

Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma *Outra História**

Rafael Haddock-Lobo

1. Apresentação

O texto aqui apresentado propõe-se a tratar das aproximações e distâncias entre dois pensadores que parecem pertencer a tradições distintas – um, à teoria crítica alemã, e o outro, herdeiro da história das ciências francesa e do estruturalismo. Por isto, deve, de início, indicar cuidadosamente os passos que pretenderá seguir. É neste sentido que indicamos que a fonte principal das páginas que se seguem é o artigo “*Communicating tubes*”, de Sigrid Weigel¹.

O objetivo deste texto, que tomamos como inspiração para uma apresentação geral de algumas linhas-mestras dos pensamentos de Walter Benjamin e de Michel Foucault, consiste, sobretudo, na aproximação dos dois autores segundo algumas indicações dos *deslocamentos* que ambos operam na esfera do pensamento através de suas concepções de *história*. Tal foi a razão, portanto, que nos levou a seguir estes rastros, na tentativa de pensarmos a importância destas concepções para uma ética contemporânea da alteridade.

Qual a relação entre uma concepção imagética de história, que se oporia a uma maneira formalista de se pensar a história do conhecimento, e a vida de um pensador? Qual a dimensão ética que este questionamento pode alcançar, sem que se caia em uma mera biografia filosófica? Ou, em outros termos, até que ponto, ou, mais especificamente, em que ponto exato a vida e a obra de

um pensador convergem, no sentido de operar um deslocamento radical na própria filosofia? Estas são algumas das questões que pretendemos, ao menos, tangenciar, no intuito de demonstrarmos que somente um pensamento fragmentado e não linear, que é fruto de uma vida dilacerada, pode operar tal deslocamento rumo a uma *outra ética*, na qual a alteridade, a diferença de modo mais generalizado e disseminado, passa a ser *quase* um novo imperativo.

2. Fragmentos de uma vida dilacerada

Desde sua tenra infância em Berlim, Walter Benjamin já desconfiava de que sempre estivera sendo observado por alguma criatura – possivelmente maligna – que fazia com que ele agisse de modo equivocado. Nesta época, pensava ele chamar-se “Sem Jeito” tal criatura (pois, segundo sua mãe, “Sem Jeito” sempre lhe mandava lembranças). No entanto, crescido, ao deparar-se com o livro de contos infantis de Georg Scherer, descobriu o verdadeiro nome de seu curioso e sempiterno amigo: era ele o *corcundinha*. Os versos que se seguem descrevem, melhor que qualquer definição teórica, a atitude deste “amigo”:

Quando à adega vou descer
Para um pouco de vinho apanhar
Eis que encontro um corcundinha
Que a jarra me quer tomar.

(...)

Quando a sopinha quero tomar
É à cozinha que vou
Lá encontro um corcundinha
Que minha tigela quebrou.

(...)

Quando ao meu quartinho vou
Meu mingauzinho provar
Lá descubro o corcundinha
Que metade quer tomar².

Todos sabemos, e isto muito bem retrata sua própria biografia, que, ao longo de toda sua vida, Benjamin caminhará lado a lado com seu companheiro corcunda: na não aceitação de sua tese sobre o drama barroco alemão, no exílio, na perseguição nazista, mas, sobretudo, nos dias que antecipariam seu suicídio³. Não há esperança para nós, Benjamin bem o disse- ra, pois estamos sempre sob o olhar deste homenzinho, ao longo de toda nossa vida. Assim foi, assim é e assim sempre será. Mas, ao contrário do que possa parecer, esta atitude de Benjamin não nos conduz a um niilismo inerte ou a uma atitude histérica e ressentida com relação à vida: não devemos ficar de braços cruzados, nem maldizendo nossa miserável condição humana. Há algo a ser feito (e este parece ser, no final das contas, o imperativo do corcundinha). É por isto que, a nosso ver, as seguintes palavras encerram o texto *Infância em Berlin*: “Contudo, sua voz, que faz lembrar o zumbido da chama de gás, me cochicha para além do limiar do século:

Por favor, eu te peço, criancinha

Que reze também pelo corcundinha.”⁴

Palavras estas que, entre um tom enigmático e um suscitado apelo ético, decidimos deixar, por enquanto, em suspenso...

3. Uma vida gloriosa

Ao contrário de Benjamin, Michel Foucault parece não ter sido “agraciado” por esta desagradável companhia. Sua aceitação pela academia, suas palestras em auditórios lotados (com direito a alto-falantes) e suas glamourosas e lendárias viagens, em alta-velocidade, com seu jaguar branco, parecem evidenciar bem este fato⁵. E, para além do que se sabe sobre seu isolamento no período que antecedeu sua morte, quando Foucault simplesmente sumiu e se afastou de quase todos, ele nunca pareceu (a não ser em um breve e conturbado período da adolescência) ter sido diretamente perseguido por sua assumida opção sexual ou, ao longo de sua vida, assombrado por um destino cruel. Não obstante a tudo isto, o que pode ser evidenciado em sua obra como um todo, Foucault sabia exatamente o que era necessário para o pensamento: que este se voltasse às minorias esmagadas ao longo de toda a tradição filosófica, como, por exemplo, à loucura e à mulher. E é esta tensão que pensamos constituir a base da

necessidade genalógica de se pensar os poderes estabelecidos – em nome disto tudo que se encontra calado, sufocado, emudecido pela voz da razão.

Sem o intuito de diminuir a obra de cada filósofo, reduzindo-a tão-somente à biografia, prosseguimos na tentativa de mostrar o quão visceral se torna um empreendimento filosófico, se ele diz (porque sempre diz) respeito à vida daquele que pensa. Nossa aposta consiste na tese do quão forte e respeitável se torna uma obra se ela traz estampada (e de modo algum escondida) a assinatura daquele que sofreu, na pele, as consequências do pensamento logocêntrico, falocêntrico, europeu, ariano, masculino, heterossexual etc. Talvez, e esta é nossa hipótese, isto seja, sobretudo, o que, ao mesmo tempo, aproxime e afaste Walter Benjamin de Michel Foucault. Por conseguinte, esta seria a justificativa da preocupação de ambos com o que deve ser assumido como tarefa, com o que deve ser criticamente revisto, repensado e recolocado constantemente em questão: a tradicional, desgastada e, por isso, já insuficiente noção de *história*.

4. Considerações a partir de um olhar para a *História*

Antes de iniciarmos nossa análise dos deslocamentos que ambos operaram com suas concepções de *história*, vemos a necessidade de apresentar o que parece ter sido o único contato direto entre as obras de Foucault e de Benjamin: que se encontra nas primeiras páginas do segundo volume da *História da sexualidade* do filósofo francês. Dizemos que este é o único contato direto, ou seja, em que Foucault cita Benjamin, pois, admitimos a possibilidade (no caso, indireta) de aproximarmos as leituras que ambos empreenderam de Nietzsche, como também a admiração de ambos por Baudelaire e as referências a Kant, o que configuraria a preocupação de ambos com a chamada *modernidade*. Mas, como antecipamos, é no momento inicial de sua obra dedicada ao *uso dos prazeres* que Foucault cita Benjamin, justo no momento em que anuncia sua tentativa de pensar historicamente uma *estética da existência*. Foucault, ao citar a obra de Burckhardt, que sublinharia a importância de se “fazer e refazer a longa história dessas estéticas da existência e dessas tecnologias de si”, em nota de rodapé, diz que

(...) não seria exato acreditar-se que, desde Burckhardt, o estudo dessas artes e dessa estética da existência foi completamente negligenciado. Podemos pensar no estudo de Benjamin sobre Baudelaire. Pode-se encontrar, também, uma análise interessante no recente livro de S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 1980⁶.

Não obstante, o aparentemente pequeno lugar concedido a tal citação, segundo Sigrid Weigel, seria de extrema importância para o empreendimento de Foucault nesta obra, pois o autor veria no estudo de Baudelaire um dos alicerces para a construção de uma história das artes da existência e das tecnologias do *self*⁷.

O intuito de Foucault, ao se lançar nesta perspectiva, não deve ser entendido como uma história dos comportamentos, nem como uma história das representações, pois seu propósito não consiste em “reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com suas formas sucessivas, sua evolução e difusão” nem “analisar as idéias (...) através das quais foram representados esses comportamentos”⁸. Seu projeto aponta para uma história da sexualidade como experiência, isto é, como correlação, em determinada cultura, entre diferentes campos de saber, entre tipos de normatividade e entre formas de subjetividade. Por esta razão, Foucault via a necessidade de se retornar da *modernidade*, passando pelo cristianismo, à Antigüidade, colocando-se a questão do porquê o comportamento sexual ser objeto de uma preocupação moral, ou melhor, de um *cuidado ético*.

Através deste questionamento, percebe-se, segundo o autor, que este *cuidado* está relacionado a um conjunto de práticas de extrema importância em nossa sociedade, sobretudo em suas raízes grega e greco-latina. A estas práticas -

(...) práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também, procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo⁹

- a elas, Foucault chamou de *artes da existência* ou *técnicas de si*. Estas estéticas, entretanto, pelo fato de terem perdido, indubitavelmente, certa importância e autonomia, devido à sua incorporação, desde o cristianismo, a práticas religiosas, educativas, médicas e psicológicas, devem ser repensadas historicamente. E é a fim deste empreendimento que Foucault, juntamente com a obra citada de Burckhardt, vê no texto de Benjamin sobre Baudelaire um aliado para tal “desconstrução” da prevalecente história do *sujeito*.

Repensar criticamente esta história parece-nos ter sido, desde a fase chamada *arqueológica*, o objetivo de Foucault. Segundo Roberto Machado, “a arqueologia é uma análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem”¹⁰, cujo interesse consistiria em dar conta dos saberes científicos criados na *modernidade*. Assim, enquanto uma análise arqueológica dar-se-ia em referência às formas da problematização, uma análise genealógica consistiria na análise desta problematização segundo sua “formação a partir das práticas e de suas modificações”¹¹. Destes dois métodos de investigação decorre o objetivo final das últimas obras de Foucault, que configura a chamada *estética da existência*, qual seja, uma análise do *homem de desejo* que se situe “no ponto de interseção entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si”¹². Para isto, em substituição a uma história dos sistemas de moral, Foucault propõe-nos uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si.

Para Sigrid Weigel, existiria uma proximidade surpreendente entre este grande projeto de Foucault, uma análise genealógica do *homem de desejo* de acordo com sua antiguidade, e o projeto benjaminiano de uma *arque-história da modernidade*. De acordo com a tese de Weigel, apesar de historicamente posteriores a Benjamin, as análises foucaultianas configurariam uma pré-história das artes da existência que, para Benjamin, se encontrariam nas atitudes de Baudelaire como *herói da modernidade*.

Algumas correspondências entre os dois autores podem ser feitas, ao passo que ambos, neste sentido, preocupam-se em colocar em questão a constituição do *sujeito*. Por exemplo: como, em Benjamin, o autor moderno, sob os impactos da cidade, dá forma à sua literatura e como, em Foucault, o paradigma da cidade, de Platão, parece auxiliar na construção da subjetividade em referência ao político; vê-se também como, em Foucault, a utilização da batalha como metáfora conduz às noções de conquistador e conquistado nas “dramaturgia das práticas do prazer”, ao passo que, em Benjamin, ao caracterizar o autor moderno como um “esgrimista”, o processo criador passa a ser visto como um duelo¹³.

Outra correspondência fortíssima é encontrada na tese desenvolvida em “O heroísmo do presente”, de Katia Muricy, segundo a qual poder-se-ia relacionar Foucault e Benjamin através das leituras que ambos empreendem de Baudelaire e Kant.

Nos dois autores, uma leitura muito particular de Kant é feita a partir de preocupações que ambos compartilham com o poeta. O artista moderno e o filósofo moderno encontram-se na mesma tarefa de pensar uma nova relação com o tempo – e, logo, com a tradição e a história – e consigo mesmo.

E, apesar das diferenças, “a visão da modernidade de Baudelaire não deixa de ser decisiva para a compreensão do projeto filosófico de ambos”¹⁴.

Decorrente disto, a questão da *Aufklärung*, a partir das leituras foucaultianas de Kant, não serviria, como pode parecer, como motivo de distinção entre duas correntes filosóficas (em que, de um lado, se situaria a crítica alemã e, de outro, a epistemologia francesa), mas, sim, indicando uma complementaridade entre os pensamentos dos pós-hegelianos, de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Max Weber, da Escola de Frankfurt e de Lukács com a teoria e história das ciências de Saint-Simon, Comte, Koyré, Bachelard, Cavaillès e Canguilhem. Isto ocorreria devido ao fato de que, segundo Foucault, Kant seria o primeiro filósofo a ligar de modo tão necessário a obra à sua atualidade – o que, mesmo antes de ser citado, já nos conduziria a Baudelaire, pois a condição de produção da arte moderna seria justamente o vínculo do artista com sua época¹⁵.

A relação de Baudelaire com a modernidade, deste modo, por se caracterizar como “uma atitude com relação ao tempo” e como “uma tomada de posição que se opõe à transitoriedade”, poderia ser vista como uma “heroificação do presente”. Tal heroificação, segundo esta hipótese, apresentaria uma imensa afinidade com o pensamento de Benjamin – pois se, segundo a leitura de Baudelaire feita por Foucault, “o presente, carregado de possibilidades, pode ser objeto de uma construção, o que permite uma mobilidade em suas relações com o passado”¹⁶, para Benjamin, “o presente (...) não é apenas um tempo fugidio de transição, mas uma construção que determina novas relações com o passado”¹⁷.

Portanto, as leituras que ambos os autores empreendem da relação de Baudelaire com a *modernidade* conduzem-nos a um questionamento do

conceito tradicional de *tempo* e, mais radicalmente, à noção de *história*. Porém, mais que teorizarem sobre um novo conceito de história, o que acontece nestes dois autores é a assunção de um novo modelo de história na prática de seus discursos. Como veremos logo a seguir, é a este deslocamento que, desde o início do texto, nos referimos.

Tanto o genealogista como o *historiador viril* “vêm descontinuidades onde a história tradicional encontra uma evolução contínua”¹⁸, mas, mais ainda, eles enxergam a violência e a dominação que se travestem, na concepção tradicional de história, sob o nome de progresso da razão.

Um último ponto a ser destacado, neste processo de deslocamento que os conceitos de história de Foucault e Benjamin pretendem operar contra um primado do “logocentrismo”, é o que Sigrid Weigel chama da “dramaturgia dos sexos” que ocorreria em ambos os autores. Na *História da sexualidade*, por exemplo, Foucault denuncia o discurso tradicional que visa tão somente ao uso *econômico* do prazer, no qual o que está em jogo é a função reprodutora – ou seja, primeiramente, o coito, enquanto penetração pênis-vagina, e a ejaculação, representando o orgasmo do macho – e no qual, conseqüentemente, o sujeito – que é masculino – encararia o uso dos prazeres apenas com relação a si próprio, deixando marginalizada, e sequer respeitada, a relação sexual com vista ao prazer feminino. De modo diferente, ressaltando Baudelaire, “em sua renúncia do que pode ser definido como *natural*, sobretudo ao modelo burguês de femininidade, que reduz a mulher a seu papel na família e a sua função como mãe”¹⁹, Benjamin aponta a figura da lésbica, devido à sua sexualidade liberada da função reprodutora, como uma *heroína da modernidade* (juntamente à figura da prostituta, que não se ateria à subjugação do amor masculino).

Deste modo, ambos os autores teriam em comum, como uma das mais fortes motivações de seus pensamentos, o objetivo de solapar o privilégio concedido ao Mesmo pela tradição filosófica. Neste sentido, as obras dos dois autores apontariam a deslocamentos dos níveis privilegiados daquilo que Foucault veio a chamar de *erótica* – no caso deste autor, devido à denúncia do modelo homossexual de amor, com suas raízes na *philia* grega; mas, também, nas leituras de Baudelaire feitas pelo filósofo alemão, no apontamento do homossexualismo feminino como modelo de resistência aos ideais burgueses e da prostituição como liberação da mulher de sua submissão sexual.

Antecipamos, aqui, algo que mais adiante se tentará explicitar melhor. Parece-nos, a princípio, que Benjamin fora muito mais bem sucedido em seu empreendimento que Foucault. Até agora – e isto é o que podemos antecipar – pelo fato de que Foucault apenas (mas não que isto seja pouco) se restringiu à denúncia de um modelo opressor fundado na identidade do Mesmo, mas ainda fazendo uso deste mesmo discurso (logocêntrico, masculino etc.). O que quer dizer que, por um lado, a certa “marginalidade” que, em sua época, o pensamento de Benjamin acabou assumindo pode, e deve, ter ocorrido devido à incapacidade de sua assimilação pela academia (que é logocêntrica etc.), fundamental para um deslocamento muito maior que aquele proposto e realizado por Foucault.

Se, por um lado, Foucault permaneceu preso ao discurso ao qual criticou (pois a utilização de um método arqueológico ou genealógico não prescinde do *logos* falocêntrico), Benjamin, através do uso da linguagem alegórica, pôde corroer as bases do discurso da razão, justo pela “contaminação” metafórica que ele promoveu.

Parece-nos, então, que, para entendermos por completo o deslocamento que uma *outra concepção* de história pode promover, necessitamos, finalmente, recorrer ao conceito de *imagem*. Para Weigel, haveria uma extrema semelhança nos objetivos dos dois autores aqui em questão, “entre, de um lado, a análise do discurso lúcida e sistemática por Foucault, e, de outro, as súbitas e literárias imagens-pensamentos de Benjamin”²⁰. Mas, de acordo com a própria autora, o que está por detrás disto é o contraste entre o professor de História dos Sistemas de Pensamento no renomado *Collège de France* e o escritor *freelancer*, que não teve sua habilitação aceita pela Escola de Frankfurt e que teve que se empenhar, em um esforço hercúleo, para cada publicação que conseguiu. Isto além de tudo o mais que já sabemos – ou seja, além da constante presença de seu amiguinho corcunda.

5. As direções opostas na crítica da Modernidade

“A teoria da arte moderna”, segundo Benjamin, “é, na visão baudelairiana da modernidade, o ponto mais fraco”²¹. Para ele, a reflexão estética de Baudelaire não teria alcançado a visão da *modernidade* do modo como sua obra poética teria brilhantemente feito. Deste modo, os poucos textos de Baudelaire aos quais Foucault teria dedicado seu tempo

(“O pintor da vida moderna” e “Sobre o heroísmo da vida moderna”) estariam de modo enormemente distante de uma visão justa da *modernidade* (tal como o próprio Baudelaire apontava) como a que se apresenta em “As flores do mal” (texto, neste caso, dilcto de Benjamin). Vamos isto justificado no fato de que

(...) nos poemas, imagens carregadas de uma temporalidade que articula simultaneamente o passado e o presente, a morte e o novo, apresentam-se no espaço irônico da alegoria para a construção de um heroísmo do presente, de uma experiência moderna²².

Decorrente disto, em Walter Benjamin, a alegoria desconstrói o contexto simbólico e multiplica os sentidos da obra, ao passo que a filosofia foucaultiana, ao mesmo tempo, tentaria interpretar alegoricamente e, paradoxalmente, evitar os “efeitos pluralizantes” do uso alegórico, propondo, então, um método de investigação filosófica que seria, por assim dizer, fundamentado em uma descrição objetiva²³.

Concluimos disto que tanto o projeto arqueológico teria deixado escapar a visão de *modernidade* presente na poesia de Baudelaire, devido a sua exacerbada necessidade de “balizamento”, como, em sua fase posterior, os últimos escritos de Foucault também teriam “eclipsado” este privilégio em benefício de uma almejada “experiência concreta”. E, assim,

(...) aqueles temas como a construção do presente “e a construção de si” ficariam, na apresentação de Baudelaire [tal como foi empreendida por Foucault], restritos ao *tom programático* dos ensaios estéticos, muito aquém do gesto heróico do poeta, que se deu no espaço de sua incomparável poesia (grifo nosso)²⁴.

Impressionantemente, Foucault e Benjamin, ambos herdeiros, em grande medida, do pensamento trágico, parecem, nesse sentido, caminhar em pólos opostos. Será, então, que a filosofia de Nietzsche daria margem a estas tão distintas maneiras de se encarar a alegoria? Será que os primeiros escritos de Nietzsche, como *O nascimento da tragédia* e “Sobre a verdade e mentira...”, de um lado, aliados à sua *Genealogia da moral*, contrapor-se-iam de tal modo à escrita fragmentada de *Para-além do bem e do mal* e de *A gaia*

ciência, ou à poesia de *Assim falou Zaratustra*, ou à autobiográfica prosa de *Ecce homo*, que se poderia vislumbrar duas vertentes do pensamento nietzschiano? De um lado, um pensamento estético, uma teoria da metáfora e da arte, e, de outro, um pensamento metafórico, alegórico e que usa a arte como método? Se a resposta for positiva – o que não nos cabe julgar aqui, mas somente apostar no fato de que isso pode ser possível, posto que em momento algum estamos colocando em questão as leituras que Benjamin e Foucault empreenderam de Nietzsche, e, pelo contrário, aceitando pacificamente o fato dos dois autores terem sido exímios leitores da filosofia nietzschiana –, deduzimos, então, que nossos dois autores em questão optaram por seguir, cada um a seu modo, uma das possibilidades que as leituras da obra de Nietzsche possibilitam²⁵.

6. O uso alegórico

“Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*”, diz Benjamin. “Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas”. E conclui: “O anjo da história deve ter este aspecto”²⁶. De modo semelhante a Nietzsche, que sabia da impossibilidade do discurso lógico de dar conta da noção de *eterno retorno*, que fizera, ao invés de discursar para multidões ou mesmo para poucos, Zaratustra cantar sozinho seu canto, que escrevera em versos e alegorias sua obra prima, também Benjamin anuncia um de seus principais conceitos através de uma construção imagética.

Discursos fragmentados e alegóricos, colagens e citações compõem o pensamento benjaminiano – tal o motivo de seu isolamento intelectual na época, mas, também, do valor de seu pensamento para nossos dias. E isto é o que constitui a força que o corrosivo pensamento de Walter Benjamin nos oferece para nosso estudo sobre o deslocamento que ele próprio opera.

Mas, antes de concluirmos o que já parecemos concluir, vamos seguir as indicações que o texto de Weigel nos oferece, no intuito de compreender como, em Foucault, se encontraria um pensamento imagético. Segundo Weigel, uma concepção de *origem*, em Foucault e em Benjamin, pode ser apenas entendida se falarmos estritamente de um “evento que é percebido cenicamente, como um emergir para a cena histórica, como uma aparição ou uma cena primária”²⁷. Para Foucault, este emergir consistiria em uma entrada em cena de forças, e a *origem*, por sua vez, configurar-se-

ia como um lugar de confronto destas forças que emergem. Ou seja, a origem seria apenas o drama encenado em um não-lugar²⁸ – não-lugar este possivelmente herdado da teoria psicanalítica, sobretudo de sua concepção de *traço mnésico*, de *a posteriori* e de *distorção*. Assim, a descrição do emergir histórico, para Foucault, indicaria que sua concepção de *história*, sua *contra-memória*, apareceria tanto no sentido de permanentes rastros como no sentido de uma “cena de escritura”.

O termo que Weigel utiliza é o mesmo utilizado por Derrida em seu artigo de 1966, “Freud e a cena da escritura”, no qual o autor desconstrucionista, a partir de uma leitura da obra freudiana, em particular dos conceitos de *traço* e *escritura*, visa a demonstrar como o que está em jogo nas concepções de repetição, memória, conteúdo psíquico e representação não é a presença, mas sim seu quase-conceito *rastro* e a noção de *diferença*. Derrida diz:

O traço como memória não é uma exploração pura que sempre se poderia recuperar como presença simples, é a diferença indiscernível e invisível entre as explorações. (...) Todas estas diferenças na produção do traço podem ser reinterpretadas como momentos da diferença²⁹.

Ou seja, o que Weigel pretende mostrar é que, em Foucault – possivelmente por uma influência psicanalítica –, a memória seria pensada do mesmo modo como Derrida teria descrito o discurso psicanalítico: como uma *natureza cênica* que é devedora tanto de uma descrição topográfica da relação entre a percepção consciente e o inconsciente, como devedora de uma concepção de *memória* como *cena da escritura*.

Já com a *tragédia barroca*, em que Benjamin vislumbrou a expressão da visão de história como um “drama trágico”, ou de “história como tragédia”, podemos ver descrita a *mise en scène* na qual a história “junta-se ao cenário”, na qual a história não aparece em dimensão temporal, mas como uma *cena*³⁰. Deste modo, para Benjamin, a cena histórica e a cena da escritura são idênticas, pelo fato de que as cenas imagéticas da história se tornam imagens legíveis, como uma *escritura*. Entretanto, estas imagens da história somente serão legíveis – as *imagens dialéticas* – se a postura historiográfica assumir uma atitude descontínua de leitura.

É por esta razão que as “Teses sobre a História” de Benjamin não são propriamente teses, mas fragmentos construídos a partir destas alegorias:

as chamadas *imagens dialéticas*. As “teses” são construídas através destas alegorias, dialéticas na medida em que acontecem na tensão dos extremos – entre passado e futuro. Desde a primeira tese, em que surge a imagem do anão, ao ápice da alegoria do anjo da história, metáforas são arremessadas contra e a favor do leitor, de modo não linear, fragmentado, “a golpes de martelo”, para que, de modo algum, se possa conceber uma história apresentada de modo linear, retilíneo e *concreto* (no sentido mais pobre que este termo pode oferecer, como empírico, preso aos chamados “fatos reais” – o que impediria qualquer possibilidade de se encarar a realidade como “texto”).

De modo semelhante, em seus “Temas sobre Baudelaire”, a intenção alegórica quer desconstruir os “contextos orgânicos”, pois a história, em Benjamin, por ser descontínua e não-linear, não estabelece uma origem como *fundamento originário*, como uma *essência* ou uma *identidade*. E, de modo semelhante à genealogia nietzschiana, “não unifica, não totaliza, não fundamenta uma *História Universal*”³¹. De modo diverso a qualquer atitude empírico-realista, herdeiro do romantismo e do barroco e simpatizante do surrealismo, Benjamin defende uma certa infidelidade aos fatos “concretos”, posto que, para ele, a história é sempre valorativa, em que só o que há são apropriações estratégicas e descontinuidades e somente isso poderia fazer “emergir a diferença”³². Só deste modo a história se redimiria de seu triste fado:

(...) a figura de Klee, o *Angelus Novus*, é a expressão da tarefa do historiador para Benjamin. Olhos no passado, vê ruínas onde o historicista vê acontecimentos, vê catástrofes onde o historicista conta vitórias. Não pode recolher os destroços porque é impelido para o futuro, isto a que o historicista chama progresso. Seu olhar é iconoclasta, mas nesta história bárbara, que quebra a dialética do progresso, está a única possibilidade de um resgate do passado e da tradição que escape à apologia dos vencedores³³.

Benjamin aponta este apelo que o passado dirige ao presente, mas sem melancolia, pois apenas o que há é uma “frágil força messiânica”, que toda geração possui e que solicita-nos este “encontro” com o presente. Vemos, então, que a história apresenta-se como tarefa salvadora, como apelo éti-

co, como chamado, convocação a uma responsabilidade de toda uma “geração” – responsabilidade esta eterna e sem fim, sempre por-vir, e messiânica em relação ao passado, e não ao futuro, pois sua “missão” consiste, justamente, em liberar o passado e não se ater a ele. Somente assim se conseguirá “ler o real como um texto”: e é por este motivo que a obra de Benjamin adquire aqui seu máximo poder “político”.

O messianismo de Benjamin fundamenta-se no acaso e na fugacidade, tendo a natureza como modelo, visto que “o messias se anuncia no processo histórico. Ele é, antes, a metáfora do acaso”³⁴. Em contraponto a qualquer atitude melancólica (como, por exemplo, evidenciam suas análises de *Em busca do tempo perdido*, de Proust), Benjamin visa a denunciar o “dilacerante e explosivo” impulso à felicidade que move a humanidade, sendo isto, justamente, o que nos prenderia ao passado e o que imobilizaria nosso desejo. E é no intuito de que se liberte esse desejo de qualquer nostalgia que a promessa messiânica, tal como apresentada em Walter Benjamin, consiste em uma apropriação do passado *em função* do presente. “A sagacidade do messias – esta irrupção do acaso – é enfrentar esses mitos enquanto paródias, tomando a história como uma narrativa cujo sentido é dado pelo narrador, segundo a necessidade do presente”³⁵. Somente nesse sentido é que a política de Benjamin pode nos arrancar do círculo do Mesmo, abrindo nossos olhos à alteridade e construindo, assim, uma *outra história*.

Contudo, foi, sobretudo, no contexto de uma reformulação da cena histórica como uma cena da memória, que as imagens constituíram, para Benjamin, um ponto central em sua teoria para esta *outra história*, ao passo que, para Foucault, em sua história dos discursos, as imagens sempre apresentaram um lugar secundário. E, apesar das análises de Weigel apontarem para isto, a autora parece não concordar o quão decisivo é este fato para a, já muitas vezes apontada por nós, dimensão “ético-política” destes discursos – e, mais ainda, o que isto significaria para uma atitude condizente com um discurso *da* e não *sobre a* alteridade. E, de modo decisivamente contrário à opinião de Weigel, enxergamos nisto o que pode haver de mais vigoroso para encerrarmos nossas análises, pois tal é o ponto realmente decisivo, em que os deslocamentos empreendidos pelos dois filósofos, a partir de suas distintas concepções de *história*, afastam-se radicalmente no que concerne a uma tomada de posição ética.

7. Conclusão: as implicações éticas

Como conclusão a estas páginas, podemos reiterar a importância do pensamento destes dois autores para uma nova compreensão de *história* para além do reinado metafísico, do homem europeu, heterossexual e ariano, e em direção a uma *outra história*, ou melhor, uma *história do outro*.

No caso de Foucault, sua genealogia dos poderes denuncia o autoritarismo, a violência e a crueldade dos discursos dominantes, no intuito de dar voz àqueles que, durante toda a história do pensamento, foram amordaçados pelo *logos* falocêntrico. As análises foucaultianas, deste modo, deixaram para nós, como legado, possivelmente as mais precisas descrições de como ocorreu, ao longo destes muitos séculos de filosofia, o aniquilamento da diferença em nome do primado do Mesmo. Todavia, o intuito de Foucault encontra seus limites no fato de não haver trilhado outro modo de denunciar tal discurso senão através do uso dele próprio. Assim, Foucault utiliza-se de um método racional, lógico (seja na arqueologia, seja na genealogia), para construir sua crítica: usa a razão para dar voz à loucura, usa o discurso falocêntrico do *logos* para dar voz à mulher e assim por diante³⁶. Mas haveria outro meio da filosofia dar voz ao que escapa ao discurso?

Walter Benjamin também denunciou a tirania da razão, também se dedicou à árdua tarefa de deslocar os eixos do pensamento. No entanto, ao invés do uso do discurso crítico, em algum de seus textos, Benjamin deixou as alegorias falarem por si, assumiu as colagens e citações e, com isso, enfraqueceu completamente o primado do *logos*. Desde sua infância à maturidade, quando o corcundinha transmutou-se no anjo da história, Benjamin demonstrou seu sobressalto frente à pilha de cacos que é nossa “realidade”. Assim, pôde ele construir uma filosofia a-sistêmica, na qual a vida pessoal e a história entrelaçam-se como “memória de cacos”, uma filosofia como retomada de fragmentos, como borbulhar de imagens dialéticas, como uma experiência coletiva. De modo algum, em um pensamento como este, há espaço para a captura do passado, pois o tempo não pode ser negado e (mais uma vez, de modo contrário a Proust) o que se encontra é a acitação do por-vir e, conseqüentemente, da morte. Há, sim, um lugar especial para a infância, para uma homenagem a seu filho Stephan, na lembrança de sua infância em Berlin, mas através de uma recordação “antibiográfica”³⁷, da qual todos podemos participar. Como a afirmação da

temporalidade, em Benjamin, consiste na procura, no passado, do futuro, a infância torna-se o lugar onde se diluem as categorias de sujeito e objeto, de dentro e fora, de eu e de outro, e a história passa a ser um desvio libertador, mas como um ato de justiça – tarefa esta nunca concluída e que deve ser assumida novamente a cada geração, a cada *nós*.

E isto só se torna possível através de um pensamento que se constrói na medida mesma em que se desconstrói, que assume como estilo a urgência de deter o leitor, de problematizar, de chocar e também de convocar à responsabilidade. Ou seja, de um pensamento que não tem nada a dizer, só a mostrar.

Nossa hipótese é a de que só conseguimos “umedecer” o discurso racional se deixamos escapar o que tentamos arduamente controlar, se permitimos, simplesmente, que aconteça o que tem que acontecer.

Assim acontece o indizível, o inassimilável, o impossível...

Talvez, não só por sua proximidade com a escrita automática do surrealismo, nem tão-somente por suas leituras de Zaratustra, uma obra-poética – talvez não seja somente isto que tenha possibilitado a Benjamin o *insight* que necessitou para abrir o discurso à alteridade. Nem tampouco seja somente isto o que fez com que a filosofia de Benjamin, por deixar-se contaminar pelo *outro* – pela loucura, pela arte, pelo feminino, pela imagem – fosse, provavelmente, um dos grandes marcos na história do solapamento da metafísica.

Talvez, perdendo por um lado, mas ganhando por outro, uma vida dilacerada, bem como a companhia do concundinha, tenham sido decisivas para que Benjamin compreendesse tal realidade. Talvez seja este o grande mérito daqueles que sabem que não há esperança para nós, mas que há algo a fazer.

Não esqueçamos da “prece” que, talvez na noite que antecedeu sua quase alcançada liberdade, ele deixou-nos como herança: rezemos também pelo concundinha!

Para Fabiane Marques, pelo eterno diálogo por-vir.

Notas

* Este artigo, que foi primeiramente apresentado como texto de qualificação ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pretende também ressaltar uma homenagem ao vigésimo aniversário da morte do filósofo francês Michel Foucault. Agradeço, portanto, aos professores Paulo Cesar Duque-Estrada, Kátia Muricy e Rosana Suarez, que acompanharam este trabalho de perto e contribuíram, de modo único, com sugestões, críticas e elogios.

1. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996.

2. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp. 141 e 142.

3. Na introdução a seu livro *Alegorias da dialética*, Katia Muricy relembra-nos, fato a fato, este tortuoso e, como preferimos chamar, dilacerado percurso da vida de Benjamin: “um bom número dos artigos de apresentação da vida e obra de Walter Benjamin costuma enfatizar a constância de sua má-sorte. Quase todos aludem ao “corcundinha” (...). A figura do corcundinha tornou-se emblemática (...). A vida pessoal e a história entrelaçam-se como memória de cacos, de ruínas. (...) Sobressaltos foram a matéria-prima da vida de Benjamin. Nascido em uma família judaica berlinense, abastada e cultivada, Benjamin pertenceu a uma geração que viveu duas guerras mundiais, que assistiu, perplexa mas esperançosa, a liquidação dos valores burgueses, que apostou em uma nova cultura, anunciada nas artes e na revolução bolchevique, para depois submergir nos tempos sombrios da Europa nazista. Na sua curta vida, amargou a derrocada financeira da família, na crise da República de Weimar, o fracasso do sonho de uma carreira universitária com a recusa à sua tese sobre o barroco, o fim de qualquer expectativa de uma estabilidade econômica para que pudesse se dedicar a seu trabalho. Prisioneiro em um campo de trabalhos em Nevers, durante a ocupação, Benjamin esteve sob constante ameaça e seus anos de exílio em Paris, cidade que tanto amou, foram de uma tocante miséria financeira. Seu irmão foi morto em um campo de concentração, seu casamento fracassou, seus amores foram infelizes. Têve um filho, Stephan, para quem dedicou *Infância em Berlin*. Suicidou-se quando a polícia espanhola negou-lhe o visto para passar a fronteira, após uma fuga difícil, a pé, da França. Pretendia alcançar Portugal e dali partir para os Estados Unidos. No dia seguinte à sua morte, os companheiros de fuga tiveram permissão para atravessar a fronteira. O olhar da má-sorte o acompanhou.” (MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, pp. 11 e 13).

4. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 142.

5. Na cronologia de seus ditos e escritos, tais viagens parecem ter virado lenda para os amigos de Foucault: “um Jaguar esporte branco de estofamento em couro negro com o qual combinava suas roupas, recordes de velocidade entre Estocolmo e Paris...” (FOUCAULT, M. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 11). Mas, para além da controvérsia sobre a cor do carro, Didier Eribon, em uma completíssima biografia do filósofo, descreve tais aventuras de modo mais detalhado: “Jean-Christophe Oberg é hoje embaixador em Varsóvia. Naquele momento tem apenas dezoito anos. Passa a secretariar Foucault na Maison de France. No ano seguinte convida uma de suas amigas francesas. Ela se chama Dani. Foucault adota essa moça, adora-a. Dani também se torna secretária da Maison de France. Pois Jean-Christophe pouco a pouco lhe cede lugar. Foucault se diverte muito com eles. Um dia vai com Jean-Christophe a Estocolmo comprar um carro. Voltam com um suntuoso Jaguar bege que surpreende a boa sociedade local, habituada a maior austeridade e sobretudo perplexa por ver um leitor – o último escalão numa hierarquia universitária muito rígida – fazer tal ostentação de riqueza. Aliás Dumézil gostava de lembrar: Foucault

tinha dinheiro (pois a família continuava a ajudá-lo) e não era o asceta, o monge, que depois se pintou. Gostava de comer muito nos restaurantes, gostava de beber, e os amigos dessa época falam de seus “porres” memoráveis, como no dia em que se levantou para fazer um brinde no final do jantar e caiu no chão, completamente bêbado. Também gostava de se vestir de chofer para levar Dani a suas compras na cidade. Seu Jaguar se tornou lenda entre todos que o conheceram em Uppsala. Todo mundo conta que ele dirigia como um louco.” (ERIBON, D. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 89).

6. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 15.
7. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 30.
8. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 10.
9. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 15.
10. MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 10.
11. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 15.
12. FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 16.
13. Estes são os exemplos dados por Sigrid Weigel na obra citada, páginas 31 e 32.
14. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, outubro de 1995, p. 32.
15. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, outubro de 1995, p. 35.
16. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, Outubro de 1995, p. 37.
17. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, Outubro de 1995, p. 40.
18. MURICY, K. O heroísmo do presente. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, SP, 7 (1-2): 31-44, Outubro de 1995, p. 42.
19. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 32.
20. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 33.
21. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 81.
22. MURICY, K. Foucault e Baudelaire. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 297.
23. Um dos exemplos mais significativos desta estranha pretensão de objetividade da filosofia foucaultiana (já que Foucault se pretendia para-além da bipartição moderna Sujeito-Objeto) encontra-se em sua análise do quadro “Las Meninas”, de Velásquez, em *As palavras e as coisas*. De acordo com José A. Bragança de Miranda, citado por Kátia Muricy na anteriormente referida obra (MURICY, K. Foucault e Baudelaire. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, pp. 308 e 309), “Ao não explicitar a alegoria, contrariamente a Walter Benjamin, Foucault tende a dominar a alegoria através do simbólico (...). As suas análises tendem a apresentar-se como descrições, como objetivas, quando ele explicitamente recusa a objetividade (MIRANDA, J. B. A. Foucault e Velásquez: a função do argumento estético em Foucault. In: *Revista de Comunicação e Linguagem*, volume 19, Lisboa, 1993, pp. 47-67).
24. MURICY, K. Foucault e Baudelaire. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, pp. 307 e 308.

25. Sem podermos, infelizmente, aprofundar-nos mais nas leituras nietzscheanas, mas no intuito de apontarmos uma possível contribuição para esta questão, lemos em “A arte do estilo” que talvez fosse legítimo propor-se o caráter alegórico da linguagem, pois tanto o caráter analógico da linguagem em *O nascimento da tragédia* como os deslocamentos metafóricos de “Sobre verdade e mentira...” seriam processos que caracterizariam a gênese da linguagem. E, em ambos os casos, estes processos seriam puramente alegóricos – e alegóricos aqui no sentido mais radical da palavra (*allos* + *agouerein*, ou seja, *outro* + *falar publicamente, falar na assembléia ou no mercado*). Em suma: o que existiria, “entre imagens e palavras”, seria “uma relação estética”, e estas se apoiariam em “imagens apagadas”, pois as palavras seriam tão-somente o “resíduo de uma metáfora” (MURICY, K. A arte do estilo. In: FEITOSA, Charles (et al.). *Assim falou Nietzsche III: por uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, pp. 89 e 91).
26. BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.
27. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 45.
28. FOUCAULT, M. *Language, counter-memory, practice: selected essays and Interviews*. New York: Cornell University Press, 1980, p. 49 e 50.
29. DERRIDA, J. *Escritura e diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 185 e 186.
30. WEIGEL, S. *Body and image-space: re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, p. 46.
31. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 214.
32. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 215.
33. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 215.
34. MURICY, K. Benjamin: política e paixão. In: CARDOSO, S. (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 506.
35. MURICY, K. Benjamin: política e paixão. In: CARDOSO, S. (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 506.
36. Um exemplo desta atitude tipicamente presa ao discurso ao qual critica podemos encontrar no artigo “Libertar a História”, de Margareth Rago, que se motiva por uma “indignação”, por um “sentimento de que se comete uma enorme injustiça a Foucault” – que se deveria provavelmente ao fato de “sua figura elegante, careca, sem barba, limpa, tão contrastante com os cabelos revoltos e as barbas negras do revolucionário estilo *Che Guevara*” dificultar sua compreensão “em toda sua diferença e radicalidade” (RAGO, M. Libertar a História. In: RAGO, M., ORLANDI, L.B.L. e VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 255) – justamente por, segundo a autora, não se compreender a motivação do discurso foucaultiano, que seria, como nomeia o artigo, o de libertar a História. Pode parecer sedutora aos olhos dos historiadores esta reivindicada liberação da História, vista ainda sob os moldes de uma disciplina clássica, mas pensamos que, ao contrário do que pretende classificar a autora como “libertadora”, qualquer análise histórica permanecerá sempre ainda presa ao discurso da modernidade – a não ser que adote a postura “messiânica” de olhar para o passado no intuito de apropriá-lo, de tratar o passado como texto e não na tentativa de reconstruí-lo ou de dar voz – uma voz histórica – àqueles que, antes, permaneceram calados.
37. MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 14.

Resumo

Este texto pretende tratar da relação entre Walter Benjamin e Michel Foucault no que diz respeito às suas respectivas concepções de “história” e às implicações éticas a que tais teorias conduzem. Para isto, indicamos que a fonte principal de nossas reflexões é o artigo “*Communicating tubes*”, de Sigrid Weigel.

Palavras-chave

Walter Benjamin, Michel Foucault, história, alegoria e ética.

Abstract

This paper intends to be focused on the relation between Walter Benjamin and Michel Foucault concerning to their conceptions of “History” and the ethical implications that these theories lead to. For that, we appoint that the principal resource of our reflections is the text “*Communicating Tubes*”, by Sigrid Weigel.

Key-words

Walter Benjamin, Michel Foucault, History, Allegory and Ethics.