

A POLÍTICA COMO ANAMNESE: HISTÓRIA E DEVER DE MEMÓRIA EM BENJAMIN E LEVINAS

Paulo Barcelos

*Investigador do Observatório Político e do Instituto de Filosofia
da Linguagem – Universidade Nova de Lisboa*

A recordação é o mais seguro terreno do amor.¹

Novalis

Poder-se-á talvez esboçar uma primeira abordagem ao campo de sentido que se procurará traçar neste texto a partir de um poema de Nelly Sachs. Neste, uma elegia dedicada aos mortos, à sua “inexpugnável” e “só de bênçãos construída/ fortaleza”, enuncia-se o propósito comum que anima tanto Benjamin como Levinas na procura de refundar a relação do sujeito ao passado e àqueles que habitaram o tempo findo.

“Inflamar/ a luz do vosso alfabeto/ desaparecido”², escreve Sachs. Esta restituição da palavra aos emudecidos da história surge ao presente como irrecusável injunção ética, imperativo ordenado pelos clamores dos mortos. “Fomos esperados sobre a terra”, lê-se na segunda Tese de *Sobre o Conceito de História*³. A cada uma das gerações que a habitam é concedida uma “frágil força messiânica sobre a qual o passado exerce uma pretensão”, impondo a sua efetivação a partir de um gesto redentor face ao que foi deixado em ruínas. A resposta a este imperativo implicará, então, a instauração de uma nova categoria de temporalidade, uma nova forma de pensar o tempo. Este e a sua fixação discursiva, isto é, a história, não são mais considerados a partir da ideia

1 *Fragmentos de Novalis* (1992), Lisboa: Assírio & Alvim. Selecção, tradução e desenhos de Rui Chafes, p. 15.

2 *Poemas de Nelly Sachs* (1967), Lisboa: Portugalia. Tradução de Paulo Quintela.

3 Benjamin, Walter (2000), “Sur le concept d’histoire”. In *Œuvres III*, Paris: Gallimard, p. 428.



de uma continuidade cumulativa mas através dos lapsos que os interrompem, das cesuras de tempo que alojam os ausentes, os esquecidos, aqueles aos quais não foi feita justiça e que projetam para o tempo presente, como dívida por saldar, essa restituição da língua extinta que antes os animava. Parece ser esse o sentido dos versos de Nelly Sachs.

Tanto para Benjamin como para Levinas, a experiência do tempo é experiência de reconhecimento da alteridade, de um despojar-se de si e pôr-se ao serviço do outro, que interrompe a temporalidade una do sujeito. Impõe-lhe lapso de tempo e exige-lhe um “recomeço de ser” (a expressão é de Levinas) já não a partir da estabilidade e permanência do “eu” mas da constituição de uma “identidade-ipse” (para usar o conceito de Paul Ricoeur), convocada pelo face-a-face com o outro – sendo que, em termos de índice de alteridade, não há sujeito mais irredutivelmente outro que os mortos, aqueles que nos abordam de um plano temporal radicalmente descontínuo ao nosso. “A dialética do tempo é a própria dialética da relação com o outro”, as palavras são de Levinas⁴ e instituem a relação dialógica da sociabilidade, a saída do solipsismo ontológico do sujeito, como momento simultaneamente fundador do tempo e da ética.

Se a instauração do “verdadeiro tempo histórico”, do “tempo da verdade”, de acordo com a expressão benjaminiana, depende deste redimensionamento ético do presente, em que, como defende Levinas em *O Tempo e o Outro*, o sentido do tempo deixa de ser apresentado “como horizonte ontológico do ser do ente” e passa a “modo do para além do ser”; se essa *saída-de-si* em direção ao outro é instaurada pelo lapso, pela interrupção do fluxo temporal, há então que empreender a crítica do regime de temporalidade que tem sufocado a possibilidade de irrupção do novo. É esse o esforço que empreendem tanto Benjamin como Levinas, em oposição à narrativa que, determinada pela teleologia positivista e pelo modelo cartesiano de racionalidade, tem configurado o modo moderno de se encarar o tempo e a história.

O discurso moderno sobre o tempo, puramente descritivo na aparência mas que Benjamin denuncia como movimentação ideológica dissimulada sob véu de objetividade científica, assenta essencialmente sobre dois princípios hermenêuticos: o historicismo como método e o progresso como crença. O primeiro veicula uma noção de passado como massa uniforme de factos, conjunto dotado de homogeneidade e de ordenação linear, tempo objetificado, disponível ao estudo a partir de uma perspectiva de cognoscibilidade transparente, alcançável através da transposição direta dos axiomas metodológicos das ciências exatas. O historicismo positivista contenta-se em estabelecer laços causais entre diversos momentos da história, retirando deles leis gerais a partir de um método puramente indutivo. A assepsia do método

⁴ Levinas, Emmanuel (1947), *De l'existence à l'existant*, Paris: Editions De La Revue Fontaine, p. 160.

permitiria, deste modo, um desvelamento transparente do passado, não contaminado pela subjetividade do historiador – a escrita da história constituir-se-ia não como ato político mas como espelhamento não mediado dos acontecimentos pretéritos.

A este credo historicista, designado por Benjamin como “o mais potente narcótico do século XIX”, junta-se um outro, a apologia do progresso, modo de encarar a dinâmica do tempo como estando essencialmente mobilizada para a progressão cumulativa num roteiro pré-estabelecido pelo próprio movimento interno da história. Um progresso que, como se enuncia na décima terceira das teses *Sobre o Conceito de História*, é entendido não como simples evolução técnica mas como progresso da própria humanidade. Correspondendo ao carácter indefinidamente perfectível do humano, não seria, da mesma forma, dotado de termo visível. Era, finalmente, encarado como irresistível, inelutável, e orientado para uma lógica de progressão retilínea.

Para Benjamin, porém, a esperança messiânica não se poderá alojar numa experiência humana que seja marcha através de um “tempo homogéneo e vazio”, temporalizando-se “no bordel do historicismo com a prostituta «Era uma vez»”⁵. Esta forma de entendimento do tempo passado mais não faz do que entrar em empatia com a “classe dominante”, que controla as instâncias de escrita e valoração semântica da história e determina a inscrição dos acontecimentos na “tradição”. Perpetua, deste modo, a “história dos vencedores”: tautologia do triunfo e domínio da classe opressora face à qual, como se lê na sexta Tese, “nem sequer os mortos estão em segurança”⁶. A redenção exige, como veremos, uma relação do sujeito com o passado que escape à totalização da história, que a “escove a contrapelo”, e que assim liberte “as enormes forças aprisionadas no «Era uma vez» da narração histórica clássica”⁷.

Este mesmo propósito anima Emmanuel Levinas, que começa por ser coincidente com a visão benjaminiana ao conceber a história como instância de julgamento heteronómica face ao sujeito. Este aborda a história por impulso ontológico (que, como se verá, transformar-se-á em relação ética). Face à radical interrupção de ser que constitui a morte, instante de suprema alienação que escapa em absoluto ao poder do sujeito, este procura confirmar a sua subjetividade e preservar-se como único na história; coloca-se assim sob o seu julgamento, procurando nele a exaltação da “verdade do ser”. Nas palavras de Levinas, “a vontade procura o juízo para se confirmar contra a morte”⁸. Porém, o juízo da história é cruel. Enuncia-se no visível, a partir de um enfileiramento dos acontecimentos em que o múltiplo e o disperso são domesticados numa

5 Benjamin, Walter, op. cit., p. 441.

6 Idem, p. 431.

7 Benjamin, Walter (2006) *Paris, Capitale de XIXe Siècle, Le Livre des Passages*, Paris: Cerf, p. 859, 0º 71.

8 Levinas, Emmanuel (2000), *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, p. 219.



totalidade coerente. “A sua verdade produz-se na evidência”. Como tal, o invisível, o que de irreduzível e não englobável há no sujeito – o que nele há, no fundo, de lapso de tempo, de transcendente – é reduzido ao regime da imanência, dissolvido na auto-evidência do discurso histórico. Esse invisível, que constitui a unicidade primordial do sujeito, é o facto de ele se constituir em apologia.

“O juízo viril da história, o juízo viril da «razão pura», é cruel”, diz-nos Levinas⁹. Começa por destituir o sujeito do poder da palavra, já que o julgamento vem de uma instância que lhe é exterior. Ainda segundo Levinas, “o veredicto da história é proferido pelo sobrevivente que já não fala ao ser que ele julga e a quem a vontade aparece e se oferece como resultado e como obra”¹⁰, isto é, já não como sujeito mas como objeto, produto acabado, disponível à descrição objetiva e inserção no seio da narrativa histórica. Destitui-o igualmente, e de forma mais determinante, daquilo que propriamente constitui o núcleo identitário do sujeito: o seu carácter apologético, sendo este aqui entendido como apologia do outro, em direção ao outro.

Deste modo, o abandono da história como figura polarizadora do juízo e a deslocação da questão sobre o ser de forma a garantir a presença apologética da subjetividade impõem-se, para Levinas, como imperativos que presidirão à refundação ética da temporalidade. A modalidade de juízo que garantirá o desvelamento da verdade do ser será aquela que o instituir não a partir da sua ordenação numa totalidade mas na revelação do seu carácter físsil. Este é revelado através da presença do Outro face ao eu, pela intimação que me dirige, impondo-me uma responsabilidade infinita perante ele, uma “responsabilidade de um mortal por um mortal” à qual eu me sinto indissolúvelmente sujeito. “Não poder esquivar-se – eis o eu”, afirma Levinas em *Totalidade e Infinito*¹¹, mas é nessa impossibilidade de evasão face ao clamor do outro que a minha singularidade é confirmada e exaltada como insubstituível. Ninguém me pode substituir na responsabilidade infinita que me prende ao outro – é a partir deste pressuposto que se pode concluir, com Levinas, que “quando o homem aborda verdadeiramente Outrem, é arrancado à história”¹².

“É preciso que o invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra, necessariamente injusta para a subjetividade, inevitavelmente cruel”¹³. Esta frase de Levinas, que poderia igualmente constar de um dos fragmentos do *Livro das Passagens*, de Benjamin, designa o fundo comum que anima os dois autores na procura de uma refundação das categorias temporais

9 Idem, p. 221.

10 Idem, p. 219.

11 Idem, p. 223

12 Idem, p. 39.

13 Idem, p. 221.

que orientam a modernidade. Partilhando esta intenção, é, porém, no corolário da afirmação citada que residirá a dissemelhança inconciliável das estratégias seguidas e da própria natureza de cada uma das concepções de tempo que se pretende instituir. Como se verá, uma delas assenta numa sincronização de acontecimentos passados com a esfera do presente, e outra ancora-se numa radical diacronia.

Para Benjamin, o invisível que urge tornar manifesto é, como se pode ler na segunda Tese, o “índice secreto do passado, que o impele para a redenção”. Este índice secreto onde se aloja a força messiânica que cada acontecimento contém em si em latência que espera ser efetivada, é opacizado na citação do passado a partir de uma metodologia historicista. Esta, celebrando o acontecimento como património, retirando-o do magma do passado para novamente o inserir, ordenado, silenciado na continuidade da narrativa histórica, impede a efetivação do seu poder revolucionário, que é o poder de convocar o “tempo da verdade”¹⁴. O verdadeiro tempo histórico não será, deste modo, o tempo homogêneo e vazio do historicismo mas um “tempo saturado de agora”, que só poderá emergir através do resgate do acontecimento passado para a esfera do atual, consumando-se na esfera do *aqui e agora* o que até então se presentia como falta.

O “tempo da verdade” é aquele que restitui aos acontecimentos a sua historicidade, que entrega o passado a uma humanidade redimida, para a qual ele se tornou, por fim, citável. Para tal ser atingido, Benjamin propõe uma “revolução copernicana na visão da história”, ancorada na Rememoração como categoria que preside a uma refundação da atividade histórica – já não enquanto ciência que encara o outrora como passado cristalizado, disponível para a apropriação, mas enquanto exercício de presentificação anamnésica que interrompa o fluxo contínuo do tempo através de um “salto de tigre para o passado”. A historicidade de um acontecimento, o que permite que ele se torne citável, não existe nele como dado a priori, é-lhe outorgada posteriormente, se o “índice secreto” que ele contém for reconhecido e fixado no momento da sua irrupção na superfície do presente.

Segundo Benjamin, “a imagem verdadeira do passado passa *num clarão*. Só podemos reter o passado numa imagem que surge e desaparece para sempre no próprio instante em que ela se oferece ao conhecimento”¹⁵. O resgate do passado não consiste, então, no esforço intencional da sua restituição integral mas na apreensão rememorativa do momento em que, através da abertura de uma brecha do contínuo temporal, uma imagem do Outrora colide brevemente

14 Benjamin, Walter, op. cit., p. 479; N 3, 1.

15 Benjamin, Walter (2000), “Sur le concept d’histoire”. In *Œuvres III*, Paris: Gallimard, p. 430.

com o Agora. Institui-se, assim, uma relação dialética entre dois planos temporais distintos, sincronizados em *constelação*¹⁶.

A inversão dos termos da conexão entre o Outrora e Agora – já não relação temporal em que o presente ilumina o passado (daí estes dois termos serem descartados) mas afinidade dialética – reinstitui, por sua vez, a relação do sujeito com o tempo já não a partir da história mas como ação propriamente política. O sujeito age sobre o tempo, sincroniza instantes do Outrora com o momento presente, reunindo o que no passado se apresentava como ruína e restituindo-lhe a atualidade perdida. O que procura empreender é, no fundo, um retomar da tarefa fracassada do *angelus novus*: “despertar os mortos e reunir o que foi desconjuntado”.

A experiência política autêntica é, pois, livre da aparência da constância e repetição do tempo na história¹⁷. É este o saber que o Outrora traz à consciência do sujeito, instituindo o momento do *despertar*, categoria maior na filosofia da história benjaminiana, como instante da dissolução do equívoco narcotizante do historicismo.

“O momento do despertar seria idêntico ao Agora da cognoscibilidade em que as coisas tomam o seu verdadeiro rosto”, eis uma frase, presente no Livro das Passagens¹⁸, que seria inaceitável para Levinas. A sua proposta de temporalidade, aparentada geneticamente com a concepção benjaminiana, difere determinantemente dela em termos da natureza que é outorgada ao tempo como relação com a alteridade do Outrora. Regressando à frase de Levinas já citada [“É preciso que o invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra, necessariamente injusta para a subjectividade, inevitavelmente cruel”], se Benjamin propõe uma forma de manifestação do invisível fora do enfileiramento da história, através da sincronização rememorativa, Levinas recusa essa possibilidade, complementando o sentido da enunciação citada com a frase que imediatamente se lhe segue: “Mas a manifestação do invisível não poderá significar a passagem do invisível ao estatuto do visível”.

A morte de outrem, para Levinas, não decreta a sua passagem a um plano de temporalidade diverso – como acontece em Benjamin, mesmo que a presença desvanecida esteja, em momento ulterior, votada a transpor o limite da temporalidade do Outrora para o espaço do Agora. Aquele que morre não é destituído do seu estatuto de irredutivelmente exterior a qualquer explicitação cognoscitiva. A sua morte, instituindo-se como questão para os que ficam, fá-lo como “questão para além de toda a modalidade dóxica”¹⁹. A morte inscreve-se

16 Benjamin, Walter (2006) *Paris, Capitale de XIXe Siècle, Le Livre des Passages*, Paris: Cerf, p. 478; N2a, 3

17 Benjamin, Walter, op. cit., p. 491; N 9, 5)

18 Idem, p. 480; N3a, 3

19 Levinas, Emmanuel (2003), *Deus, a Morte e o Tempo*, Coimbra: Almedina, p. 122.

no tempo como interrogação pura, inconvertível em resposta, como pura afeção do eu pelo outro que, não sendo mediada por um saber, não é igualmente passível de se converter em objeto de compreensão.

A morte do outro não o destitui do estatuto que goza na relação de sociabilidade – é esta, aliás, como já foi enunciado, que funda e que constitui o próprio tempo como categoria ética. A relação social não deixa de ser dissimétrica, desenrolando-se a partir de uma prevalência do outro face ao eu, impondo-me uma “responsabilidade de refém” à qual não posso escapar pois é nela que se definem os contornos do eu como “subjetividade ética”. A minha singularidade descobre-se na responsabilidade infinda e infinita face ao outro. O tempo, como em Benjamin, enuncia-se como instância de um *despertar*, mas para Levinas este é despertar não de um saber oculto do Outrora que se revela ao presente mas um despertar perante a intangibilidade da alteridade do outro, saída do plano sincrónico da identidade embriagada de si mesmo “pela desmesura ou pelo infinito do outro”²⁰. Face à sua morte, a responsabilidade que a minha “culpabilidade de sobrevivente” impõe não se pode constituir enquanto restituição de algo que se aloja na “diacronia sem presente comum” mas enquanto pura passividade, inquietude pelo outro no desconhecido que não é convertível numa tomada de posição praxica, configurando-se tão só como paciência, espera infinda pelo outro. É a esta paciência que corresponderia a duração do tempo. Um tempo não sincronizável, “relação de deferência com o que não pode ser representado”²¹ e que, portanto, “não se reconduz à anamnese”²².

Sendo a relação entre o vivente e aquele que se desvaneceu no tempo marcada por esse lapso de intransponível diacronia, que os coloca em planos temporais incomunicantes, a inquietude do eu face ao outro, sem resgatar aquilo que se tornou passado irrecuperável, revela, por outro lado, os sinais da sua passagem. A minha responsabilidade perante a morte do outro impele-me, como escreve Levinas em *Totalidade e Infinito*, a “reter do passado o antigo Desejo que o animava e que a alteridade de cada rosto aumenta e escava ainda mais profundamente”²³. Para Levinas, é esta vivência de submissão face a outrem, esta vigília sem termo à qual o sujeito se submete, respondendo assim à interpelação do outro, que abre espaço ao perdão como obra do tempo. Perdão que não é declaração de inocência mas reconciliação face ao tempo passado, apaziguamento na infinita responsabilidade pelo outro.

A partir desta afirmação pode-se traçar um paralelo final entre Benjamin e Levinas, já que ambos, deste modo, instituem o Outrora como tarefa que reenvia para a imagem de felicidade (como é enunciado na segunda Tese *Sobre*

20 Idem, p. 48.

21 Idem, p. 130

22 Idem, p. 126.

23 Levinas, Emmanuel (2000), *Totalidade e Infinito*, Lisboa: Edições 70, p. 263.

o Conceito de História), projetando a possibilidade de redenção do sujeito como indissolivelmente ligada ao resgate do passado aos “pântanos da história”.

A tarefa comum que empreendem Benjamin e Levinas, instituindo o tempo findo como horizonte ético que confere sentido ao presente, é, no fundo, a abertura de um espaço onde possa ressoar a súplica de Job, erguida no décimo oitavo versículo do décimo sexto capítulo do livro homónimo: “Ó terra, não ocultes o meu sangue, nem sufoques os meus clamores”.

OBSERVATÓRIO POLÍTICO

Av. Elias Garcia, nº 123 – 7ºE
1050-098 Lisboa PORTUGAL
Telf. (00351) 21 820 88 75
geral@observatoriopolitico.pt

Para citar este trabalho/ To quote this paper:

Barcelos, Paulo «A política como anamnese: história e dever de memória em Benjamin e Levinas», *Working Paper #16*, Observatório Político, publicado em 10/09/2012, URL: www.observatoriopolitico.pt

Aviso:

Os working papers publicados no sítio do Observatório Político podem ser consultados e reproduzidos em formato de papel ou digital, desde que sejam estritamente para uso pessoal, científico ou académico, excluindo qualquer exploração comercial, publicação ou alteração sem a autorização por escrito do respectivo autor. A reprodução deve incluir necessariamente o editor, o nome do autor e a referência do documento. Qualquer outra reprodução é estritamente proibida sem a permissão do autor e editor, salvo o disposto em lei em vigor em Portugal.