

Diogo Cesar Nunes
UNIABEU Centro Universitário
diogodcns@gmail.com

Sob o signo da catástrofe: Atualidade e historicidade desde a teoria crítica*

Under the sign of catastrophe: actuality and historicity from the critical theory

Resumo

As notas que compõem este texto, montado de modo ensaístico e fragmentado, buscam orientar um plano de leituras que confrontem a experiência contemporânea, ou neoliberal, do tempo, e o regime de historicidade nela implicado, à noção benjaminiana de “catástrofe”. Intenta-se retomar a “potência crítica” da dialética, mobilizada pela Teoria Crítica da Sociedade, especialmente em Adorno (1982; 1991; 2013; 2015) e em Benjamin (1994; 2007; 2011; 2013) e presente em pensadores contemporâneos como Agamben (2004; 2014) e Žižek (2011; 2014; 2016), para argumentar em favor de uma interpretação não-totalizada da realidade, com objetivo de ressaltar a indissociabilidade, ainda que não evidente, da política em relação à historicidade da subjetividade e às teorias epistemológicas, aqui especificamente à teoria da História.

Palavras-chave: Teoria Crítica da Sociedade, Tempo Histórico; Catástrofe, Neoliberalismo.

Resumen

Las notas que componen este texto, montado de modo ensayístico y fragmentado, buscan orientar un plan de lecturas que confronten la experiencia contemporánea, o neoliberal, del tiempo, con el régimen de historicidad implicado en ella, a la noción benjaminiana de "catástrofe". Se intenta retomar la "potencia crítica" de la dialéctica, movilizada por la Teoría Crítica de la Sociedad, especialmente en Adorno (1982; 1991; 2013; 2015) y en Benjamín (1994; 2007; 2011; 2013), y presente en pensadores contemporáneos como Agamben (2004; 2014) y Žižek (2011; 2014; 2016), para argumentar en favor de una interpretación no totalizada de la realidad. El objetivo es resaltar lo enlace, aunque no evidente, de la política en relación a la historicidad de la subjetividad y a las teorías epistemológicas, específicamente a la teoría de la historia.

* **Ensaio** redigido a partir de comunicações realizadas no X Seminário de Pesquisa PROBIN/PIC UNIABEU, em 2016, e no IV Seminário Tempo e Subjetividade, realizado na UNIABEU, em 2017. Resultado parcial da pesquisa "Tempo, crise e desamparo", vinculada ao Programa de Bolsas Institucionais (PROBIN) da UNIABEU Centro Universitário.

Palabras claves: Teoría crítica de la sociedad, Tiempo histórico, Catástrofe, Neoliberalismo.

Abstract

The notes composing this paper, assembled in an essayistic and fragmented manner, aim to guide a reading plan that confront the contemporary, or neoliberal, experience of time, and the regime of historicity implied in it, to Benjamin's notion of "catastrophe". It attempts to revisit the "critical power" of the dialectic, as worked out by the Critical Theory of Society, especially in Adorno (1982; 1991; 2013; 2015) and Benjamin (1994; 2007; 2011; 2013) and present in contemporary thinkers such as Agamben (2004; 2014) and Žižek (2011; 2014; 2016) to argue for a non-totalized interpretation of reality. The objective is argue the link, although not evident, of politics in relation to the historicity of subjectivity and to epistemological theories, specifically to the theory of History.

Keywords: Critical Theory of Society; Historical Time; Catastrophe; Neoliberalism.

*A dialética extrai do antigo aquilo que lhe é fixado como coisa,
como consolidado, que ela consegue colocar em movimento
quando libera a força de sua própria agressividade.*

T. W. Adorno (2015, p. 85).

I

As notas que compõem este texto, montado de modo ensaístico e fragmentado, buscam orientar um plano de leituras que confrontem a experiência contemporânea do tempo à noção benjaminiana de “catástrofe”. Tal experiência, que pode ser nomeada como “presentista”¹, teria se instituído sob o signo do “fim da história”: dispositivo ideológico neoliberal que marca a retirada da “ideia” (sic.), como disse Russell Jacoby (2001, p. 16), “de que o futuro pode transcender o presente”. O empobrecimento do desejo direcionado ao tempo como aquilo que porta e dá acesso à contingência e ao indeterminado tem implicações não somente afetivas e materiais, mas também teóricas: diz respeito à “aceleração social” do capitalismo flexível, ao desprezo ao “trabalho do conceito” e à instituição de uma noção de tempo histórico como dedutível aos fenômenos particulares, o que obliqua neles seus traços de não-identidade em relação ao “todo” da realidade. É através de tais traços, ou elementos, que a dialética encontra caminho para pensar e pôr em cena modos de ação e afecção que possam ser, a um tempo,

¹ O “presentismo”, disse François Hartog (2013, p. 15), “pode ser um horizonte aberto ou fechado: aberto para cada vez mais aceleração e mobilidade, fechado para uma sobrevivência diária e um presente estagnante. A isso, deve-se ainda acrescentar outra dimensão de nosso presente: a do futuro percebido, não mais como promessa, mas como ameaça; sob a forma de catástrofes, de um tempo de catástrofes que nós mesmos provocamos”.

contestadores à ordem hegemônica vigente e produtores de novos vínculos e modulações subjetivas.

Em tempos de “crise” institucional e subjetiva, cumpriria interrogar a cumplicidade entre o que, no neoliberalismo, nos acostumamos a entender como “normalidade” democrática e a representação de uma “falsa totalidade”² que, ao recalcar os elementos heterogêneos e contraditórios que compõem a “totalidade” material da realidade existente (e/ou ao confiscar tais elementos fazendo deles bens de consumo), não somente “despotencializa” determinadas alternativas de ação e de produção de vínculos interpessoais, como, sobretudo, ajuda a difundir a ideia, hoje já bastante compartilhada, de que não há mesmo alternativas políticas viáveis para a construção de outras formas de viver. É como se hoje fosse mais viável imaginar o fim da humanidade, ou mesmo do planeta, solapados por uma catástrofe biológica, nuclear, etc., que o fim do modelo capitalista de vida (Cf. Žižek, 2011). Neste sentido, “catastrófica” seria, antes, a própria condição de empobrecimento das capacidades imaginativas e críticas, e é aqui que encontramos, na obra das *Passagens*, de Benjamin (2007), duas indicações complementares: “catástrofe” se refere tanto à “mesmidade” (um tempo histórico “vazio” e “homogêneo”) quanto à “fetichização” do passado (ou dos vestígios do passado, transformados em “bens”).

Dois orientações oferecidas pela Teoria Crítica, e que chegam certamente a pensadores contemporâneos como Giorgio Agamben e Slavoj Žižek, serão aqui exploradas. Primeiro, a indissociabilidade das teorias epistemológicas em relação à teoria social. Segundo (mas consequentemente), a indicação a um procedimento como que “anti-hermenêutico” de análise, que Benjamin (2013) e Adorno (1991) haviam chamado, nas décadas de 1920 e 30, de *Deutung* (sem melhor tradução: interpretação crítica; todavia, dada sua referência ao pensamento freudiano, podendo também ser chamada de “interpretação não-toda”³). Tal procedimento, marcadamente dialético, consiste em fraturar a pretensa identidade do objeto particular em relação ao seu contexto (em termos mais contemporâneos, por assim dizer, seria “descontextualizar” o objeto de análise), em vista de “abrir” os objetos a dimensões que não se teria acesso pelo caminho “normal” da contextualização. Toda “determinação” (no caso, todo “determinado” contexto) é mediado por uma “indeterminação” que é, justamente, a não-identidade de “determinado” objeto. Arrancá-lo do “seu” lugar, em vez de desconsiderar as forças que atuam diretamente sobre ele, pretende compreender tais forças e o objeto neles enredados como inseridos num circuito complexo e contraditório. No campo mais próprio da teoria da História, temos em vista a indicação de Dominick LaCapra quando nos diz que “que a contextualização é uma condição necessária, mas não suficiente da compreensão histórica” (LaCapra, 2006, p. 105). Dizendo outro modo, a contextualização é uma operação guiada por um critério de racionalidade, necessário, mas que periga se tornar irracional se não se reconhece enquanto tal, ou seja, ao pressupor uma “imediatez” da coisa mesma em relação ao “seu” contexto. Se a “fetichização” é, na senda benjaminiana, o mecanismo que oculta, nos objetos, suas contradições (materiais, mas também temporais, ambas comprometidas com as relações de

² De acordo com Slavoj Žižek (2016, p. 5), a partir do materialismo dialético de matriz hegeliana, o Todo é formado por “partes que não se encaixam, de modo que o Todo surge como um composto artificial [...]. A totalidade que une as partes é uma falsa totalidade, uma Completude errônea: uma combinação de elementos que, quando costurados, parecem formar um Todo orgânico, embora uma análise mais acurada demonstre facilmente que há uma espécie de confusão classificatória ou curto-circuito quando são colocados juntos”.

³ *Deutung* é o termo empregado por Freud naquela que é considerada a obra inaugural da Psicanálise, *A Interpretação dos sonhos* (Freud, 2016); no original: *Traumdeutung*. A noção de *Deutung* como “interpretação não-toda” se deve a Fortes (1998).

classe), então a “salvação” (sic.) dos objetos do passado da “catástrofe”, ou seja, do fetiche, só é possível, diz Benjamin (2007, p. 515), “pela demonstração de que existe neles uma ruptura ou descontinuidade”.

II

Na abertura do primeiro dos *Três Estudos sobre Hegel*, Adorno explica que não pretende prestar uma homenagem a Hegel, pois homenagear implica em certa arrogância (sic.) por parte de quem a faz, como se “a questionável sorte de viver mais tarde” pudesse lhe dar a prerrogativa de “destinar soberanamente ao morto seu lugar, colocando-se de algum modo acima dele” (Adorno, 2013, p. 71). Essa arrogância, ancorada na presença de quem homenageia – e, portanto, ausência do homenageado morto – promove “detestáveis perguntas” (sic.) sobre a contemporaneidade do ausente. Escreveu Adorno: “o assim chamado ‘Renascimento de Hegel’ começou há meio século com um livro de Benedetto Croce que visava separar o que era vivo daquilo que estava morto em Hegel. A questão oposta não é sequer levantada, de saber o que o presente significa diante de Hegel” (Adorno, 2013, p. 71). Esse lugar de juiz do passado se faz digno de rejeição por pelo menos dois motivos. Primeiro, porque o sustento dessa posição, sendo a “questionável sorte de viver mais tarde”, guarda consigo – a rigor, guarda e expressa – uma noção progressiva de tempo histórico, como se pelo fato de “ver depois” pudesse o contemporâneo “ver melhor”, de um lugar mais bem colocado nos degraus da história. Segundo, porque assim disposta, a análise não penetra de forma crítica no presente, tomando dele uma imagem totalizada. Com efeito, atestar a validade de um autor (filósofo, poeta, etc.), de uma obra ou de uma ideia por meio de sua suposta e/ou possível e/ou visível pertinência para o presente seria, num só gesto, diminuir tanto aquele quanto o próprio presente, congelados ambos em suas totalidades – o contexto presente, como um todo homogêneo, e aquele objeto particular, reificado no seu contexto passado também totalizado.

Em *Primeiro como tragédia, depois como farsa*, Slavoj Žižek evoca aquela crítica de Adorno para pensar a atualidade a partir do comunismo (ou da “ideia de comunismo”), em passagem um tanto ou quanto longa, mas que reproduzimos aqui:

[...] quando se trata de um filósofo realmente grande, a verdadeira pergunta não é o que ele ainda pode nos dizer, o que ainda pode significar para nós, mas o oposto, isto é, o que *nós* somos, o que nossa situação contemporânea pode ser para *ele*, como nossa época aparece aos olhos *dele*. O mesmo se aplica ao comunismo; ao *invés* de fazer a pergunta óbvia, “A ideia de comunismo ainda é pertinente, ainda pode ser usada como ferramenta de análise e prática política?”, devemos perguntar o oposto: “Como fica, hoje, nossa difícil situação do ponto de vista da ideia comunista?”. *Ai* reside a dialética do velho e do novo: os que propõem a criação constante de novos termos para compreender o que acontece hoje (“sociedade pós-moderna”, “sociedade de risco”, “sociedade informacional”, “sociedade pós-industrial” etc.) deixam de ver os contornos do que realmente é novo. A única maneira de compreender a verdadeira novidade do novo é analisar o mundo pela lente do que era “eterno” no velho. Se o comunismo é mesmo uma ideia “eterna”, então serve de “universalidade concreta” hegeliana: é eterna não no sentido de uma série de características universais e abstratas que podem ser

aplicadas em toda parte, mas no sentido de que deve ser reinventada a cada nova situação histórica. (Žižek, 2011, p. 19)

A partir dessa inversão da pergunta comumente feita, podemos compreender diagnóstico realizado por Fredric Jameson quando, em 1989, afirmou ser Adorno “o analista do nosso próprio período, o qual ele não viveu para ver” (Jameson, 1997, p.18). Não que Adorno tenha podido prever o futuro, numa resposta à pergunta pela sua contemporaneidade, mas que a pergunta pela “nossa difícil situação”, através dele, é capaz de mostrar mais que sua brutal atualidade, revelando o que é efetivamente novo e o que é persistente. Nesse mesmo texto, Jameson afirma que na operação historiográfica “a decisão sobre a continuidade ou descontinuidade não é de caráter empírico”, mas “tomada de antemão como um pressuposto absoluto, o qual determina então sua subsequente leitura e interpretação dos materiais (por vezes chamados de ‘os fatos’)”. Assim, a tomada de certos pressupostos é absolutamente necessária, situando não somente o lugar teórico de onde se enuncia, mas também, no permanente exercício de crítica e autocrítica, contra o quê, contra quais pressupostos se erigem os argumentos. Continuou Jameson:

[...] Estamos muito bem situados para perceber que, hoje, testemunhamos o desencadear de uma grande onda de historiografia contra-revolucionária [...]. Uma tal “história” apresenta um verdadeiro efeito de estranhamento brechtiano, que vai de encontro ao senso comum (vale dizer, nossas ideias adquiridas) e nos fornece algo de novo para argumentar: o argumento será mais produtivo se também incluir uma certa reconsideração da periodização, o que se tornou uma das questões teóricas centrais de uma época que é, ao mesmo tempo, profundamente a-histórica e ávida por narrativas históricas e reinterpretções narrativas de todos os gêneros – uma espécie de apetite pós-estrutural pela bisbilhotice (incluindo as novas histórias), que se assemelha a uma compensação pela inconsistência de um abandono da história [...]. (Jameson, 1997, p. 15-16)

O interesse pela “história”, observado por Jameson, seria, assim, um interesse por certas imagens e certas narrativas fetichizadas, ou seja, “sobre” determinados “passados” mudos e inertes ao presente senão como objetos, ou relíquias, de consumo ou, no máximo, de contemplação. Outro modo de dizer que uma “época a-histórica”, como a nossa, é aquela que naturalizou de tal modo a noção linear de tempo que acabou por retirar toda a historicidade⁴ do próprio tempo – ou das experiências social e subjetiva do tempo.

Do mesmo ano do referido texto de Jameson, que prefacia a edição brasileira de *O Marxismo Tardio*, é o afamado artigo de Francis Fukuyama, *The End of History?*, que três anos mais tarde deu origem ao livro *O Fim da História e o Último Homem*, prontamente traduzido e lançado no Brasil (Fukuyama, 1992). Escapando à leitura do presente através de Hegel, mas adaptando seu conceito de “fim da história” aos interesses neoliberais, o ideólogo do governo Reagan afirmou que, com o fim da Guerra Fria, o triunfo da democracia liberal representava a coroação da história da humanidade, o estágio último do processo histórico, seu *telos*. No

⁴ De acordo com Jameson (1991, p. 235), a historicidade não é uma representação nem do foi nem do que será, mas “uma percepção do presente como história, isto é, como uma relação com o presente que o desfamiliariza e nos permite aquela distância da imediatez que pode ser caracterizada finalmente como uma perspectiva histórica”.

capitalismo neoliberal, pois, o homem haveria encontrado consigo mesmo, (re)conciliado com sua natureza.

É, pois, como artefato ideológico – se é que pode ser algo mais que isso – que a (diga-se) tese de Fukuyama encontra sua pertinência. Nas duas décadas subsequentes, a ideia de que não haveria mais nenhum outro caminho a se seguir, nenhuma outra coletividade possível a dar forma às relações interpessoais, nenhum outro projeto viável a guiar politicamente as sociedades ocidentais, penetrou de tal modo no universo do saber comum, que parte da própria historiografia profissional, como nos diz Jameson, respondeu afirmativamente a ela. Em toda parte, ecoou o chamado neoliberal ao que Castoriadis (1990, p.18) nomeou de “retirada ao conformismo”, à resignação a um estado de coisas em que saiu de cena a ideia de que “a história contém possibilidades de liberdade e prazer ainda inexploradas” (Jacoby, 2001, p.12). Afinal, para os “defensores da ordem vigente”, apontou Mézáros (2007, p.23), “o tempo só pode ter uma dimensão: a do eterno presente”.

III

No Ocidente, o século XX nasceu e morreu sob o signo do fim da história. Se, antes, como otimismo entusiasta da tecnologia e da ideologia do “progresso”, supondo que o “futuro” havia finalmente chegado, e, depois, como constatação de que os aniquilamentos da humanidade e do planeta eram/são possibilidades reais e, amiúde, iminentes, a sua versão final é a mais carente de Esperança: nosso presente não se liga ao passado, arquivado, tampouco ao futuro, incapaz de abrigar qualquer sonho de superação do agora. Fim da história que é, como chamou Edson Luiz de Sousa (2007), “burocratização do amanhã”.

Se, como disse Gadamer, a tomada da consciência histórica foi “a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna” (Gadamer, 1998, p. 17), foi a própria consciência histórica que se perdeu nesse processo, dialeticamente revelado seu conteúdo ideológico: a ideia de que tudo é histórico e a consequente historicização dos desejos do passado acabaram por turvar a percepção de que há em cada passado elementos de eternidade, como sugeriu Žižek. Ou, de outro modo, mas no mesmo sentido, que o presente não é um *topos* temporal fechado e idêntico a si mesmo, mas um campo, delimitado por dada racionalidade, em que incidem, ou insistem, pendências e aberturas diversas. O passado como um “trem-fantasma”, expressão de Tony Judt (2011, p. 49), corresponde à temporalidade “presentista”, uma vez que cortados os laços de pertencimento e identificação com o que passou; ou seja, uma vez que vazia de experiência. Nessa temporalidade autocentrada e arrogante, o passado aparece quando muito como um baú exótico repleto de mercadorias fantasmagóricas que interessam à erudição vaidosa, ou seja, como *fetiché*. Desvinculado do passado, o contemporâneo se dá o “direito” de decidir sobre o que é vivo e o que é morto nele. Ora, o preço a pagar por isso não é tanto o próprio passado, mas o presente – que se torna indiferente ao futuro. Na temporalidade autista, a alteridade é bloqueada – e/ou dissimulada e/ou recalcada.

Assim, a retomada de projetos eugenistas, da censura e da perseguição política oficial, por exemplo, que vêm acompanhando a ascensão da extrema-direita no Ocidente, e em particular no Brasil, não têm parecido à grande parte da opinião pública e aos mais poderosos veículos midiáticos como fenômenos senis e ultrapassados, enquanto aquele ancestral sonho de ver o

homem “trocar amor por amor e confiança por confiança”⁵ parece datado a uma fase adolescente do desenvolvimento histórico. A associação do que seria uma natureza humana ao, digamos, espírito do capitalismo, do modo como propôs Fukuyama, faz com que impulsos políticos – individuais ou coletivos – em direção ou ao debate ou à realização de alguma prática que evoquem aquele velho desejo de liberdade e fraternidade entre os indivíduos sejam percebidos sob suspeita de ingenuidade ou demagogia. Havendo o homem encontrado sua casa no capitalismo e a história seu fim na caducidade do marxismo, resta-nos a bem-aventurança da exploração do homem sobre o homem, sustentada nos (e dada através dos) mais sofisticados dispositivos de produção de felicidade: da inflação e banalização do uso de antidepressivos e ansiolíticos às mais variadas formas de compulsões, passando pelas construções identitárias ancoradas no consumo e pelo fanatismo religioso. Tony Judt, sem romper com a perspectiva macrológica de análise social, afirmou que “há algo de profundamente errado na maneira como vivemos hoje” (Judt, 2011, p.1 5).

Se, em 1947, Adorno e Horkheimer haviam acusado “a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual” de promover nas massas “o fascínio de um despotismo qualquer” e a “paranoia racista” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.17), o triunfo da ideologia do fim da história só fez agravar essa “disposição enigmática” – para os frankfurtianos, “autodestrutiva” e “absurda”. Como escreveu Emir Sader:

Décadas de hegemonia da desqualificação da teoria permitiram ao mesmo tempo o triunfo do esoterismo e da auto-ajuda como modalidades de leitura mais difundidas – funcionam como ersatz para aqueles que não encontram instrumentos para decifrar a realidade. A desmoralização da capacidade de transformação coletiva do mundo levou à auto-análise. A desqualificação dos grandes projetos de apropriação pelo homem da capacidade de ser sujeito da história levou ao esoterismo. Governantes, supostos gurus e colunistas econômicos “explicam” tudo: que a realidade é o que ela é, que o horizonte insuperável da ação e da consciência humanas são os índices de mercado, que os seres humanos nasceram para lutar de forma egoísta por seus interesses. (Sader, 2003 p. 13)

Se a redução da complexidade da realidade e da vida aos signos – e à lógica – das ciências matemáticas e biológicas (tendo estas, inclusive, arquivado a Ética, decidindo o que se deve e o que não se deve fazer, ingerir, desejar, etc., para que se tenha uma “vida de qualidade”) tem papel de protagonista nesse cenário, a “desqualificação dos grandes projetos de apropriação pelo homem da capacidade de ser sujeito da história” deve muito às ciências humanas. Rejeitando qualquer sinal de eternidade – ou, dito de outro modo, extemporaneidade – como sintoma de metafísica, parte considerável da historiografia acabou por internalizar vários ditames das ciências empíricas de fundo positivista, que vão desde o dissimulado ideal de neutralidade axiológica do conhecimento até o (talvez pertinente em outros campos de saber) princípio da identidade, que guarda consigo uma concepção linear – pacífica e homogênea – de tempo. Não basta acusar o tempo histórico de descontínuo se o passado não penetra o presente, se não há nele sinais de eternidade, se ele é incapaz de ler a atualidade.

⁵ Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: “Pressupondo o homem enquanto homem, e o seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança” (Marx, 2004, p. 161).

O historiador e crítico literário Hayden White havia dito que a história pode “desafiar o mundo a cada segundo, pois somente a história serve de mediadora entre o que é e o que os homens acham que deveria ser” (White, 2001, p. 63). Levando ao limite a sentença de que tudo o que existe é “filho do seu tempo”, a “onda historiográfica contrarrevolucionária”, como nos termos de Jameson, recusa esse desafio, no temor de incorrer no que seria o pecado maior, o anacronismo. O temor ao anacronismo faz com que se ensurdeça àqueles “ecos de vozes que emudeceram” nas “vozes que escutamos”⁶. Ora, seria preciso “escovar a história a contrapelo” para revelar o “encontro secreto entre as gerações” (Benjamin, 1994, p. 225-223). Temendo o inferno destinado aos que cometem anacronismo, acaricia-se a besta adormecida sem arrear seus pelos.

Dizer a atualidade de um pensador como Walter Benjamin, por exemplo, não é conceder ao morto alguma sobrevida na memória contemporânea. Ao contrário, sua atualidade é tanto mais incômoda, e por isso pertinente e persistente, quanto mais se dissemina o pressuposto tacanho de que a normalidade da realidade social é que ela siga seu curso de forma harmoniosa e pacífica, e que, politicamente, se pode “avançar” em termos de “promoção da justiça social” mantendo como base a mercantilização das relações interpessoais, o sequestro dos laços afetivos pelas lógicas do consumo e da mais-valia, a expropriação do tempo pela indústria do entretenimento e pela compulsão ao trabalho alienado. Ler “filósofos realmente grandes”, como disse Žižek, como pensadores contemporâneos, revela o caráter “absurdo” e “autodestrutivo” de se lançar ao registro da normalidade a medicalização da vida, de se aceitar como natural e universalmente verdadeiro que “qualidade de vida” signifique uma dieta balanceada com doses de caminhadas semanais, de se entender que “preservar a ordem” vale a repressão policial a trabalhadores em praça pública.⁷

IV

Naquele que teria sido um dos mais importantes diagnósticos da modernidade realizados por Benjamin, o “empobrecimento da experiência”⁸ sinaliza não somente o déficit narrativo dos modos de produzir sentido à vida e à realidade e não somente o declínio da memória coletiva como aquela capaz de engendrar relações comunitárias de pertencimento e vínculos afetivos, mas, sobretudo, a conexão entre ambos os processos. A “normalidade” da rotina da vida social e íntima nas cidades contemporâneas só fazem naturalizar modos de viver em que a “experiência” foi substituída por “vivências”. Assim, se, para Agamben, “para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária” (Agamben, 2005, p.21), é porque a própria “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade” é a catástrofe. Afinal, “que ‘as coisas continuam assim’ – eis a catástrofe” (Benjamin, 2007, p.515). Neste sentido, que encontramos na obra das

⁶ “Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (Benjamin, 1994, p. 223).

⁷ A informação de que a polícia do Rio de Janeiro, em decorrência da série de manifestações ocorridas em 2013, chegou a investigar “Mikhail Bakunin”, como “potencial suspeito” de integrar uma “quadilha armada”, é sintomática. O ridículo da situação (revelado, inclusive, pelo pleonasma do termo “potencial suspeito”, se não foi a tentativa de introduzir um novo dispositivo conceitual/jurídico da exceção que é “regra”) não deve desmerecer os sinais que ela projeta. Dois eternos retornam com toda força: o terror autoritário, aliado de primeira hora da bestialidade e da iconoclastia, e o desejo de ruptura com a ordem vigente, que Bakunin – ou ao menos seu nome – passa a representar para uma nova geração que nasceu sob o signo do fim da história.

⁸ Dos vários textos em que a questão da experiência é trabalhada por Benjamin, vale destacar, a respeito do “empobrecimento da experiência”, os artigos *Experiência e Pobreza* e *O Narrador*, ambos publicados, no Brasil, no primeiro volume das *Obras Escolhidas* (Benjamin, 1994).

Passagens, a catástrofe não se refere a desordens e rupturas, por mais que potencialmente traumáticas, mas a um senso de normalidade “pacificada” que, sustentada em diversos tipos de “violências”, teóricas, ideológicas e físicas, tratam de silenciar, ocultar e excluir, por medo à alteridade e ao efetivamente novo, qualquer impulso revolucionário e subversivo em direção a uma “experiência” autêntica. Catastrófico é, pois, o presente que, em nome de um suposto senso de historicidade, aboliu a própria história. Não que Fukuyama tenha sido validado teoricamente no debate historiográfico, mas que, ao se escapar à crítica do presente, contribui-se para a “experiência nulificada do tempo”:

O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se. [...] Enquanto nos movermos no horizonte desta experiência nulificada do tempo, não é possível alcançar uma histórica autêntica. [...] uma crítica do instante é a condição lógica de uma nova experiência do tempo. (Agamben, 2005, p. 119-120)

Podemos, então, tentar pensar como a “experiência nulificada do tempo”, índice do empobrecimento da experiência, se encontra com outro fenômeno que Benjamin denomina, nas *Passagens*, também de “catástrofe”: a conversão de obras do passado em “bens culturais”, ou seja, em mercadorias. A catástrofe, portanto, não é o apagamento do passado, mas que ele nos chegue como *fetich*: a sua “celebração em patrimônio” (Benjamin, 2007, p.515). Somente uma “contemporaneidade viva”, como disse Ernst Bloch, é capaz de impedir que o “passado cultural” se cristalice, “transformando-se num grande armazém de mercadoria cultural onde se vão buscar receitas abstratas” (Bloch & Eisler, 2014, p. 290). Como “bens”, mercadorias fetichizadas, as ruínas do passado perdem sua eternidade, esvaziadas de experiência, mas impregnadas de mais-valia.

Um contraponto à proposta de uma “contemporaneidade viva” que, “dialeticamente desperta”, supere a associação entre passado e ultrapassado, pode ser encontrado nos francos argumentos de Hans Ulrich Gumbrecht no ensaio à sua teoria da “produção de presença”, tomados aqui do posfácio ao livro *1926*. Para Gumbrecht, se não acreditam mais que a história possa ensinar ao presente, se estão certos que caiu por terra a ideia de que o tempo histórico avança teleologicamente, os historiadores deveriam assumir seu desejo fetichista de realizar uma “experiência direta do passado”. Experiência essa que é “sensual”, pois deve “incluir a possibilidade de tocar, cheirar e provar estes mundos através dos objetos que os constituíram” (Gumbrecht, 1999, p.467). Na medida em que emprega “experiência” em sentido estritamente epistemológico, descartando a dimensão existencial da experiência-vivência benjaminiana, o fetichismo de Gumbrecht é a um tempo objeto e sujeito do fim da história: o passado interessa na medida em que capaz de mitigar um desejo de eternidade (que, por sua vez, para ele, cria o próprio interesse no passado). Desejo de eternidade que é desejo de onisciência, de superação dos limites da vida e da morte, e não aquela eternidade “que deve ser reinventada a cada nova situação histórica”, que, como sinal de extemporaneidade, é capaz de responder à pergunta pelo presente, revelando nele aspectos até então não percebidos.

A eternidade de Gumbrecht é, portanto, bastante diferente da de Žižek, do mesmo modo que a experiência sensual do *fetich* não se confunde com a experiência-vivência benjaminiana. O desejo de evocar objetos do passado para com eles ter uma “experiência sensual” que simule uma eternidade como perenidade corresponde àquela relação com o passado baseada na “empatia” que Benjamin criticou, posto que nela o objeto se esvazia de uma “experiência política

autêntica”. É esse vazio da experiência que o conservadorismo, que Jameson chamou de “onda contrarrevolucionária”, acaba por defender, ainda que inconscientemente – se não é o medo de uma “contemporaneidade viva” medo da vida.

V

Se, na senda de Benjamin, Agamben afirmou que “crítica do instante é a condição lógica de uma nova experiência do tempo” (Agamben, 2005, p. 120), é porque o gesto “crítico” é o de uma quebra, de uma fratura. Só é possível que o homem se aposse da sua própria condição histórica, disse Agamben (2005, p. 121), num “átimo de brusca interrupção”. Do mesmo modo, uma nova experiência do tempo que permita ao sujeito se “apossar” da sua condição histórica passa, necessariamente, por uma ruptura radical e violenta com a normalidade e a linearidade, como se o gesto político autêntico – ou, autenticamente revolucionário, em direção à experiência – visasse o impossível, o imprevisível, o tempo como contingência e como devir. Nas *Passagens*, Benjamin (2007, p. 512) nos diz que é preciso distinguir “a construção de um estado de coisas histórico daquilo que se costuma denominar sua ‘reconstrução’”, uma vez que não seja possível “reconstruir” a história (como muitas vezes se diz na intenção de “retomar” ou “narrar” um acontecido) senão pela sua “destruição”. Em outros termos, seria necessário destruir o senso de temporalidade linear (que, catastrófico, é “vazio” e “homogêneo”) para advir o tempo histórico: um tempo saturado de contradições, de permanências, insistências e antecipações. Assim, cumpre demarcar, com Benjamin (2011) e com Žižek (2014), dois tipos de “violência” que se contrapõem e se excluem: uma violência “administrada” e “sistemática”, normativa, clinicamente “pacificadora” ou obscenamente policialesca, e uma violência “divina”, revolucionária, que põe em ato a potência da crítica como fratura do instante. A pergunta insistente de Benjamin que quer saber, afinal, “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (Benjamin, 1994, p.115), ecoa em atos diversos de ataques (ora, violentos) a “patrimônios materiais” quando reconhecidos como ícones da “violência administrada” que não teme agir coercitivamente quando a “normalidade” parece ameaçada.

A negativa à construção-destruição, a paralisia da crítica, está em íntima relação com a rotina contemporânea do *delivery* e de demais “mimos” de um mundo que substituiu a experiência por imagens espetacularizadas de produtos “feitos para você”. O narcisismo coxo que dá face à subjetividade contemporânea corresponde à imagem do doente que é alimentado por tubos e aparelhos artificiais. Se, para a preservação da vida, o ato da alimentação implica na destruição do alimento, o impulso revolucionário atualiza o velho no novo – o desejo *eterno* de se fazer sujeito: de mastigar o próprio alimento. Nenhuma “novidade”, então, como nos adverte Adorno, é senão uma atualização do passado. A questão a saber é se ele retorna, reificado, enquanto fetiche, como “decadência” (Adorno, 1982, p.58), ou se a crítica o põe em movimento, liberando “nele a força de sua própria agressividade” (Adorno, 2015, p. 85).

Coda

“Salvar” os objetos culturais do passado da “catástrofe” só é possível, repetimos Benjamin (2007, p. 515), “pela demonstração de que existe neles uma ruptura ou descontinuidade”. A salvação do passado consistiria, então, em não permitir que seus vestígios se transformassem em objetos enfileirados em prateleiras de algum armazém de “bens culturais”. O gesto da salvação seria o de impedir que uma obra, já criada, encontrasse seu fim, ou seja, ficasse, enfim, pronta (para ser consumida). O gesto da crítica, desdobrando a obra na reflexão, a partir de demandas postas pela própria obra, seria o de permitir que a *insistência* (ou a eternidade, ou a indeterminação) da obra *insista* em críticas ainda não realizadas.

Há um perigo, todavia, que é o de parecer que com tal gesto se promova (ou se elogie a promoção) de um deslocamento teológico, por assim dizer, um deslocamento de poder de um Deus ao outro: do Autor-Deus para o Crítico-Deus, de um Deus da criação para um Deus da redenção. Esse deslocamento (ou esse elogio) desconsideraria, contudo, que nas religiões monoteístas o Deus é, ao mesmo tempo, Deus da Criação e da Salvação. Questão das mais enigmáticas, já que *criação* e *salvação* são contrastantes entre si. Para compreender tal contraste – ou paradoxo – seria necessário pensar uma temporalidade específica do divino, em que o que precede vem depois, e o que vem depois precede, de modo que “a tarefa da salvação precede a da criação, quase como se a única legitimação para fazer e produzir fosse a capacidade de redimir o que foi feito e produzido” (Agamben, 2014, p. 12). O “estatuto da obra”, diz Agamben, é decidido pela “assinatura” que a salvação imprime sobre ela. Deste modo,

Uma obra crítica ou filosófica que não se mantém de alguma maneira numa relação essencial com a criação, está condenada a girar no vazio, assim como uma obra de arte ou de poesia, que não contém em si uma exigência crítica, está destinada ao esquecimento. (Agamben, 2014, p. 15)

O profeta é aquele que, de algum modo, concentra consigo “as duas obras de Deus”, “as duas faces do poder divino”, da criação e da salvação. O desaparecimento da figura do profeta no Ocidente coincide com a separação entre as duas obras de Deus:

Hoje o hospital da filosofia fechou as portas⁹, e os críticos, transformados em “curadores”, tomam imprudentemente o lugar dos artistas e simulam a obra da criação que estes deixaram cair, enquanto os artífices, que se tornaram inoperantes, dedicam-se com zelo a uma obra de redenção no qual não há mais nenhuma obra a salvar. Em ambos os casos, criação e salvação não riscam mais uma na outra a assinatura do seu conflito tenaz e amoroso. Não marcadas e divididas, oferecem-se reciprocamente um espelho no qual não podem reconhecer-se. (Agamben, 2014, p. 16-17)

Poesia, técnica, filosofia e crítica recebem a herança da dupla obra divina, mas acabaram “perdendo a memória” da intimidade essencial que opõe e, ao mesmo tempo, liga criação e salvação. O único modo de “reconduzi-las a uma raiz comum”, sugere Agamben, talvez seja

⁹ “No momento em que o problema da separação entre poesia e filosofia aflora com força pela primeira vez na consciência, Hölderlin evoca numa carta a Neuffer a filosofia como um ‘hospital no qual o poeta desafortunado pode refugiar-se com honra’” (Agamben, 2014, p. 15).

pensar a redenção como uma potência de criação que permanece na própria obra criada. Como toda potência, que precede e excede o ato, *a potência que habita a obra* não há de ser salva nem criada, já que ela é o encontro entre as duas obras (já que pensar a obra pela potência já não nos permitiria mais distinguir o que é a obra da salvação do que é a obra da criação). Neste ponto, então, não há mais o que salvar, e ao profeta cumpre esperar para que toda a obra da criação se perca (ou seja, encontre eternidade no informe da pura redenção) “no último dia”. O gesto da crítica, então, não seria mais que pensar a obra como habitada pela potência da criação que nela jaz – que não se cumpriu e/ou excedeu a própria obra criada. A partir daí, “criação e salvação coincidem no insalvável” (Agamben, 2014, p. 17).

[...] insalvável é a obra em que criação e salvação, ação e contemplação, operação e inoperosidade insistem sem resíduos e a cada instante no mesmo ser (e no mesmo não-ser). Daí o seu esplendor obscuro, que vertiginosamente se afasta de nós tal como uma estrela para não mais voltar. (Agamben, 2014, p. 18)

Referencias Bibliográficas

Adorno, T. W. (1982). *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70.

_____. (1991). *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós.

_____. (2013). *Três Estudos Sobre Hegel*. São Paulo: UNESP.

_____. (2015). *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. São Paulo: UNESP.

Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

Agamben, G. (2005). *Infância e História*. Belo Horizonte: UFMG.

_____. (2014). *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica.

Benjamin, W. (1994). *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2007). *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

_____. (2011). Para a crítica da violência. Em Benjamin, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34.

- _____. (2013). *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Castoriadis, C. (1990). *El Mundo Fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.
- Fortes, I. (1998). A interpretação não-toda. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, V. 30.
- Freud, S. (2016). *A Interpretação dos Sonhos*. São Paulo: L&PM.
- Fukuyama, F. (1992). *O Fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Gadamer, H. Ge. (1998). *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: FGV.
- Gumbrecht, H. U. (1999). *Em 1926*. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. Record.
- Hartog, F. (2013). *Regimes de historicidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Jacoby, R. (2001). *O Fim da Utopia*. São Paulo: Record.
- Jameson, F. (1991). *Pós-Modernismo*. São Paulo: Ática.
- _____. (1997). *O Marxismo Tardio*. São Paulo: UNESP.
- Judt, T. (2011). *O Mal Ronda a Terra*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva.
- La Capra, D. (2006). *Historia em Tránsito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- Mészáros, I. (2007). *O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico*. São Paulo: Boitempo.
- Sader, E. (2003). *A Vingança da História*. São Paulo: Boitempo.
- Sousa, E. L. A. (2007). *Uma invenção da utopia*. São Paulo: Lumme.
- White, H. (2001). *Trópicos do Discurso*. São Paulo: EDUSP.
- Žižek, S. (2011). *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2014). *Violência*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2016). *O Sujeito Incômodo*. São Paulo: Boitempo.