósofo chama, neste ensaio, de *informação*, que nada mais é do que as notícias veiculadas pela imprensa:

verificamos que com a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – destacou-se uma forma de comunicação que, por mais antigas que fossem suas origens, nunca havia influenciado decisivamente a forma épica. Agora ela exerce essa influência. Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora que ele, e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação. (BENJAMIN, 1994, 218)

A “verificabilidade imediata” (BENJAMIN, 1994, 219) que a informação carrega, impossibilitando o recurso ao miraculoso, ao fantástico, como era próprio das narrativas arcaicas, torna a notícia incompatível com o espírito da narração. “Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação tem uma participação decisiva nesse declínio” (BENJAMIN, 1994, 219), diz Benjamin, porque ela, por sua natureza, inviabiliza a possibilidade de uma experiência que é privilégio da narrativa tradicional. Diariamente, recebemos notícias de toda ordem, mas tais notícias são incapazes de realizar os efeitos da narrativa:

A cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão para tal é que todos os fatos já nos chegam impregnados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece é favorável à narrativa, e quase tudo beneficia a informação. Metade da arte narrativa está em, ao comunicar uma história, evitar explicações. (BENJAMIN, 1994, 219)

A narrativa, com potencial para permitir uma experiência comunicável, pode explicar, mas não é essencial que explique; já a notícia jornalística é

essencialmente explicativa. A experiência da leitura se esgota no ato mesmo de ler, pois a efemeridade é sua qualidade essencial. Na essência da narrativa está sua atemporalidade ou ainda uma temporalidade que se inscreve em gerações. O narrador, como veículo ou meio de transmissão de uma história, performa e atualiza o que começou nas gerações que o antecederam. A experiência é transmitida, não pelo contador de histórias, mas através da história que narra, pelo conteúdo da narrativa.

5 *Erfahrung* e sua articulação com a noção de *Erlebnis* em *Sobre alguns temas em Baudelaire*

Como vimos, o tema da experiência está presente na obra de Benjamin desde seus primeiros escritos. No entanto, tal noção vai se reformulando até chegar, nos textos dos anos 1930 -- *Experiência e pobreza* e *O narrador* -- e, sobretudo, em “Sobre alguns temas em Baudelaire”, de 1940, à sua forma mais acabada, vinculada, necessariamente, à crítica da modernidade. A grande novidade é que no texto de 1940, o termo *Erfahrung* é associado a *Erlebnis*, vivência, que, traduzindo uma modalidade de experiência completamente distinta, é vista como fenômeno próprio da modernidade.

O ensaio sobre *As flores do mal*¹², de Baudelaire, é um momento singular no tratamento da questão da experiência, porque é nele que Benjamin introduz o termo *Erlebnis*, que leva a crítica da modernidade, sobretudo no que tange ao terreno da estética a um outro patamar. A pergunta a que Benjamin tenta responder é a seguinte: “de que modo a poesia lírica poderia estar fundamentada em uma experiência, para a qual o choque se tornou norma?” (BENJAMIN, 1989, 110) Sua ambição é pensar o sucesso da obra baudelaireana como uma obra equacionada às condições de receptividade modernas.

Nas palavras de Katia Muricy:

A tarefa poética a que se propõe Baudelaire é a de articular as vivências desgarradas da modernidade em uma autêntica experiência.

¹² Obra do poeta francês Charles Baudelaire, é objeto da crítica de Benjamin em uma série de ensaios por ele escritos.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

Para isto, irá construir uma estratégia poética muito precisa em *As flores do mal*. Os temas aí não serão mais os da lírica tradicional: seus poemas demonstram como Baudelaire tinha plena consciência das profundas transformações da produção artística que iriam determinar a decadência da poesia lírica. Baudelaire não ignorava a realidade do mercado. (...) *As flores do mal* é a sua resposta à manifestação da arte como mercadoria e do público como massa. (MURICY, 2009,208)

Para Benjamin, Baudelaire estava ciente do público ao qual endereçava suas poesias:

Baudelaire teve em mira leitores que se veem em dificuldade ante a poesia lírica. O poema introdutório de *As flores do mal* se dirige a esses leitores. Com sua força de vontade e, conseqüentemente com seu poder de concentração, não se vai longe. (...) O leitor, para quem se havia preparado, ser-lhe-ia oferecido pelo período seguinte. Que seja assim, que em outras palavras, as condições de receptividade da poesia lírica se tenham tornado mais desfavoráveis, é demonstrado por três fatos, entre outros. Primeiro porque o lírico deixou de ser considerado poeta em si. Não é mais “o aedo”, como Lamartine ainda fora; adotou um gênero; (Veriane nos dá um exemplo concreto dessa especialização; Rimbaud, já exotérico, mantém o público, *ex officio*, afastado de sua obra). Segundo, depois de Baudelaire, nunca mais houve um êxito em massa da poesia lírica. (A lírica de Victor Hugo encontrou ainda forte ressonância, por ocasião de sua publicação. Na Alemanha é o *Buch der Lieder* que estabelece a linha divisória). Uma terceira circunstância decorrente das duas primeiras: o público se tornava mais esquivo em relação à poesia lírica que lhe fora transmitida do passado. O período em questão pode ser fixado a partir do meio do século dezenove. Nesta mesma época se propagou, sem cessar, a fama de *As Flores do Mal*. O livro, que contara com leitores sem mínima inclinação e que, inicialmente, encontrara bem poucos propensos a compreendê-lo, transformou-se, no decorrer das décadas, em um clássico, e foi também um dos mais editados. (BENJAMIN, 1989, 103-104)

Na passagem acima, Benjamin chama atenção para as mudanças das condições de receptividade da época moderna. Para ele, “só excepcionalmente” a poesia lírica “mantém contato com a experiência do leitor” (BENJAMIN, 1989, 103-104). Essas mudanças das condições de receptividade da poesia Benjamin atribui a uma modificação na estrutura da experiência, o que significa dizer, resumidamente, que os leitores tinham, cada vez menos interesse pelas produções que os remetiam a um passado cultural que viam esvaziado; para esses mesmos leitores, não fazia sentido o remetimento de qualquer ordem ao passado; a leitura tornara-se um ato de “prazer dos sentidos” e Baudelaire tinha se dado conta dessas novas condições de recepção próprias de seu tempo.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

Benjamin recorre às obras de Bergson e de Proust e posteriormente a um texto de Freud, para refletir sobre o que chama de “mudança das condições de receptividade”.

A obra de Henri Bergson¹³ citada por Benjamin é *Matière et mémoire* (*Matéria e memória*), de 1896. A leitura que Benjamin faz de Bergson é negativa: para ele, nesse texto, com uma orientação notadamente cientificista, Bergson define o caráter da experiência na duração (*durée*). Além disto, também se orienta pela biologia e, portanto, descarta a dimensão histórica da experiência. Nas palavras de Benjamin: “Bergson não tem, por certo, qualquer intenção de especificar historicamente a memória. Ao contrário, rejeita qualquer determinação histórica da experiência da qual se originou sua própria filosofia, ou melhor, contra a qual ela foi remetida” (BENJAMIN, 1989, 105.) Essa limitação da obra de Bergson leva Benjamin à obra de Proust onde se encontra uma nova concepção de memória que Benjamin incorpora à sua reflexão sobre a obra de Baudelaire.

A partir da obra proustiana *Em busca do tempo perdido* (PROUST, 1948), Benjamin privilegia as noções de *mémoire involontaire* e *mémoire volontaire*. Sobre Proust, comenta:

As primeiras páginas de sua grande obra se incumbem de esclarecer esta relação. Nas reflexões que introduzem o termo, Proust fala de forma precária como se apresentou em sua lembrança, durante muitos anos, a cidade de Combray, onde, afinal, havia transcorrido uma parte de sua infância. Até aquela tarde, em que o sabor da *Madeline* (espécie de bolo pequeno), o houvesse transportado de volta aos velhos tempos – sabor que se reportará, então, frequentemente --, Proust estaria limitado àquilo que lhe proporcionava uma memória sujeita aos apelos da atenção. Esta seria a *mémoire volontaire*, a memória voluntária; e as informações sobre o passado, por ela transmitidas, não guardam nenhum traço dele. (BENJAMIN, 1989, 106)

Para Benjamin, a lembrança, causada pelo mergulho da *madaleine* no chá, evidencia uma experiência de outra ordem. Proust relaciona tal lembrança à *memória involuntária*, uma memória que, por não estar tutelada pelo intelecto, está submersa no inconsciente (*Gedächtnis*) e só vem à consciência ao acaso. A noção, presente na obra proustiana, de *mémoire involontaire* faz referência a

¹³ Henri Bergson (1859-1941) foi um filósofo francês. Nasceu em Paris, a 18 de outubro de 1859 e morreu na mesma cidade, em 4 de janeiro de 1941.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

uma dimensão da memória que quase se aproxima na noção de *inconsciente* da obra freudiana, pois se trata de uma lembrança que, por estar adormecida, só pode ser rememorada casualmente. Como fica claro na passagem, onde Proust cita a *madeleine*, cujo sabor traz ao autor lembranças perdidas na memória, inatingíveis por qualquer esforço consciente de acessá-las, e que só nessas condições, muito específicas e contingentes, podem emergir à consciência.

A noção proustiana de *memória involuntária* remete, então, a uma modalidade de experiência diferente daquela que Benjamin trabalhou nos ensaios “O narrador” e “Experiência e pobreza”, uma experiência não mais vinculada à tradição acumulada e comunicável pelas narrativas tradicionais das sociedades mais arcaicas, mas a experiência singular, do próprio escritor:

Os sete volumes da obra de Proust nos dão ideia das medidas necessárias à restauração da figura do narrador para atualidade. Proust empreendeu a missão com extraordinária coerência, deparando-se, desde o início, com uma tarefa elementar: fazer a narração da sua própria infância (...). No contexto dessas reflexões forja o termo *mémoire involontaire*. Esse conceito traz as marcas da situação em que foi criado e pertence ao inventário do indivíduo multifariamente isolado. Onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. (BENJAMIN, 1989, 107)

Segundo Benjamin, em Proust, nosso passado encontra-se “em um material qualquer, fora do âmbito da inteligência e de seu campo de ação. Em qual objeto, não sabemos. E é questão de sorte se nos depararmos com ele antes de morreremos ou se jamais o encontramos” (PROUST, Apud BENJAMIN, 1989, p.106). Esse passado possui um estatuto diferente do passado histórico acumulado pela tradição, pois se refere, como dissemos antes, às experiências, no sentido de *Erfahrung*, da vida de Proust, às imagens acumuladas em sua memória inconsciente; não quaisquer experiências, como podemos notar, mas aquelas rememoradas pelo ato de mergulhar o pequeno bolo, a *madeleine*, no chá. Essa emergência casual das imagens do passado na memória – imagens que Benjamin chama de *aura* (BENJAMIN, 1989, 137) --constitui a rememoração (*Eingedenken*). É nessa modalidade de experiência que ele encontra a saída para superação da experiência produzida pelo *choque*. Superação possível pelo

trabalho do crítico bárbaro, já citado em *Experiência e pobreza*, que, ciente da impossibilidade histórica de reeditar, repetir, nos mesmos modelos, uma relação com a arte anterior à modernidade, faz do esvaziamento estrutural a condição mesma da produção de uma outra experiência, menos insignificante que a vivência do choque.

A leitura da obra de Proust leva Benjamin a Freud, mais precisamente ao ensaio *Além do princípio do prazer*, de 1921. Benjamin parece fazer coincidir a noção de *memória involuntária*, de Proust, com o inconsciente freudiano. A partir da leitura desse texto de Freud, desenvolve melhor sua noção de choque.

Benjamin parte da afirmação de Freud de que “a *consciência surge em vez de um traço de memória*”(FREUD, 1996, 36)¹⁴, o que significa que, para Freud, tornar-se consciente e fazer parte da memória--que, neste caso, se refere ao inconsciente-- são incompatíveis no que ele chama de “sistema psíquico”:

A consciência não é o único caráter distintivo que atribuímos aos processos desse sistema. Com base em impressões derivadas de nossa experiência psicanalítica, supomos que todos os processos excitatórios que ocorrem nos *outros* sistemas deixam atrás de si traços permanentes, os quais formam os fundamentos da memória. Tais traços de memória, então, nada têm a ver com o fato de se tornarem conscientes; na verdade, com frequência são mais poderosos e permanentes quando o processo que os deixou atrás de si foi um processo que nunca penetrou na consciência. Achamos difícil acreditar, contudo, que traços permanentes de excitação como esses sejam também deixados no sistema *Pcpt.-Cs.*(...) Embora essa consideração de modo algum seja conclusiva, leva-nos não obstante a suspeitar de que tornar-se consciente e deixar atrás de si um traço de memória, são processos incompatíveis um com o outro dentro de um só e mesmo sistema. (FREUD, 1996, 35)

Para Freud, o aparelho psíquico se serve do sistema que ele denomina *Pcpt.-Csou*, simplesmente, sistema percepção-consciência, contra estímulos externos na tentativa de evitar do trauma psíquico. O consciente desperto é, então, um lugar de amortecimento das excitações traumáticas e o trauma ocorre justamente quando essa proteção é vencida por algum estímulo que ultrapassa essa barreira protetora. Nas palavras de Freud: “Podemos, acredito, atrever-nos experimentalmente a considerar a neurose traumática comum como

¹⁴ Na edição por nós usada do ensaio de Benjamin, a tradução é a seguinte: “o consciente surge no lugar de uma impressão mnemônica”. Adotamos a tradução da edição *standart* brasileira da obra de Freud. Cf. BENJAMIN, 1989, 108.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

consequência de uma grande ruptura que foi causada no escudo protetor contra os estímulos” (FREUD, 1996, 35). Ou seja, o trauma, elemento, para Freud, fundamental da neurose, se instaura a partir de uma certa ineficiência dos mecanismos protetores do aparelho psíquico diante de um estímulo que, por ele, não consegue ser aparado.

Benjamin reflete sobre a diferença entre choque e choque traumático, sendo este último, como dissemos antes, o que ultrapassa a barreira protetora da consciência, produzindo um traço permanente no aparelho psíquico. O choque seria o conjunto de estímulos excitatórios na consciência que não provoca uma modificação permanente no aparelho psíquico, a instalação de um trauma inconsciente. É essa segunda noção de choque que Benjamin toma emprestada do texto freudiano para a criação de uma teoria da recepção bastante original.

Como esclarece Katia Muricy:

Benjamin constrói a sua interpretação: sendo as impressões mnêmicas tanto mais fortes quanto menos conscientes, pode-se inferir que o funcionamento do aparelho psíquico se serve do sistema perceptivo consciente como de um protetor contra as excitações externas. Este dispositivo de defesa funcionaria como um bloqueio para o excesso de excitações: o estímulo que ultrapassasse transformar-se-ia em choque traumático. Assim, quanto maior a possibilidade de choques, mais alerta estará a consciência, o que significa também que armazenará uma menor quantidade de traços mnêmicos. (MURICY, 2009, 205)

A partir daí, Benjamin relaciona, de maneira nova, as noções de choque, vivência e experiência, considerando, a partir do texto freudiano, que

quanto maior é a participação do fator choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença consciente no interesse em proteger contra estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência.(BENJAMIN, 1989, 111)

É nesse sentido que vê como singularidade característica de Baudelaire o fato de ter inserido a experiência do choque no centro do seu trabalho poético. Baudelaire percebe a superficialidade dos seus leitores, uma superficialidade própria do tempo histórico em que estavam inseridos, determinada pelas novas relações econômicas, políticas e sociais em vias de consolidação após o advento

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

do capitalismo e as modificações nos modos de produção da vida material. A experiência, como conhecimento acumulado por uma tradição que tinha como traço fundamental a sua transmissibilidade inequívoca, perde sua operacionalidade em razão do estabelecimento de outras relações que vão se constituindo na medida em que as cidades engendram sua dinâmica perversa, orientadas pelo que Benjamin chama, em *O Narrador*, de “alto capitalismo”.

O choque, experiência generalizada na nova configuração urbana, torna-se norma e, fragilizando a *Erfahrung*, estabelece a vivência, *Erlebnis*, como modalidade de experiência generalizada, próprio do estilo de vida moderno. Baudelaire, como o poeta que incorporou à sua escrita poética a experiência do choque, encontra, nas massas urbanas, na “multidão amorfa de passantes” -- por fazer parte dela, como relata Benjamin -- o lugar onde o choque se torna norma (BENJAMIN, 1989, 111). “A massa”, diz Benjamin, “era o véu agitado através do qual Baudelaire via Paris” (BENJAMIN, 1989, 117). Aliás, a experiência do choque, nos moldes como Benjamin a interpreta, permanece. A vida humana contemporânea, sobretudo nas grandes cidades, está impregnada de experiência que aprendemos a negligenciar; nossa consciência, com seus mecanismos de dispersão, impede que as atenções se concentrem, por exemplo, nos ruídos dos automóveis, de obras intermináveis, em imagens de propagandas de produtos diversos estampadas em ônibus, vitrines, etc.. Enfim, estímulos quase onipresentes na vida cotidiana contemporânea.

Nas palavras de Katia Muricy:

Os exemplos da realidade dos choques encontram-se na vida cotidiana das grandes cidades; o transeunte em meio às massas anônimas que enchem as ruas, sobressaltado, esbarrando aos troncos, agudamente atento a sinalização, aos movimentos de outros homens que o seu olhar não pode, no entanto, individualizar. (MURICY, 2009, 206)

Ao analisar o comportamento do homem moderno diluído na massa, Benjamin cita um conto de Edgar Allan Poe, *O homem na multidão*.

Escreve Poe:

A maioria dos que passavam parecia gente satisfeita consigo mesma, e bem instalada na vida. Franziam o cenho e lançavam olhares para

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

todos os lados. Se recebiam um encontrão de outros transeuntes, não se mostravam mais irritados; ajeitavam a roupa e seguiam apressados. Outros – e também esse grupo era numeroso – tinham movimentos desordenados, rostos rubicundos, e gesticulavam como se sentissem sozinhos exatamente por causa da incontável multidão ao seu redor. Se tivessem de parar no meio do caminho, repentinamente essas pessoas paravam de murmurar, mas sua gesticulação ficava mais veemente, e esperavam – um sorriso forçado – até que as pessoas em seus caminhos se desviassem. Se eram empurradas, cumprimentavam graves aqueles que as tinham empurrado e pareciam muito embaraçadas. Poder-se-ia pensar que se está falando de indivíduos empobrecidos ou semiembriagados. Na verdade, trata-se de “gente de boa posição, negociantes, bacharéis e especuladores da Bolsa. (POE, Apud BENJAMIN, 1989, 120)

Para Benjamin, o texto de Poe, apesar de ser uma ficção, torna inteligíveis os choques a que a multidão estava submetida nesses novos aglomerados urbanos chamados cidades: “Seus transeuntes se comportam como se, adaptados à automatização” (BENJAMIN, 1989, 107), só conseguissem se expressar de forma automática. Em outros termos, o comportamento da multidão é uma reação aos choques.¹⁵

A vida nas grandes cidades está cheia de exemplos dessa expropriação da experiência que Benjamin chama de choque. Além das massas amorfas das grandes cidades, Benjamin também julga esvaziada a experiência do operário em seu cotidiano fabril. Os operários, sobretudo os trabalhadores menos qualificados, com seus gestos acionados pelo trabalho automatizado, tornam-se, como os transeuntes na multidão, autômatos. Nesse automatismo, seu gesto não possui nenhuma relação com o gesto imediatamente anterior; seu gesto escandido, que não incorpora nenhum conteúdo do gesto precedente, em sua repetição rigorosa, remete a uma ocupação isenta de conteúdo. Para Benjamin, essa vivência do operário na indústria, sem conteúdo que possa ser incorporado à experiência, corresponde à do homem na multidão: “a vivência do choque, sentida pelo transeunte na multidão, corresponde à ‘vivência’ do operário com a máquina” (BENJAMIN, 1989, 126).

¹⁵ Benjamin recorre muitas vezes, nos seus ensaios sobre Baudelaire, à imagem da multidão por enxergar nelas a presença do automatismo cotidiano -- que se vincula à experiência do choque -- que acomete o homem moderno.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

Além das muitas descrições sobre a multidão e sobre o operário, Benjamin pensa também, a partir do poema *O jogo*, de Baudelaire, a prática do jogo de azar como reflexo desse esvaziamento da experiência. O jogador parte do princípio do ganho; na obsessão por ganhar, investe seu desejo no jogo. Mas esse desejo, Benjamin não considera verdadeiro, pois, na sua realização, esgota-se a possibilidade de um sentido para além dele. A lógica do jogo é remeter-se a si mesmo, em uma repetição tautológica, que não produz nada que o exceda. O desejo capaz de produzir experiência deve ser projetado, ter sua potência de realização adiada numa relação não pragmática com o tempo. No jogo, o recomeçar é sempre regulativo, como o do trabalhador da fábrica e, por isto, pode-se considerar o jogo como situação metafórica que representa o homem espoliado de sua experiência. O jogo é “o entorpecente com que os jogadores procuram embotar o consciente, que os tornou vulneráveis à marcha do ponteiro dos segundos” (BENJAMIN, 1989, 130).

Após analisar o fenômeno da multidão, as condições do trabalhador da indústria e o jogo como fenômenos que incorporam, no seu âmago, a experiência do choque, Benjamin vai tratar a técnica fotográfica como outro sinal da crise da *aura*. Como já dissemos anteriormente, o inconsciente, pensado como *memória involuntária* é, segundo Benjamin, o lugar das imagens que, na modernidade, possuem *aura*. E se ele privilegia a *memória involuntária* como lugar que guarda tais imagens, sugere o daguerreotipo como produtor de um efeito radicalmente inverso. Tal dispositivo, o daguerreotipo que captura a imagem e serve à *memória voluntária*, está ligado à experiência do choque. Segundo Benjamin, tais

dispositivos [os daguerreotipos] com que as câmeras e as aparelhagens análogas posteriores foram equipadas, ampliaram o alcance da *mémoire volontaire*; por meio dessa aparelhagem, eles possibilitam fixar um acontecimento a qualquer momento, em som e imagem, e se transformam assim em uma importante conquista para a sociedade, na qual o exercício se atrofia. (BENJAMIN, 1989, 137)

A daguerreotipia, que passa a possibilitar a produção excessiva das imagens, atrofia a *memória involuntária*, pois retira dela o privilégio do armazenamento das imagens que guardam algum sentido para o indivíduo

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail:

lacerda.petrobras@gmail.com

moderno: “A constante disponibilidade da lembrança voluntária, discursiva, favorecida pelas técnicas de reprodução, reduz o âmbito da imaginação” (BENJAMIN, 1989, p.138). Mais adiante, Benjamin continua:

A crise que assim se delineia na reprodução artística pode ser vista como integrante de uma crise na própria percepção(...). Se considerarmos que as imagens emergentes da *mémoire involontaire* se distinguem pela aura que possuem, então a fotografia tem um papel decisivo no fenômeno do “declínio da aura. (BENJAMIN, 1989, 139)

A modalidade de experiência nomeada de *vivência* é, portanto, fundamental para compreensão da modernidade. Nas análises benjaminianas da multidão, do trabalhador da fábrica e do jogador, a partir da obra de Baudelaire, é a experiência como vivência do choque que está em questão. Tal noção, como vimos, se refere a um tipo de fruição estética que o filósofo, baseado na obra de Freud, *Além do princípio do prazer*, e nas noções de *memória voluntária* e *memória involuntária* desenvolvidas por Proust em seu livro *Em busca do tempo perdido*, chama de *Chockerlebnis* no ensaio sobre Baudelaire. Assim, o conceito de *Chockerlebnis* que é, central na original teoria da percepção presente nesse ensaio sobre Baudelaire será fundamental para o desenvolvimento da crítica benjaminiana da modernidade.

É nesse cenário que encontramos o que Benjamin chama de “indivíduo multifariamente isolado”. A *experiência*, no seu sentido estrito, como *Erfahrung*, “onde entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual e coletivo” (BENJAMIN, 1989, 107), fica impedida de ser reeditada. Mais que isso, o que há é uma reorganização tão radical da vida social, que a tradição e, nesse sentido, uma experiência mais abarcante do aspecto coletivo, torna-se inócua, incapaz de ser revitalizada. Os trabalhadores, agora operários da indústria a serviço do capitalismo, “vivem suas experiências como autômatos e se assemelham às personagens fictícias de Bergson, que liquidaram completamente a própria memória” (BENJAMIN, 1989, 128).

Se há, com os novos modos de vida, um radical comprometimento da memória e, então, da *experiência*, *Erfahrung*, isso só se torna possível na ofuscante “época da industrialização de grande escala”. Para Benjamin, “a experiência” – e não qualquer *experiência*, mas aquela com estatuto de

Erfahrung -- “é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto da vida coletiva” (BENJAMIN, 1989, 108). Tal *experiência*, como vimos, difere da *Erlebnis*, que remete imediatamente à ideia de *choque*, por não poder ser incorporada à memória inconsciente. É no fenômeno da multidão, das chamadas “massas amorfas” que Benjamin encontra material para elaboração da categoria do *choque*, importantíssima para compreensão do que poderíamos chamar não de uma teoria, mas de ensaios, reflexões sobre os modos de recepção em Benjamin no contexto do capitalismo. Sem dúvida, as condições históricas, verificadas por Benjamin, que possibilitam o aparecimento dessa nova modalidade de percepção, a *Chockerlebnis* ou *vivência do choque*, são resultados dessa nova organização social, desses novos arranjos urbanos e modos de trabalho, que passam a existir a partir das transformações no Ocidente, iniciadas no século XI e firmadas na modernidade com a consolidação do modo de produção da vida material subordinada ao capital.

Benjamin também recorre à literatura para analisar como os jogos de azar se inserem em um contexto onde há uma desvinculação total entre uma ação e aquela que a antecede, pois no ato do jogo, cada lance deixa de ter qualquer relação com o precedente. Como explica Michael Löwy:

Os gestos repetitivos, vazios de sentido e mecânicos dos trabalhadores diante da máquina são semelhantes aos gestos autômatos dos passantes da multidão descritos por Poe e por Hoffman. Tanto uns como outros, vítimas da civilização urbana e industrial, não mais conhecem a experiência autêntica (*Erfahrung*), baseada na memória de uma tradição cultural e histórica, mas somente a vivência imediata (*Erlebnis*) e, particularmente, *Chockerlebnis*[experiência do choque] que neles provoca um comportamento reativo de autômatos que liquidaram completamente sua memória.(LOWY, 2005, 28)¹⁶

Segundo Benjamin, no jogo, assim como no trabalho fabril, cada ação se esgota na sua realização, estando o jogador ou o trabalhador enredado em uma ação interminável, incapaz de incorporar à sua vida uma experiência que tenha alguma consistência. Esses são exemplos da vivência do choque: se o choque

¹⁶ LÖWY, Michel. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”*. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005, 28.

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

pode se caracterizar pela ausência de relação de uma ação com outra imediatamente anterior, ou seja, se o estatuto do choque é o de meio sem fim, de mediador esvaziado de conteúdo, o jogo, o trabalho nas fábricas e também as narrativas jornalísticas são os lugares em que o fenômeno da vivência do choque, *Chockerlebnis*, e não da *Erfahrung*, é mais patente.

Na tradição ocorre o oposto. Não que não haja jogo, não que não haja trabalho. Mas, em um sistema onde os conhecimentos são transmitidos entre gerações, não há distinção entre o velho e o novo, entre passado e presente, pois “todo objeto transmite em cada instante sem resíduo o sistema de crenças e de noções que nele encontrou expressão” (AGAMBEN, 2005, 174). Uma ruptura com a tradição só é possível quando o passado perde sua transmissibilidade, sua força vital. E na medida em que esse passado, impossibilitado de ser transmitido, passa a ser considerado como bem acumulável, todos os meios de transmissão dos conteúdos perdem a razão de existir como tais. A obra de arte, que tinha certo privilégio no contexto tradicional, já não funciona mais como outrora, já que o que há para ser transmitido, a partir da modernidade, é o simples saber técnico que se atualiza vertiginosamente, sendo a condição para sua atualização infinita justamente a desvinculação radical do processo técnico industrial que, imediatamente anterior, o possibilitou. Isto é, a condição própria do capitalismo é a atualização infinita da técnica que reverbera, necessariamente, na vida do trabalhador, sempre submetido às demandas de consumo que esse mesmo capitalismo produz para o funcionamento de sua engrenagem.

CONCLUSÃO

De todas as formas de expressão das categorias *Erfahrung* e *Erlebnis* presentes na obra de Benjamin, que como vimos vão de 1913 até 1940, podemos considerar que a categoria *Chockerlebnis* – que podemos considerar como uma subcategoria da *Erlebnis* - é sem dúvida a mais sofisticada. Talvez porque não seja datada, como a apresentada pelo filósofo alemão em 1913, no texto *Experiência*, onde Benjamin dialoga com a geração imediatamente anterior

a sua. Ou porque não trata, como no texto *Sobre o programa da filosofia futura*, de uma forma de compreensão da experiência que nesse caso, limita-se à crítica da forma kantiana de abordagem desse problema -- experiência como experimento -- que foi, obviamente, central na modernidade. Vivência do choque, *Chokerlebnis*, e experiência, *Erfahrung*, formam um binômio conceitual fundamental para se entender a crítica benjaminiana da modernidade. E apesar de *As flores do mal* ser o ponto de ancoragem sobre o qual Benjamin produz sua crítica, sua intenção não foi simplesmente um ensaio crítico sobre a obra do poeta francês. Ao contrário. O que está em jogo para Benjamin nessa fase da sua obra é pensar, como procuramos mostrar, as causas das mudanças das condições de receptividade ou o que ele chama de *crise da percepção*.

A riqueza dessas duas categorias é tamanha que nos permitiria pensar, por exemplo desde como nós somos afetados por essa hiperinflação das imagens no contemporâneo até como a dinâmica dos grandes centros urbanos desfavorece as vinculações sociais mais ordinárias dificultando, por exemplo, grandes projetos coletivos, emancipatórios etc. O que é, em alguma medida, o problema do individualismo neoliberal. Ou ainda, pensar o *choque*, um fenômeno típico do modo de vida produzido pelo capitalismo, como uma forma de expressão *estranhamento (Entfremdung)* -- categoria hegeliana, mas que ganha centralidade na obra de Karl Marx -- que é essencialmente expropriador da memória. Enfim, como dissemos, essas categorias benjaminianas são riquíssimas para se pensar muitos aspectos do contemporâneo, mas o objetivo do artigo foi apresentar, de maneira bem geral esse recorte na obra do filósofo alemão cuja produção intelectual é vastíssima e inesgotável.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **A modernidade e os modernos**. Tradução de Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In___: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994

Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Brasileiro, residente em Niterói-RJ. E-mail: lacerda.petrobras@gmail.com

_____. Experiência e pobreza. In___: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In___: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. Trad. José Matins Barbosa e Hemerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989 (obras escolhidas, v.3)

BENJAMIN, *Sur le programme de la philosophie qui vien*. In___: **Walter Benjamin, oeuvres 1**. Tradução GANDILLAC, Maurice, ROCHLITZ, Rainer e RUSCH, Pierre. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

POE, Edgar Allan. **Os melhores contos de Edgar Allan Poe**. Trad. Oscar Mendes e Milton Amado 3ª Ed. São Paulo: Globo, 1999.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. Tradução Fernando Py. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In___: **Obras psicológicas completas**. Edição *Standard* Brasileira, Volume XVIII. Traduzido do alemão e do inglês, sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

AGAMBEN, G. **Infância e história: a destruição da experiência e a origem da história**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

Benjamin, Walter. **Oeuvres 1**. Trad. GANDILLAC, Maurice, ROCHLITZ, Rainer e RUSCH, Pierre. Paris :Éditions Gallimard.

LÖWY, Michel. **Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”**. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

STEINER, Uwe. **Walter Benjamin: An introduction to his work and thought**. Chicago: University of Chicago Press, 2010

