

**ITINERÁRIO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA
NA OBRA DE WALTER BENJAMIN**

ITINERARIO DEL CONCEPTO DE EXPERIENCIA
EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN

ITINERARY OF THE CONCEPT OF EXPERIENCE
IN THE WORK OF WALTER BENJAMIN

João Gabriel Lima

Mestre em “Estudos da subjetividade”
pela Universidade Federal Fluminense
E-mail: joagabriellimadasilva@gmail.com

Luis Antonio Baptista

Professor Titular da Universidade Federal Fluminense

Resumo: Esse artigo desenvolve um estudo progressivo dos conceitos de experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*) na obra do filósofo alemão Walter Benjamin. Percorre-se desde os textos de juventude até os textos da década de 40 a fim de comparar os diferentes usos dos conceitos pelo autor. Também as obras de Wilhelm Dilthey, Immanuel Kant e Sigmund Freud são abordadas, uma vez que esses filósofos inspiraram os conceitos de experiência e vivência na obra benjaminiana.

Palavras-chave: experiência; conhecimento; verdade.

Resumen: El presente artículo desarrolla un estudio progresivo de los conceptos de experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*) en la obra del filósofo alemán Walter Benjamin. Se recorre desde los textos de juventud hasta los textos de la década de 40, con el fin de comparar los diferentes usos de los conceptos por el autor. También las obras de Wilhelm Dilthey, Immanuel Kant y Sigmund Freud son abordadas, dado que esos filósofos inspiraron los conceptos de experiencia y de vivencia en la obra benjaminiana.

Palabras clave: experiencia; conocimiento; verdad.

Abstract: This paper develops a progressive study of the concepts of “traditional experience” (*Erfahrung*) and “lived experience” (*Erlebnis*) in the work of German philosopher Walter Benjamin. It surveys his earlier texts from his youth up through those from the 1940’s in an effort to compare the author’s different usages of the concepts. This paper also approach the works of Wilhelm Dilthey, Immanuel Kant and Sigmund Freud, given that these philosophers inspired the concepts of “traditional experience” and “lived experience” in Benjamin’s work.

Keywords: experience; knowledge; truth.

Ao longo de sua obra, o filósofo alemão Walter Benjamin deu origem a uma sofisticada teoria da experiência, dialogando, por um lado, com a teoria do conhecimento – especialmente a kantiana – e, por outro, com os problemas da ética e da verdade. Em seus primeiros escritos, considerou a experiência como um saber mascarado, opressor. Em seguida, após seus estudos da *Crítica da razão pura*, entendeu que o conceito kantiano de experiência era insuficiente para estruturar as diversas qualidades de experiência. Na década de 30, tempo de suas obras mais famosas, Benjamin concebeu ainda a experiência como o conhecimento tradicional, passado de geração em geração, e que vinha definhando com a modernidade. Por fim, em 1943, em um ensaio sobre Baudelaire, Walter Benjamin trouxe a experiência mais ao campo da sensibilidade, nomeando-a não mais como “experiência” (*Erfahrung*), mas sim como “vivência” (*Erlebnis*). Durante todo o percurso da obra benjaminiana, nota-se sempre o mesmo esforço de retificação crítica em relação ao conceito de experiência, que objetiva não apenas situar historicamente o problema do conhecimento, mas igualmente buscar a verdade da experiência – ou, ao menos, não expressá-la em termos falaciosos.

O presente estudo é um esforço de localização teórica do conceito benjaminiano de experiência. Intenta-se, aqui, acompanhar a sofisticada elaboração desse conceito, desde os escritos juvenis de Benjamin até o último grande trabalho dedicado ao tema.

As experiências de Benjamin. Walter Benjamin se atém ao problema da experiência em cinco ensaios: *Experiência*, de 1913; *Sobre o*

programa da filosofia do porvir, de 1918; *Experiência e pobreza*, de 1933; *O narrador*, de 1936; e *Sobre alguns temas baudelarianos*, de 1940. Nos quatro primeiros, utiliza sempre o termo *Erfahrung*, traduzido como “experiência”, embora seus sentidos e usos variem de um texto para o outro. No último, sobre o poeta Charles Baudelaire, o filósofo usa a palavra *Erlebnis* (vivência) com o objetivo de definir uma qualidade especial de experiência¹.

“Experiência”, de 1913. Pouco tempo antes de escrever o breve ensaio “Experiência”, Walter Benjamin tinha se integrado ao grupo berlinense *Estudantes Livres*. A atmosfera esclarecida, antiautoritária do movimento jovem (*Jugendbewegung*) do qual participava o grupo incidiu na produção teórica do jovem filósofo. Esse ensaio foi publicado na revista *Der Anfang* (“O começo”), porta-voz da juventude berlinense, que acreditava, como aponta K. Muricy, “[que] uma reforma pedagógica ampla, uma mudança de mentalidade dos jovens, era [...] decisiva para o renascimento da cultura alemã” (Muricy, 1999, p. 37). O vigoroso desejo de libertação e de “transformação radical da cultura” presente no movimento fez com o primeiro texto de Benjamin sobre a experiência viesse carregado de raivosas críticas contra o uso constrangedor que se vinha fazendo dela.

Benjamin elege uma categoria de pessoas à qual chama de “adulto” (*Erwachsene*), cujo traço distintivo é o uso da “experiência” como máscara. Os “adultos” se sentem à vontade em tomar a experiência como justificativa para a sua atual resignação. A crítica benjaminiana não atenta apenas à inação pessoal do “adulto”, mas, igualmente, aponta a opressão que a experiência do adulto exerce sobre a juventude. A evocação da experiência, percebe Benjamin, não raro impede o jovem de buscar outras qualidade de experiência. Como argumenta o autor:

Em nossa luta por responsabilidade, nós lutamos contra alguém que é mascarado. A máscara do adulto é chamada “experiência”. Ela é sem

¹ Uma discussão etimológica sobre os termos *Erlebnis* e *Erfahrung* pode ser encontrada em Lacoue-Labarthe (1997, p. 30-31), Wierzbicka (201, p. 80-85), Gadamer (1999, p. 112-120).

expressão, impenetrável e sempre a mesma. O adulto sempre já experienciou tudo: a juventude, os ideais, as esperanças e as mulheres. Tudo isso é ilusão. Às vezes, sentimo-nos intimidados ou amargurados. Talvez ele esteja certo. Como podemos as eles responder? Nós não experienciamos nada. (Benjamin, 2000, p. 3)²

De acordo com Benjamin, nada há de positivo nessa *Erfahrung* mascarada dos “adultos”. A experiência “adulta” não é mais que um atestado da ilusão dos saberes do mundo, que amargura e intimida o jovem sem experiência. Trata-se de uma autoridade, mas uma autoridade constrangedora, que oprime a liberdade do jovem na busca pelo novo e pelo verdadeiro. O efeito dessa opressão nos jovens é um desânimo manifesto em sua incapacidade de visualizar outras qualidades de experiências. Em outros termos, é a própria experiência autoritária do adulto o que constrange o horizonte empírico daquele que procura a verdade.

Se a experiência é, para o “adulto”, a consciência do “sem sentido da vida, de sua brutalidade” (Benjamin, 2000, p. 3), a verdade dessa experiência não tem um objetivo, uma finalidade maior. A qualidade da experiência do adulto estará já de antemão determinada pela ausência de sentido da existência. Assim, a experiência mascarada do adulto demonstra apenas, por suas vias, que não há nada que se possa procurar de verdadeiro além do sem sentido da vida.

Todo o sentido – a verdade, o bem, a beleza – é baseado dentro de si. O que, então, a experiência significa? E aqui está o segredo: uma vez que ele jamais levantou seus olhos ao grande e ao cheio de sentido, o filisteu tomou a experiência como seu evangelho. Ele se tornou para ele uma mensagem sobre a banalidade da vida. [...] Por que a vida é sem sentido ou confortável para o filisteu? Porque ele sabe o que é a experiência e nada mais. (Benjamin, 2000, p. 3-4)³

² Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*In our struggle for responsibility, we fight against someone who is masked. The mask of the adult is called “experience.” It is expressionless, impenetrable, and ever the same. The adult has always already experienced everything youth, ideals, hopes, woman. It was all illusion. Often we feel intimidated or embittered. Perhaps he is right. What can our retort be? We have not yet experienced anything.*”

³ Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*Oh, no, precisely because these are things one cannot experience. All meaning—the true, the good, the beautiful—is grounded within itself. What, then, does experience signify?—And herein lies the*

Com fortes ressonâncias nietzschianas⁴, Walter Benjamin introduz a figura do “filisteu”, homem cuja limitação provém da experiência. Para o filisteu, encarnação alegórica do “adulto”, o conhecimento da experiência impede a possibilidade da verdade. Benjamin denuncia, de modo claro, como a própria experiência tinha sido cooptada e transformada em impedimento à emergência da verdade. Pela ação ao mesmo tempo cômoda e opressora do “adulto” ou do “filisteu”, pouco se conseguiu além de blindar as exigências do espírito que movem o homem em sua busca pela verdade. Em contraposição à experiência sem sentido do “adulto”, Benjamin anuncia um outro tipo de experiência:

Novamente: nós conhecemos uma experiência diferente. Ela pode ser hostil ao espírito e destruidora de muitos sonhos primaveris. No entanto, é a mais bela, a mais intocável, a mais imediata pois ela não pode ser sem espírito enquanto nós permanecemos jovens. Como afirma Zaratustra, o indivíduo pode experimentar a si mesmo somente ao fim de suas errâncias. O filisteu tem sua própria “experiência”, que é aquela da eterna falta de espírito (Benjamin, 2000, p. 5)

Por ordem de síntese, diremos que, nesse texto, Benjamin (1) esclarece a qualidade de experiência imposta por alguns homens (os “adultos”), (2) renega essa experiência sem espírito do “adulto” para seus propósitos e (3) apresenta um novo caminho que levará a uma outra sorte de experiência: o caminho de “permanecermos jovens” (Benjamin, 2000, p. 5). A juventude – aqui entendida como uma atitude espiritual, um *ethos* – é o caminho através do qual se chegará a uma *outra qualidade* de experiência.

Carece dizer, contudo, que Benjamin não define com clareza o caráter dessa “experiência diferente”, exceto por ser “hostil ao espírito e destruidora de muitos sonhos primaveris” e ser “a mais

secret: because he never raises his eyes to the great and meaningful, the philistine has taken experience as his gospel. It has become for him a message about life's commonness. But he has never grasped that there exists something other than experience, that there are values—inexperientiable—which we serve. Why is life without meaning or solace for the philistine? Because he knows experience and nothing else”.

⁴ Cf. “Primeira consideração intempestiva” (Nietzsche, 1990, p. 24-7).

bela, a mais intocável” (Benjamin, 2000, p. 5). Nesse texto, a experiência parece se situar no horizonte, ainda que não se saiba se é de fato possível encontrá-la ou se existe apenas em função do inconformismo de Benjamin com relação à experiência opressora dos “adultos”. Não há, como se vê, uma experiência bem definida nesse primeiro ensaio: ela não parece ser mais que uma oposição a um modo de vida que Benjamin não suporta ou acredita. O filósofo, portanto, escusa-se de dar precisão sobre a qualidade de experiência que ultrapassaria a do “adulto” em seu alcance da verdade. Todavia, Benjamin ainda assim acredita saber qual é a atitude que se deve tomar para alcançá-la. A atitude, para dizer novamente, é a recusa de se tornar um “adulto”; ou de outro modo, é a insistência em permanecer jovem, cheio de espírito, concentrado no problema da possibilidade da verdade.

Há, portanto, já no primeiro texto de Walter Benjamin dedicado ao tema, uma clara consciência sobre a importância ética do conceito de experiência. Porém, somente ao adentrar no universo filosófico de kantiano é que Benjamin se viu impelido a realizar uma crítica epistemológica mais profunda.

Sobre o programa da filosofia do porvir. O ensaio *Sobre o programa da filosofia do porvir*, não publicado em vida pelo filósofo, reflete as leituras que Walter Benjamin realizou da obra de Kant e dos neo-kantianos. Nesse artigo, Benjamin não só realiza um balanço das teorizações kantianas acerca do caráter da *experiência* e do *conhecimento*, mas sobretudo apresenta as tarefas que seriam destinadas à filosofia ou ao filósofo do futuro.

Sabe-se, através das correspondências da época, que Benjamin jamais desejou publicar esse artigo: “o principal propósito do ensaio era a auto-orientação e o desejo de clarificar sua própria posição filosófica” (Steiner, 2010, p. 34)⁵. O ensaio surgiu de conversas que Benjamin teve com seu amigo Gershom Scholem a respeito não apenas dos estudos judaicos mas igualmente do modo pelo qual os pós-kantianos compreendiam a experiência. Em uma

⁵ Nossa tradução. Texto original: “*The essay’s principal purpose was self-orientation and the desire to clarify his own philosophical position*”.

carta a Scholem de 1917, recolhida por Uwe Steiner, Walter Benjamin define sua busca na obra kantiana: “Somente no espírito de Kant e Platão e, eu acredito, através da revisão e posterior desenvolvimento de Kant, pode a filosofia se tornar uma doutrina ou, ao menos, ser nela incorporada” (Benjamin *apud* Steiner, 2010, p. 35)⁶. Ao que parece, além do contato direto com os textos de Kant, Benjamin foi fortemente influenciado pela escola neo-kantiana de Marburg, especialmente pela obra de Hermann Cohen, cujo livro *Kants Theorie der Erfahrung* (“A teoria da experiência de Kant”) causou impacto negativo tanto em Scholem quanto em Benjamin (Steiner, 2010, p. 35)⁷. Segundo Steiner, a postura filosófica da escola de Marburg – e especialmente de seu líder, Hermann Cohen – era a redução de qualquer experiência ao modelo positivista, que buscava na matemática e nas ciências naturais seu padrão epistemológico⁸. Mas seja pela própria *Crítica*, seja através

⁶ Nossa tradução. Texto original: “*Only in the spirit of Kant and Plato and, I believe, by means of the revision and further development of Kant, can philosophy become doctrine or, at least, be incorporated in it*”.

⁷ “Tão claramente quanto, portanto, o manifesto de Benjamin é focado na filosofia acadêmica, ele não se limita ao que essa disciplina tem a oferecer. Uma indicação pode ser a sua reação e a de Scholem ao estudo *Kants Theorie der Erfahrung* de Cohen. Eles começaram a lê-lo juntos em Bern, mas logo desistiram, desapontados. O ensaio programático ele mesmo, contudo, tem claramente delineados os limites que o separam do neo-kantianismo. (Steiner, 2010, p. 35). Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*As clearly, therefore, as Benjamin’s philosophical manifesto is focused on academic philosophy, he does not limit himself to what this discipline has to offer. An indication of this may be his and Scholem’s reaction to Cohen’s study Kants Theorie der Erfahrung, a foundational work of the Marburg School. They started reading it together in Bern but soon gave up in disappointment. The programmatic essay itself, however, has clearly delineated the boundaries that separate it from neo-Kantianism.*”

⁸ “Herman Cohen (discípulo de Lange e sucessor à cadeira de filosofia em Marburg), enquanto enfaticamente rejeitava a justificação fisiológica para a teoria do conhecimento, advocava uma visão da concepção kantiana da *experiência* que, em uma análise final, era idêntica ao conhecimento surgido nas matemáticas e ciências naturais. Benjamin acreditava que a fraqueza do neo-kantianismo resultava da sua cumplicidade com o positivismo, cuja ligação mesma nem tinha se dado conta. (Steiner, 2010, p. 36)”. Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*Hermann Cohen (Lange’s disciple and successor to the chair of philosophy at Marburg), while emphatically rejecting the physiological justification for the theory of knowledge, did advocate a view of Kant’s conception of experience that, in the final analysis, was identical with the knowledge arrived at in mathematics and the*

de Cohen, a presença da filosofia kantiana vinha tomando cada vez mais importância na obra de Walter Benjamin (Caygill, 1998, p. 2-5).

Em 1918, Benjamin escreve *Sobre o programa da filosofia do porvir*. Walter Benjamin parece extraordinariamente aberto ao pensamento kantiano, a ponto tal que supõe a filosofia do futuro como uma revisão ou elaboração do sistema filosófico de Kant⁹. Nem por isso, todavia, deixará de entrever suas limitações epistemológicas. Nesse ensaio, certamente inspirado pelos *Prolegômenos*, Benjamin intenta estabelecer quais devem ser os desafios para a filosofia que ainda está por vir: “a tarefa central da filosofia vindoura será tomar as mais profundas intimações que ela apreende de nosso tempo e nossa esperança de um grande futuro, e transformá-las em conhecimento, relacionando-as ao sistema kantiano” (Benjamin, 2000, p. 100). Segundo Benjamin (2000, p. 101), Kant é um filósofo que entendeu a diversidade da realidade como uma experiência de ordem baixa: Kant não teria considerado outra experiência senão aquela que é efêmera e se integra ao conhecimento¹⁰. Por este motivo, Benjamin acredita que Kant esteve no horizonte de uma experiência do seu tempo, característica

natural sciences. Benjamin believed that the weakness of neo-Kantianism resulted from its complicity with positivism, of which collusion it itself was not even aware. Hence he considered himself able to recognize this failure especially in the neo-Kantian conception of system¹¹.

⁹ “Somente no espírito de Kant e Platão e, eu acredito, através da revisão e posterior desenvolvimento de Kant, pode a filosofia se tornar uma doutrina ou, ao menos, ser nela incorporada” (Benjamin *apud* Steiner, 2010, p. 35)

¹⁰ Katia Muricy melhor comenta essa “insuficiência” dos sistema kantiano: “Ainda que incontornável em sua importância, há uma insuficiência básica na filosofia de Kant: a fundação do conhecimento sobre uma 'realidade de nível inferior, talvez o mais inferior nível', ou seja um conceito de experiência limitado pela visão de mundo da Aufklärung. Este 'conceito inferior de experiência', reduzido 'ao ponto zero, ao mínimo de significação' é tirado das ciências naturais ou, na melhor das hipóteses, 'de uma certa física newtoniana'. Assim limitado pela noção de experiência que, pagando tributo à sua época, tiranicamente deveria assumir, Kant só teria dado uma solução satisfatória a um dos dois aspectos da teoria do conhecimento: aquele referente a certeza do conhecimento que permanece, o lado 'intemporal do saber'. O segundo aspecto - o da experiência temporal e de sua certeza teria sido negligenciado por Kant na sua estrutura total como uma experiência singularmente temporal” (MURICI, 1995, p. 37).

do Iluminismo, um tempo que não carecia de metafísica e onde a “experiência nua, primitiva e auto-evidente [...] era a única experiência possível” (Benjamin, 2000, p. 101).

É precisamente para assumir a *experiência que se funda no conhecimento*¹¹ como um desafio no campo da filosofia que Benjamin evoca o sistema kantiano. Para completar a epistemologia de Kant – e essa é outra tarefa da filosofia – será preciso lidar com um “novo e maior tipo de experiência ainda a vir” (Benjamin, 2000, p. 102) que não se contenta com a rasa experiência do Iluminismo. Uma das grandes realizações desse ensaio é posicionar historicamente o próprio conceito de experiência em Kant (Matos, 1993, p. 130), ao afirmar que “para o Iluminismo, não havia autoridades, no sentido de não haver apenas autoridade a quem se deveria submeter incondicionalmente, mas também forças intelectuais que poderiam direcionar a fim de dar um contexto maior à experiência” (Benjamin, 2000, p. 101)¹². A ambição kantiana de estabelecer as bases epistemológicas para toda a experiência é, segundo Benjamin, frustrada pela sua própria condição histórica, que simplesmente não o permitia considerar outras qualidades de experiência¹³.

Walter Benjamin não desejava dispensar todos os elementos do sistema kantiano, mas sim desprezar apenas aqueles que eram impeditivos para a constituição de uma experiência que levasse em conta as diferentes exigências da história – e não apenas as do seu próprio tempo: “é de grande importância para a filosofia do futuro reconhecer e resolver quais elementos da filosofia kantiana devem ser adotados e cultivados, e quais devem ser retrabalhados, e quais

¹¹ “Para Benjamin, a estrutura da experiência se encontra na do conhecimento e só se desenvolve a partir dele” (Matos, 1999, p. 132)

¹² Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*For the Enlightenment there were no authorities, in the sense not only of authorities to whom one would have to submit unconditionally, but also of intellectual forces who might have managed to give a higher context to experience*”.

¹³ É curioso como Benjamin aproximará a *experiência* na época do Iluminismo à experiência moderna: “[...] essa experiência, que em um sentido importante pode ser chamada de visão de mundo, foi aquela do Iluminismo. Mas em suas mais essenciais características, não é tão diferente da experiência dos outros séculos da era moderna. Como uma experiência ou uma visão de mundo, foi a da mais baixa ordem” (Benjamin, 2000, p. 101)

devem ser desprezados” (Benjamin, 2000, p.102). Esse talvez seja o texto mais “reformista” de Benjamin, onde ele nutre esperanças de situar as mais diversas experiências em um sistema já existente na filosofia – ainda que cumprindo com as devidas alterações. Ao que parece, Walter Benjamin não está interessado em um conceito de experiência que suporte apenas uma qualidade limitada de experiência ou que sirva apenas para a experiência histórica atual. Mais precisamente, ele se interessa por um conceito de experiência que ofereça as bases para qualquer experiência possível, nomeada aqui de um modo talvez messiânico: a “experiência que virá” (Benjamin, 2000, p. 102). O filósofo deseja validar epistemologicamente uma imensa diversidade de experiências – todas elas igualmente verdadeiras – que não eram previstas pelo sistema kantiano (Matos, 1999, p. 137). A “filosofia do futuro” deverá qualificar epistemologicamente outras qualidades de experiências sem desprezar os avanços da filosofia kantiana. Mas a “epistemologia de Kant”, argumenta Benjamin, “não abre o campo da metafísica, pois ela contém elementos de uma metafísica improdutiva que exclui todas as outras” (Benjamin, 2000, p. 102)¹⁴. Pelo que seus escritos sugerem, a ambição benjaminiana é aniquilar alguns elementos da teoria do conhecimento kantiana com o objetivo de constituir uma metafísica que não seja limitante, suportando até mesmo a experiência do absoluto¹⁵.

Benjamin se recusa a rebaixar a experiência ao que foi previsto por Kant e pelos filósofos empiristas e faz da experiência científica – erguida em bem definidos termos de sujeito e objeto – apenas uma das variações das muitas experiências criadas através da história¹⁶. Se a experiência do Iluminismo é a única sã, isto é, a

¹⁴ Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*Kant’s epistemology does not open in the realm of metaphysics, because it contains within itself primitive elements of an unproductive metaphysics which excludes all others*”.

¹⁵ Cf. Caygill, 1998, p. 2-5. Ou ainda como diz Olgária Matos (1999, p. 136): “[...] trata-se agora de purificar a própria obra kantiana se quisermos que ‘o aniquilamento dos elementos metafísicos na teoria do conhecimento reenvie, ao mesmo tempo, a uma experiência de conteúdo metafísico mais profundo’”

¹⁶ “A filosofia é baseada no fato de que a estrutura da *experiência* está dentro da estrutura do conhecimento e deve ser desenvolvida a partir dele. Essa experiência, portanto, também inclui a religião, tal como a verdadeira experiência, na qual nem deus nem homem é objeto ou sujeito da experiência mas na qual essa experiência

única que pode se dizer conhecedora dos domínios do sujeito e do objeto, trata-se apenas uma variação de grau – e por isso, não qualitativamente diferente – das outras experiências, entre elas a da loucura, a do doente e a do místico¹⁷. Sem desprezar suas diferenças, espera-se que a filosofia vindoura esteja apta a concluir uma epistemologia que torne ambas possíveis também filosoficamente¹⁸.

Todavia, a grande “revolução benjaminiana” dos conceitos de conhecimento e experiência – em parte, o sumo da revolução teórica promovida pelo século XX – foi considerar ambos conceitos a partir de uma perspectiva linguística. Walter Benjamin tinha se dedicado ao problema da linguagem em um artigo intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, de 1916, onde ele argumentava que “toda comunicação de conteúdos espirituais é uma linguagem” (Benjamin, 2000b, v. I, p. 142)¹⁹. Dois anos mais tarde, já redigindo *Sobre o programa da filosofia do porvir*, ele recusará a conceitualização kantiana de uma experiência apenas referida à matemática e a uma temporalidade linear – compreensão essa exacerbada pelos pós-kantianos –, argumentando que Kant ignorou completamente a dimensão linguística da experiência e, por isso, não foi capaz de criar uma epistemologia bem sucedida (FRANCO, 2009, p. 195-196).

Ao fim de *Sobre o programa da filosofia vindoura*, a linguagem aparece como o elemento estruturante tanto do conhecimento quanto da experiência²⁰. Para Benjamin, o crucial

depende do puro conhecimento como a quintessência do que a filosofia sozinha pode e deve pensar em deus. A tarefa da epistemologia do futuro é a de achar para o conhecimento uma esfera de total neutralidade no que se refere tanto ao conceito de sujeito quanto ao de objeto”. (Benjamin, 2000, p. 104)

¹⁷ Cf. Benjamin, 2000, p. 104.

¹⁸ “[...] determinar o verdadeiro critério para diferenciar os valores dos vários tipos de consciência será uma das mais altas tarefas da filosofia do futuro” (Benjamin, 2000, p.104).

¹⁹ Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*En un mot, toute communication de contenus spirituels est un langage [...]*”.

²⁰ “Para Kant, a consciência de que o conhecimento filosófico era absolutamente certo e *a priori*, a consciência deste aspecto da filosofia que é completamente o par da matemática, assegurou que ele não devotasse atenção alguma ao fato de que todo o conhecimento filosófico tem sua única expressão na linguagem e não em fórmulas ou números. [...] Um conceito de conhecimento criado a partir da

equivoco de Kant foi não ter percebido que qualquer experiência só pode ser estruturada a partir de uma linguagem: mais que categorias e intuições espaçotemporais, o que factualmente é condição para a experiência é a linguagem. Benjamin resume a tarefa da filosofia vindoura do seguinte modo: “[...] criar, nas bases do sistema kantiano, um conceito de conhecimento ao qual o conceito de experiência corresponda, ao qual o conhecimento seja o ensinamento” (Benjamin, 2000, p. 108)²¹. A experiência, portanto, para Benjamin, não deverá se confundir em nada com a experiência sensível, como às vezes se confunde em Kant, mas será precisamente “a uniforme e contínua multiplicidade do conhecimento” (Benjamin, 2000, p. 108). Em outros termos, a *experiência* se mostrará como se fosse um representante do que é inconstante e heterogêneo: o conhecimento. Definir a *experiência* sem se referenciar necessariamente ao acontecimento sensível ou à síntese entendimento-sensibilidade, mas defini-la precisamente como um “símbolo único” de tudo o que formou o conhecimento, cuja estruturação é linguística. Eis o que desejou Benjamin como tarefa para a filosofia vindoura.

Experiência e pobreza. Quinze anos depois, em 1933, haverá uma significativa mudança na direção crítica de Walter Benjamin. No seu manifesto teórico “Experiência e pobreza”, Benjamin reposicionará suas ambições para o conceito de *Erfahrung*. Se, antes, tornar a experiência próxima à verdade significava, acima de tudo, expandir,

reflexão da natureza linguística do conhecimento criará um conceito correspondente de experiência que irá incluir o campo que Kant falhou em verdadeiramente sistematizar (Benjamin, 200, p. 108)” Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*For Kant, the consciousness that philosophical knowledge was absolutely certain a priori, the consciousness of that aspect of philosophy in which it is fully the peer of mathematics, ensured that he devoted almost no attention to the fact that all philosophical knowledge has its unique expression in language and not in formulas or numbers. [...] A concept of knowledge gained from reflection on the linguistic nature of knowledge will create a corresponding concept of experience which will also encompass realms that Kant failed to truly systematize*”.

²¹ Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “[...] *to create on the basis of the Kantian system a concept of knowledge to which a concept of experience corresponds, of which the knowledge is the teachings*”

abrir, enriquecer essa mesma experiência (ou a epistemologia que a suportava) com novas possibilidades de existência, agora, a verdade da experiência estará na pobreza que a caracteriza na modernidade, no seu limite frente ao que ela um dia já foi. Benjamin está claramente preocupado com as origens e efeitos subjetivos da modernidade. É a partir dessa incansável busca pela definição da experiência moderna é que Benjamin construirá sua crítica radical, com especial foco nas tentativas falaciosas, mentirosas, não-verdadeiras de se evocar uma grandiosa experiência cuja materialidade é agora inexistente ou rara.

O conceito de experiência nesse texto de 1933 não coincide propriamente com os anteriores, ainda que não os contradiga. Em *Experiência e pobreza*, o termo “experiência” (*Erfahrung*) é o representante do conhecimento transmitido entre gerações. Dito de outro modo, “experiência” denota o conhecimento acumulado por gerações que é transmitido em geral por meios das fábulas, histórias, parábolas ou provérbios. Benjamin constata: se o saber da experiência era, aos homens do passado, um conhecimento que os constituía plenamente, que fazia parte de sua história, os homens modernos sofrem para reconhecer esse saber antes tão naturalmente transmitido entre as gerações (Benjamin, 1987, p. 114). Ao contrário das sociedades tradicionais, que preservavam suas tradições nos épicos e narrativas, a sociedade moderna se caracteriza pelo declínio de um passado comum a ser transmitido. O homem moderno, na visão de Benjamin, ainda que não inteiramente desprovido da lembrança da existência dessa transmissão, não era mais capaz de dar continuidade a essa experiência, não podia mais comunicá-la ou tampouco invocar o peso contido no saber da tradição.

Quais eram, de acordo com Benjamin, as razões dessa mudança na qualidade da experiência? O “monstruoso” avanço da capacidade técnica, sobretudo quando aliado à pobre realidade fabril capitalista (Benjamin, 1987, p. 114). Mas nada se compara, no poder de aniquilação da experiência, com o que se passou entre os anos de 1914 a 1918. Para Benjamin, a Primeira Guerra foi o derradeiro golpe na experiência “transmissível de boca em boca” (Benjamin, 1987, p. 115) No campo narrativo, onde a antiga experiência mais se desenvolvia através das fábulas e histórias, a

consequência humana da guerra se manifestou de modo mais assombroso no silêncio traumático dos soldados veteranos. Os homens que retornavam do serviço militar eram incapazes de transmitir nem o que foi aprendido antes da guerra, tampouco o que lá se passou. A guerra de trincheiras aniquilou a experiência, reduziu-a a uma miséria.

Na época, já se podia notar que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. [...] Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes (Benjamin, 2012, p. 124).

Tendo em vista a aniquilação da experiência tradicional nas situações extremas da guerra de 1914, não havia outra saída para a filosofia, segundo Benjamin, senão estar a par da pobreza de experiência da modernidade. Essa era a única atitude ética possível contra a evocação de uma falsa experiência maior, cuja materialidade não estava mais presente na modernidade. Benjamin localiza precisamente a tendência de algumas práticas de tentar invocar – equívoca e anacronicamente – o peso da velha experiência transmissível entre gerações. Tratava-se, na verdade, de uma “galvanização”, de um nobre (e falso) encobrimento superficial que escondia a precária experiência moderna:

A angustiante riqueza de ideia que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo, é o reverso dessa miséria. Porque não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização. (Benjamin, 1987, p. 115)

Tal como em todos os seus textos, Benjamin aponta uma saída para esse impasse epistemológico e ético. Antes de tudo, carece ao homem moderno confessar clara e conscientemente sua pobreza de experiência. É essa a primeira condição para que o homem se apresente como pronto, disposto para lidar com a pobreza de sua época. Todavia, é preciso ainda mais. Walter Benjamin nos apresenta o conceito de *barbárie positiva* como a

direção que se deve tomar no intuito de lidar com essa nova e pobre qualidade de experiência moderna. Percebendo os rumos imorais que a palavra “civilização” tomou no contexto da Primeira Guerra Mundial – e já antevendo os que iria tomar no da Segunda Guerra –, Walter Benjamin utiliza o “conceito novo e positivo de barbárie” para definir a atitude de alguns artistas e pensadores²². Essa atitude consiste precisamente em *não se referenciar a nada que fosse herança da civilização*. Era necessário erigir um homem cuja disposição de espírito fosse como a de um bárbaro, mas um tipo muito especial de bárbaro, o “bárbaro positivo”, que segue apenas em frente, sem nada esperar do passado²³:

Barbárie? Sim. Responderemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para direita nem para a esquerda. (Benjamin 1987, p. 115-116)

Como é evidente, Benjamin deseja estabelecer as bases epistemológicas para lidar com uma experiência que é pobre em conhecimentos acumulados. Todavia, somente com transformações éticas no homem moderno – a assunção da pobreza, o contentar-se com pouco, seguir sempre em frente – é que um conceito verdadeiro de experiência se erguerá em bases sólidas. Para Benjamin, o equívoco do homem moderno não era tanto ser pobre em experiência. Na verdade, seu equívoco era não conseguir se concentrar nas demandas de sua pobre experiência a fim de ter clareza quanto aos seus limites e possibilidades (Benjamin, 1987, p.119). Os modernos “devoraram tudo, a cultura e os homens, e ficaram saciados” (Benjamin, 1987, p. 119), sonhando com fragmentos de tantas e tantas experiências, mas nenhuma que se conectasse inteira e verdadeiramente à realidade. Menos que pobres, os modernos estavam abarrotados de experiência das mais diversas origens e níveis que encobriam a própria pobreza.

Ao contrário de *Sobre o programa da filosofia vindoura*, que

²² Walter Benjamin cita Paul Klee, Adolf Loos, Paul Scheerbart entre outros. Cf. Benjamin, 2012, p. 125-126.

²³ Cf. Muricy, 1999, p. 185-187

partia de uma mudança epistemológica em direção à mudança ética, aqui, em *Experiência e pobreza*, carece antes de tudo uma transformação ética no homem para se alcançar uma epistemologia adequada à experiência moderna. Assumir a pobreza experiência era, portanto, dar uma oportunidade para que o real caráter dessa nova experiência surgisse em todo o seu vigor e simplicidade; era, enfim, uma chance para que o excesso de experiência que não se ligava à sensibilidade moderna pudesse escoar, deixando à vista apenas o pouco que cabia à modernidade. E que com esse pouco, enfim, esse homem soubesse o que fazer – ou ao menos tentasse, mas que essa tentativa fosse definível, material e verdadeira.

O narrador. Em *Pobreza e experiência*, o filósofo Walter Benjamin despertou a atenção do leitor para um conceito tradicional de experiência já desfalecente. Todavia, a encomenda de um artigo sobre o escritor russo Nicolai Leskov, por seu amigo Fritz Lieb²⁴ (coeditor da revista suíça *Orient und Occident*), foi para Benjamin a esperada oportunidade para dissertar sobre o tema mais detidamente. Em *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, publicado em 1936, Benjamin analisa a obra desse escritor que simboliza algo que está desaparecendo: o contador de histórias. Se, em *Experiência e pobreza*, o filósofo bendisse as vanguardas artísticas por seu trabalho com a pobre experiência moderna, em *O narrador*, Benjamin parece anunciar a necessidade de uma narrativa que não olhasse apenas para frente, como o “bárbaro positivo”, mas que pudesse dar origem a uma narração com as “ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos de uma tradição em migalhas” (Gagnebin, 2006, p. 53). Mais que um texto nostálgico, que reflete sobre a perda da capacidade de narrar, *O narrador* se propõe a abrir as portas para uma nova narração.

O artigo *O narrador* parte de uma constatação simples em sua essência: a de que “a arte de narrar está em vias de extinção” (Benjamin, 1987, p. 197). Essa constatação tinha já sido feita – ainda que de modo sucinto – no ensaio *Experiência e pobreza*. De fato, muitos dos tópicos levantados no ensaio de 1933 serão

²⁴ Cf. Steiner, 2010, p. 128

retomados e desenvolvidos em *O narrador*. Através de uma grande variedade de exemplos de sua realidade ordinária – entre eles o embaraço ao contar histórias e o desprezo dos homens modernos pelo aconselhamento –, Benjamin demonstra a dificuldade do seu tempo em lidar com o que ainda se referia à velha experiência (*Erfahrung*). Ao se deparar com Leskov, cuja obra, a despeito de se encontrar impressa, não procede de outra origem senão a dos contadores de histórias, Benjamin se apercebe da disparidade existente entre as condições de origem da narrativa tradicional e das produções modernas (entre elas, o romance e a informação).

Walter Benjamin concentra a gênese do “contador de histórias” (*Erzähler*) em duas grandes famílias: a do narrador sedentário, que é fixado a um lugar e conhece todas as tradições; e a do narrador estrangeiro, aquele que traz, de longínquos lugares, as histórias insólitas²⁵. Essas duas famílias de narradores se entrecruzaram na Idade Média, em função do próprio modo de circulação de pessoas nas cidades medievais²⁶. O saber das longínquas terras – recolhido pelo viajante ou marujo – fundia-se com o saber tradicional do homem sedentário no âmbito do trabalho corporativo medieval, dando origem ao que Benjamin chama de “extensão real do reino narrativo” (Benjamin, 1987, p. 119). Deste modo, o narrador tradicional – em toda a sua heterogeneidade constitutiva²⁷ – não é mais que as combinações resultantes da fusão ocorrida entre o saber do homem sedentário e o do homem estrangeiro, diferentes em tudo *exceto na capacidade de transmitir a experiência*.

Segundo Benjamin, um narrador, um contador de histórias, frequentemente insere em seus contos – sem consciência de que o faz – um conhecimento que pode ser útil ao ouvinte no futuro. Às vezes sob a forma de um ensinamento moral, às vezes como uma sugestão prática ou um conselho, a narração não se furta a

²⁵ Cf. Benjamin, 1987, p. 119.

²⁶ Benjamin, 1987, p. 202. Jacques Le-Goff realizou um estudo de fôlego sobre a circulação nas cidades medievais, observando especialmente as portas e as pontes. Apesar da ideia geral que se faz da cidade medieval, fechada, ordenada frente à vilania, Le-Goff demonstra como elas deixavam entrar o estrangeiro e faziam sair o sedentário. Cf. Le-Goff, 1992.

²⁷ Cf. Lindroos, 2000, p. 5.

transmitir algo ao leitor, a transmitir a experiência. A narrativa, para Benjamin, “tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária” (Benjamin, 1987, p. 200). A capacidade de transmitir uma informação potencialmente útil através de uma história – sobretudo em sua forma mais elaborada, o conselho²⁸ – é um importante atributo de um narrador tradicional. Além disso, o contador de histórias até pode ter seus contos em um livro, mas ele não se vincula de modo essencial ao objeto livro. A matéria de sua obra é comunicada oralmente (Benjamin, 1987, p. 201). Seu campo de ação está muito mais localizado na performance, no gesto, na interação com pessoas, do que propriamente na escritura. Todo o corpo do narrador deve estar presente no instante da narração. Mesmo o leitor de uma narrativa, assegura Benjamin (1987, p. 215), ainda assim é capaz de sentir a presença e a voz viva do contador de histórias. O narrador vai de encontro ao ouvinte com todos os seus meios expressivos e os orchestra da forma mais precisa e natural a fim de transmitir a experiência²⁹. Contar uma história, como a conta um narrador tradicional, é sobretudo um gesto de corpo inteiro que busca alcançar a comunidade; sua refinada operação intelectual serve somente ao propósito de utilizar o seu corpo para a transmissão³⁰. O contador de histórias compreende que sua participação é apenas como veículo, como *medium*, para algo que o excede sempre.

Tão importante quanto definir as características de um narrador é esclarecer a qualidade do material com o qual trabalha. “A experiência”, afirma Benjamin, “que passa de pessoa a pessoa é a

²⁸ A análise do conselho a sob uma perspectiva narrativa é, sem dúvida, um dos trechos mais belos desse ensaio: “[...] o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se 'dar conselhos' parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação)” (Benjamin, 1987, p. 200).

²⁹ “A antiga coordenação da alma, do olhar e da mão [...] é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada” (Benjamin, 1987, p. 221).

³⁰ Cf. Benjamin, 1987, p. 202.

fonte a que recorrem todos os narradores” (Benjamin, 1987, p. 198). Um pouco como um artesão, o narrador enforma e transmite os ensinamentos provenientes da experiência através do próprio produto de sua obra. A experiência (*Erfahrung*), matéria-prima do narrador, “se inscreve numa *temporalidade* comum a várias gerações” (Gagnebin, 1999, p. 57). Ela proveio de gerações anteriores dessa mesma “comunidade artesanal” e se atualiza na repetição da história pelo narrador, a fim de se perpetuar na memória do ouvinte (que, por sua vez, deverá atualizá-la para as próximas gerações). Qualquer indício de “singularidade” que apareça no “produto final” não é mais que uma fatalidade promovida pelo encontro do corpo e da vida do narrador com a experiência a ser transmitida.

É muito importante dizer que, para Benjamin, o ato de transmissão da experiência quase que se opõe ao de “ter consciência” da experiência. Os efeitos da transmissão da experiência não se reportam apenas à repetição da história, mas, igualmente, ao estado de “distensão do espírito” proporcionado pelo trabalho artesanal. Quando a atenção se volta a uma outra atividade e o ouvinte “esquece de si mesmo”, há a possibilidade de se transmitir uma experiência – e mais, transmite-se a própria *capacidade de transmitir*³¹. Essa transmissão através da história nada tem de “consciente”; ao contrário, a transmissão estará assegurada quanto menos atento à história está o ouvinte. O narrador não elabora suas histórias segundo suas intenções ou suas vivências individuais, mas a história que performa e atualiza é parte de uma cadeia que começou incontáveis gerações antes dele e terminará infinitas gerações depois. A experiência é transmitida não pelo contador de histórias em si, mas através da própria história

³¹ “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual” (Benjamin, 1987, p. 205).

(ainda que dependa inteiramente dele para a perpetuação).

Walter Benjamin descreve o espírito do narrador tradicional com detalhes somente para evidenciar a distância que ele se encontra da experiência moderna. A mais técnica das guerras e as forças de produção no capitalismo industrial desfiaram o tear narrativo de um modo que não houve mais volta. Benjamin a ambas responsabiliza pelo desaparecimento tanto do narrador quanto da *Erfahrung*³². Retomando seu ensaio crítico *Experiência e pobreza*, Benjamin afirma que a guerra de 1914 é a ruptura radical entre o modo de contar antigo (o qual chama às vezes de “épico”, às vezes de “artesanal”³³) e uma nova forma de narrar, cuja especificidade, segundo Gagnebin³⁴, é não comunicar conhecimento algum. Mas enquanto a Guerra Mundial expunha os cadáveres nas trincheiras, tornando os combatentes que retornavam incapazes de comunicar essa experiência³⁵, o higienismo como prática política retirava cada vez mais a morte do espaço público. Destinada agora a hospitais e asilos, a falta de contato com as últimas palavras de um homem acabava por esmaecer a ideia de eternidade (antes presente no campo narrativo)³⁶. É precisamente no instante da morte que, para Benjamin, a experiência é transmitida de modo mais efetivo e integral: a imagem do moribundo, prostrado na cama, que diz suas últimas palavras à comunidade, evoca o “inesquecível”, o que não se pode deixar de dizer às gerações vindouras³⁷. O isolamento da morte é também um impedimento da continuação da experiência

³² “A perda da experiência acarreta um outro desaparecimento, o das formas tradicionais de narrativa, de narração; que têm sua fonte nessa comunidade e nessa transmissibilidade. As razões dessa dupla desapareção provêm de fatores históricos que, segundo Benjamin, culminaram com as atrocidades da Grande Guerra Mundial [...] Nesse diagnóstico, Benjamin reúne reflexões oriundas de duas proveniências: uma reflexão sobre o desenvolvimento das forças produtivas e da técnica (em particular sua aceleração a serviço da organização capitalista) e uma reflexão convergente sobre a memória traumática, sobre a experiência do choque [...], portanto, sobre a impossibilidade, para a linguagem cotidiana, de assimilar o choque, o trauma [...]” (Gagnebin, 2004, p. 50-51)

³³ Cf. Benjamin, 1987, p. 202-205.

³⁴ Cf. Gagnebin, 1999, p. 61.

³⁵ Cf. Benjamin, 1987, p. 198.

³⁶ Cf. “A ideia de eternidade sempre teve na morte sua fonte mais rica” Benjamin, 1987, p. 207.

³⁷ Cf. Gagnebin, 1999, p. 62.

através das gerações.

Benjamin se esforça para localizar um *ethos* moderno nascente, um modo de vida completamente distinto do que se vê em Leskov, por exemplo, ou em qualquer outro contador de histórias. Nessa busca, encontra o romance. O romance moderno é a prova, segundo Benjamin³⁸, do declínio não apenas da épica – que já havia perdido sua força desde o Renascimento – mas sobretudo do desaparecimento desse contador de histórias tradicional, que ainda mantinha acesa a chama perpetuadora da experiência em suas histórias. Ao contrário do narrador, que tende a ir em direção das pessoas para transmitir a experiência, o romancista – dependente do livro impresso – isola-se em sua escrita, sem poder aconselhar ou mesmo oferecer ao leitor algum uso prático de sua narrativa. A grande diferença, pois, entre romance e narrativa, é que o romance é um produto da cultura escrita que não depende da oralidade, enquanto o narrador provém diretamente da tradição oral³⁹. O romance, se deseja rememorar, quer apenas encontrar algo referente à vida e morte dos seus personagens. É uma tarefa completamente distinta daquela do narrador tradicional, que se utiliza da própria morte para fazer passar uma experiência⁴⁰. O romancista, entregue a tudo o que foi vivido pelo personagem, acompanhando passo a passo o seu destino, entra em contato com um leitor que não deseja algo útil para sua vida, mas quer, na verdade, um sentido para ela (Benjamin, 1987, p. 213). Uma vez que não há mais passado comum, uma vez que não há senão “desenraizamento transcendental” (Luckács *apud* Benjamin, 1987, p. 212), resta ao leitor de romances as peripécias da vida de um personagem que o façam, talvez, viver através da ficção.

Mas não apenas o romance é testemunha dessa transformação. Também a informação demonstra as características dessa nova experiência. O saber das terras estranhas provém, nas sociedades tradicionais, das vozes de um narrador: ele certamente o adapta às formas da cultura local para que se possa de fato

³⁸ “O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no período moderno” (Benjamin, 1987, p. 201)

³⁹ Cf. Benjamin, 1987, p. 201.

⁴⁰ Cf. Benjamin, 1987, p. 207.

transmiti-lo⁴¹. Ademais, o narrador não tem por hábito explicar a história, racionalizá-la: ele apenas a conta, deixando o trabalho interpretativo – quando a interpretação é possível – ao ouvinte de suas histórias. A informação, no entanto, é diferente de uma narrativa. Não se trata de uma ocasião para transmitir experiência para a vida, mas de uma notícia que, na grande maioria das vezes, vem acompanhadas de explicações⁴². Quando se explica um acontecimento (ao invés de narrá-lo), o que decresce é a possibilidade de que aquele acontecimento venha a se prologar na memória do receptor – e que este receptor venha a narrá-lo a outrem: “metade da arte da narrativa”, afirma Benjamin, “está em evitar explicações” (Benjamin, 1987, p. 203). Justamente, é o “excesso de explicações” o que limita a integração deste evento ao espírito do receptor⁴³.

No ensaio *O narrador*, Walter Benjamin perseguiu sua tarefa epistemológica iniciada em *Experiência e pobreza*: definir as condições materiais que possibilitaram a experiência moderna. Seu método, desta vez, foi negativo. Através do modo de transmissão de experiência de uma figura desaparecida (o narrador), Benjamin salientou a própria qualidade da experiência moderna. O filósofo dá aqui mais um passo rumo à caracterização da experiência moderna, que consiste, *grosso modo*, na impossibilidade de transmitir um conhecimento que atravessa gerações. Sua crítica ética, por enquanto, não ousou ir muito além do que já fora proposto em *Experiência e pobreza*, exceto por ter – ainda de modo tímido, mas evidente – sustentado a possibilidade de uma nova arte narrativa mais além do “bárbaro positivo”, isto é, uma narração cujo caráter fosse diretamente extraído da experiência moderna, fragmentária,

⁴¹ “O saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas [...] dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência” (Benjamin, 1987, p. 203)

⁴² Cf. Benjamin, 1987, p. 203-204.

⁴³ “Nada facilita mais a memorização das narrativas que aquela sóbria concisão que as salva da análise psicológica. Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. Esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro” (Benjamin, 1987, p 204)

contingente e limitada à existência de um homem⁴⁴. Quanto a esse novo modo de narrar, Benjamin encontrará paralelo na poesia lírica de Charles Baudelaire, objeto do importante ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*.

Sobre alguns temas em Baudelaire. O ensaio de Walter Benjamin *Sobre alguns temas em Baudelaire* apresentou o poeta Charles Baudelaire de um modo muito distinto em relação ao que a crítica literária costumava supor – e ainda hoje supõe. Baudelaire era visto pelos críticos como um poeta simbolista (mais precisamente, o poeta que deu origem ao simbolismo). Walter Benjamin ignora ou rejeita essa discussão. A ambição crítica benjaminiana é outra: compreender Baudelaire como um poeta que aceitou o desafio de fazer poesia a partir da modernidade, compor poemas a partir da vivência, contra todas as tentativas poéticas e filosóficas que buscaram restaurar a dignidade perdida através de uma experiência já dificilmente sentida pelo público. De acordo com Kátia Muricy:

A tarefa poética a que se propõe Baudelaire é a de articular as vivências desgarradas da modernidade em uma autêntica experiência. Para isto, irá construir uma estratégia poética muito precisa em *As flores do mal*. Os temas aí não serão mais os da lírica tradicional: seus poemas demonstram como Baudelaire tinha plena consciência das profundas transformações da produção artística que iriam determinar a decadência da poesia lírica. Baudelaire não ignorava a realidade do mercado. [...] *As flores do mal* é a sua resposta à manifestação da arte como mercadoria e do público como massa. (Muricy, 1999, p. 193)

Assim, *Sobre alguns temas em Baudelaire* vem para responder as questões já postas em *Experiência e pobreza* e *O narrador*: é possível fazer poesia na modernidade que não seja uma ridícula e anacrônica evocação do passado? Há algum poeta que tenha conseguido esse “grandioso” feito? Charles Baudelaire foi a

⁴⁴ Como aponta Gagnebin (2004, p. 53), *O narrador* aponta timidamente a possibilidade de um novo tipo de narrativa. Como um catador de migalhas, um trapeiro, um catador de lixo que recolhe os cacos, esse novo narrador não pode mais transmitir qualquer totalidade, mas apenas os fragmentos recolhidos durante sua breve existência.

resposta encontrada por Benjamin para esse problema.

Walter Benjamin constata com clareza a situação da poesia e do público moderno em relação à tradição: “o público se tornara mais esquivo mesmo em relação à poesia lírica que lhe fora transmitida do passado” (Benjamin, 1994, p. 104). Diversos poetas, pondera Benjamin, ainda se mantinham interessantes para o público, a despeito das tantas transformações sociais da modernidade industrial, entre eles Hugo, Rimbaud, Heine. Todavia, a constatação de que os leitores cada vez tinham menos interesse nesse passado cultural era inegável: não mais se recebia o passado sem alguma irritação ou melancolia. A leitura tornara-se um ato de “prazer dos sentidos” e poucos sentiam-se receptores de uma transmissão cultural (Benjamin, 1994, p. 103). Charles Baudelaire, segundo Benjamin, escreve para esse leitor moderno menos preocupado com a cultura herdada do que com as novidades diárias que emergem e o impactam. O apelo poético de Baudelaire demonstra acima de tudo a profunda transformação do caráter da experiência.

Como em nenhum outro texto, Benjamin define o que é a experiência (*Erfahrung*): “Na verdade, experiência é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória” (Benjamin, 1994, p. 103). De esguelha, acaba por definir a própria estrutura de uma vivência (*Erlebnis*): ela se forma com “dados isolados” que são “rigorosamente fixados na memória” (Benjamin, 1994, p. 105). Pela primeira vez em seus escritos, Benjamin realiza a separação entre a experiência rica, da tradição, a *Erfahrung*, e a experiência pobre da modernidade, doravante chamada de vivência, *Erlebnis*. Todo o artigo *Sobre alguns temas baudelairianos* será uma tentativa de separar e definir essa nova forma de experiência moderna: a vivência.

Apesar de aceitar a expressão *Erlebnis* como mais precisa para fundamentar o caráter da mudança estrutural na experiência moderna, Benjamin tende a considerar insuficiente apenas o uso de um novo termo, uma vez que ele ainda poderia se referir a um panorama de uma experiência forjada, que não se depreende diretamente da “vida normatizada, desnaturada das massas

civilizadas” (Benjamin, 1994, p. 104) É assim que Walter Benjamin critica o filósofo Wilhelm Dilthey, um dos primeiros filósofos a tomar a palavra *Erlebnis* como um conceito filosófico (Gadamer, 2010, p. 115-118). De fato, a leitura benjaminiana de Baudelaire parece ser – ao menos em parte – distinta da leitura dos poetas alemães realizada por Dilthey no sofisticado livro *Das Erlebnis und die Dichtung*. Benjamin não invoca a grandeza das vivências de Baudelaire tal como faz Dilthey com Goethe, Schiller e tantos outros poetas e dramaturgos alemães. Para Benjamin (1994, p. 125-127), a poesia de Baudelaire esteve atenta ao vazio da *vivência* nas cidades, à falta de conteúdo, ao prazer dos sentidos, aos jogos de azar e às vidas ordinária dos operários. Em Dilthey, é todo o contrário: é preciso alçar o poema à grandeza da vivência do poeta (Dilthey, 1945, p. 201-202). Enquanto Benjamin entende Baudelaire como um poeta dos “espaços vazios”⁴⁵, Wilhelm Dilthey afirma sobre Goethe que “a tendência constante de sua fantasia tinha de ser a de elevar o poético à realidade vivida” (Dilthey, 1945, p. 202). A “realidade vivida” foi superestimada em seu poder e conteúdo por Dilthey, ao passo que, para Benjamin, era ainda preciso elevar a vivência a uma dignidade poética.

No mesmo artigo, Walter Benjamin destaca o livro *Matière et mémoire*, de Henri Bergson, da série de livros que buscavam invocar tudo menos a vida do homem. A leitura que Benjamin faz de Bergson é a de um pensador que exclui a experiência de qualquer ligação com a história: “é a experiência inóspita da época da industrialização” (Benjamin, 1994, p. 105). Benjamin entrevê na filosofia bergsoniana a possibilidade de criação de uma filosofia da experiência moderna, onde toda a ligação com o passado está garantida apenas por uma duração (*durée*) no tempo de uma imagem, e não mais por qualquer relação que transcenda a memória individual. Todavia, a grande indisposição de Benjamin em relação a Bergson é sobre a qualidade dessa memória. Ao contrário do que supunha Bergson – nas palavras de Benjamin, que “o recurso à presentificação intuitiva seja uma questão de livre escolha”

⁴⁵ “Ele [Baudelaire] entreviu espaços vazios nos quais inseriu sua poesia. Sua obra não só se permite caracterizar como histórica, da mesma forma que qualquer outra, mas também pretendia ser e se entendia como tal” (Benjamin, 1994, p. 110)

(Benjamin, 1994, p. 106) –, Walter Benjamin se utiliza da obra do escritor Marcel Proust para demonstrar a sutil realidade dessa memória. Segundo Benjamin, Proust diverge de Bergson por entender que a única memória que pode suportar a experiência (*Erfahrung*) na modernidade é a memória involuntária (*memoire involuntaire*), ao contrário da memória pura bergsoniana, que, segundo Benjamin, estaria “sujeita à tutela do intelecto”⁴⁶. As memórias voluntárias, isto é, as que desejamos conscientemente lembrar, não guardam nada da experiência do passado; a consciência estará associada, para Benjamin, à vivência (*Erlebnis*) e não mais a experiência (*Erfahrung*). Se o escritor “Proust colocou à prova a teoria da experiência de Bergson” (Benjamin, 1994, p. 105), não foi de modo algum por sua consideração da memória, ela em si reduzida à fixação, à duração (*durée*) de uma imagem na memória, sendo por isso muito condizente com a modernidade. Ela o colocou à prova, na verdade, pois, o que guarda os traços de uma experiência manifesta-se apenas nas condições de uma memória involuntária.

Não é definitivamente sem razão que Benjamin, ao constatar o fracasso de Bergson no trato com a experiência, acha “aconselhável se reportar a Freud” (Benjamin, 1994, p. 108). O criador do método da associação-livre parece a Benjamin um autor indispensável para seus propósitos. O método freudiano é, por assim dizer, propício à emergência das *memórias involuntárias*; porém, ao mesmo tempo, Freud jamais deixou de se fiar na vivência de seus pacientes em sua prática clínica. Benjamin estava interessado nos escritos de Freud onde ele analisa o sonho traumático vivenciado pelos veteranos de guerra. A leitura que Benjamin realiza é original: tal como fez com Bergson, ele aborda a obra freudiana a partir das considerações de memória em Proust. Inicia-se, então, propriamente, a complexa crítica epistemológica benjaminiana da experiência moderna. Walter Benjamin parece coincidir a *mémoire involuntaire* proustiana com o próprio inconsciente – sem, por prudência, revelar seu nome. Em primeiro

⁴⁶ Benjamin cita um trecho em que Proust evidencia esse fato: “E é isto que acontece com nosso passado, buscamos evocá-lo deliberadamente; todos os esforços de nossa inteligência são inúteis” (Proust *apud* Benjamin, 1994, p. 106)

lugar, Benjamin cita alguns trechos de *Além do princípio do prazer* que argumentam não haver consciente onde há uma impressão na memória:

[...] o consciente surge no lugar de uma impressão mnemônica. [...] O consciente se caracteriza, portanto, por uma particularidade: o processo estimulador não deixa nele qualquer modificação duradoura de seus elementos, como acontece em todos os outros sistemas psíquicos, porém como que se esfumaça no fenômeno da conscientização. [...] A conscientização e a permanência de um traço mnemônico são incompatíveis entre si para um mesmo sistema [...] Resíduos mnemônicos são, por sua vez, frequentemente mais intensos e duradouros se o processo que os imprime jamais chega ao consciente. (Freud *apud* Benjamin, 1994, p. 108-109)

Com essas sugestivas citações, Benjamin deseja mostrar que *a impressão de um estímulo na memória não está ligada diretamente à consciência*. A consciência não tem duração – ao menos não uma duração como a da *mémoire involuntaire*. Em outros termos, para que algo se instale na memória involuntária é necessário que o estímulo não tenha sido *vivenciado* como consciente: “só pode se tornar componente da *mémoire involuntaire* aquilo que não foi expressa e conscientemente 'vivenciado', aquilo que não sucedeu ao sujeito como 'vivência' (Benjamin, 1994, p. 108). A vivência (*Erlebnis*), como um ato de consciência, não está de modo algum referida ao registro. De acordo com a leitura benjaminiana de Freud, o consciente não tem a ambição de permanência dos traços mnemônicos, mas sim a de proteção contra os estímulos⁴⁷. Por definição, como vemos, a vivência, a experiência moderna não tem memória nela mesma.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud sugere que o trabalho da ansiedade é fundamental para dar conta do excesso dos estímulos⁴⁸. Quanto maior a ansiedade, maior a “conscientização”, e, ao mesmo tempo, menor é a possibilidade de um estímulo

⁴⁷ Cf. Benjamin, 1994 p. 109.

⁴⁸ “O efeito traumático não é tanto o choque em si, mas o susto ou a surpresa sentidos, consequência de uma falta de angústia, posto que a angústia é o meio através do qual os sistemas que têm que enfrentar as excitações externas são mobilizados” (Roudinesco, 1998, p. 487)

ultrapassar a barreira e se instalar como um trauma inconsciente⁴⁹. Nas palavras de Benjamin, “quanto mais corrente se tornar o registro desses choques no consciente, tanto menos se deverá esperar deles um efeito traumático” (Benjamin, 1994, p. 109). Nos traumas de guerra, os soldados repetiam em seus sonhos sua experiência traumática pois não puderam – através da ansiedade – conscientizar o impulso antes que ocorresse. Retroativamente, o registro inconsciente desse impulso impele o *eu* para recobrir a ansiedade necessária no instante do trauma⁵⁰. O veterano de guerra traumatizado é o homem da *mémoire involuntaire* por excelência: um grande estímulo foi registrado sem que pudesse ser substituído pela consciência. Seu trabalho é o de “organizar os estímulos” – e não é outra coisa que os sonhos traumáticos tentam fazer, torná-los, bem ou mal, conscientes, despertando a ansiedade retrospectivamente (Roudinesco, 1998, p. 487).

Benjamin toma com seriedade as disposições teóricas freudianas para ampliá-las – como é de seu costume – para a própria experiência na modernidade. Um dos mais controversos conceitos de Benjamin é o de “choque”. Sem dúvida, ele tem relação direta com o conceito freudiano de “trauma” freudiano, mas, como já demonstrou Rouanet, não parece se tratar da mesma coisa:

Benjamin descreve corretamente a concepção de Freud que o sistema percepção consciência encaminha as excitações externas, depois de filtradas pelo *Reizschutz* [escudo protetor], ao inconsciente, onde elas deixam traços mnemônicos, ao passo que tais excitações não deixam

⁴⁹ “Nós descrevemos como 'traumático' qualquer estimulação do exterior forte o suficiente para ultrapassar o escudo protetor. Parece-me que o conceito de trauma necessariamente implica a conexão desse tipo com essa abertura em uma barreira contra os estímulos que seria mutio bem eficiente em outras ocasiões. Um evento como esse trauma externo fatalmente provocará uma perturbação em larga escala no funcionamento da energia do corpo e colocará em funcionamento qualquer medida de defesa possível” (Freud, 1961, p. 23). Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*We describe as 'traumatic' any stimulations from outside which are powerful enough to break through the protective shield. It seems to me that the concept of trauma necessarily implies a connection of this kind with a breach in an otherwise efficacious barrier against stimuli. Such an event as an external trauma is bound to provoke a disturbance on a large scale in the functioning of the body's energy and to set in motion every possible defensive measure*”

⁵⁰ Cf. Freud, 1961, p. 7.

vestígios de sua passagem pelo sistema percepção-consciência. Freud conclui que a memória e o fato de tornar-se consciente são incompatíveis, pois as excitações depositadas na memória não são conscientes, e as que se tornam conscientes se evaporam. Mas as excitações aparadas pelo *Reizschutz*, ao contrário do que parece supor Benjamin, não produzem nenhum choque. [...] Benjamin menciona constantemente a interceptação do choque como a própria forma do funcionamento do sistema percepção-consciência, deixando de lado o fato de que somente as excitações traumáticas são geradoras de choque. (Rouanet, 1981, p. 73-74)

Walter Benjamin não iguala a experiência do trauma à experiência do choque. É desarrazoado conceber que a realidade moderna das cidades imprima traumas nos homens urbanos como os dos veteranos de guerra. Não é porque se vive em uma metrópole que se é – necessariamente e todo o tempo – acossado por experiências traumáticas. Em sua concepção de choque, Benjamin evidencia a exacerbação do uso da barreira contra os estímulos (*Reizschutz*) – barreira esta que, nas sociedades tradicionais, talvez nem tivesse existência. Benjamin afirma que “o fato de o choque ser assim amortecido e aparado pelo consciente emprestaria ao evento que o provoca o caráter da experiência vivida em sentido estrito” (Benjamin, 1994, p. 110). Deste modo, só há vivência – em sentido estrito – quando o estímulo é *aparado* pelo “escudo protetor” (*Reizschutz*), isto é, quando é percebido conscientemente. *O choque é precisamente a repetição de estímulos nesse “escudo protetor”, independente do seu alcance no inconsciente* – fato que é incontestável na vida de um homem em grandes cidades. Todo o oposto, o trauma não é vivência “em sentido estrito”, e está além do choque: trata-se daquilo que ultrapassou a barreira e se tornou uma experiência traumática. Benjamin resumirá então as relações entre vivência e experiência na modernidade:

Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência (Benjamin, 1994, p. 111)

No jogo dinâmico entre vivência e experiência, quanto mais choque, mais consciente; quanto mais sucesso do consciente, mais

vivência – e menos experiência. É desse modo que Benjamin esclarece a “atrofia da experiência”: através de uma sucessão cada vez maior de choques, a modernidade concede à experiência apenas uma modesta parte – se comparada ao que era antes –, legando à vivência a primazia da existência. Em razão dos choques proporcionados pela vida na cidade e de outras interferências no caráter da experiência, tais como o trabalho industrial, a modernidade é vista por Benjamin como uma época onde a “conscientização” é a sua maior marca (Benjamin, 1994, p. 110).

Em uma sociedade onde o “choque se tornou a norma”, a poesia de Baudelaire se atém – em um esforço consciente de sua realidade, sem musas para evocar – às vivências do homem urbano, assalariado, trabalhador nas fábricas, a fim de fazer disso sua poesia. Benjamin acredita que Baudelaire emancipou as vivências, dando-lhes autonomia para serem utilizadas como matéria de poesia⁵¹. Nos poeta tradicionais e narradores, a experiência lhes é transmitida por um processo inconsciente, que gera um conhecimento ao qual ele não consegue se dar conta senão no instante da transmissão. No caso de Baudelaire, andarilho da cidade, a consciência do que acontece é fundamental para que isto se configure como vivência, para que isso, enfim, não seja um trauma – e como todo trauma, uma experiência. “Baudelaire”, afirma Benjamin, “abraçou como sua causa aparar os choques, de onde quer que proviessem, com o seu ser espiritual e físico” (Benjamin, 1994, p. 111). Baudelaire era a ansiedade personificada; sua poesia, consciente da realidade.

Walter Benjamin critica longamente alguns poemas de Baudelaire para lá encontrar o tema da multidão urbana. Ainda que a multidão não seja nomeada diretamente na obra baudelairiana, para Benjamin, a multidão está tão ligada à poesia baudelairiana que não há sequer razão para nomeá-la⁵². Também o jogo de azar é objeto de análise por Benjamin, pois evidencia a própria cultura da vivência: “o jogo ignora totalmente qualquer posição conquistada”, Benjamin cita Alain, “méritos adquiridos anteriormente não são levados em consideração. O jogo liquida rapidamente a importância

⁵¹ Cf. Benjamin, 1987, p. 112.

⁵² Cf. Benjamin, 1987, p.125.

do passado [...]” (Alain *apud* Benjamin, 1994, p. 127). A vivência – produto das grandes cidades – é formalizada no jogo de azar, não apenas porque o jogo em si não carrega conteúdo algum, como também porque não se referencia ao passado. No jogo, sempre se está recomeçando⁵³. Portanto, Baudelaire é o poeta que não buscou origens míticas, naturais; ao contrário, foi em busca da vivência, do poema consciente – e talvez por isso, fortemente irônico – para suportar os choques e as violências dos estímulos de uma vida nas grandes cidades.

Benjamin cita um verso exemplar de *O gosto do Nada*: “Perdeu a doce primavera o seu odor!” (Baudelaire *apud* Benjamin, 1994, p. 135). A primavera – com todas as suas evocações tradicionais, das festas de Maio medievais – não pode mais ser experimentada como era. “O desmoronamento da experiência que ele um dia havia compartilhado”, Benjamin argumenta, “é confessado na palavra *perdeu* [...] Não há nenhum consolo para quem não pode mais fazer qualquer experiência” (Benjamin, 1994, p. 135). O tom dessa afirmação não deve ser, no entanto, pessimista, ou pior ainda, restaurador. A partir de Baudelaire (e também Poe e Valéry), Benjamin percebe que a lírica é um destino inteiramente digno para a vivência urbana, moderna. Mas, ao contrário, se acaso se busca reconstruí-la nos moldes anteriores, não será nada mais que uma tentativa equivocada de falsificação de uma experiência.

Como sempre, toda crítica epistemológica em Benjamin caminha ao lado da crítica ética. Para Benjamin, a tarefa de Baudelaire como poeta não foi apenas lírica, uma vez que “ele determinou o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno: a desintegração da aura na vivência do choque” (Benjamin, 1994, p. 145). Dito de outro modo: a ética que Benjamin encontra em Baudelaire (uma ética *para a modernidade*) consiste na coragem de assumir a “queda da auréola” do poeta e criar, a partir do material que há disponível, uma poesia que esteja a altura de ser chamada de lírica. “Preparado a qualquer momento para uma descoberta” afirma Uwe Steiner, “[Baudelaire] desenvolve uma forma de reagir que se ajusta à velocidade da metrópole”

⁵³ Cf. Benjamin, 1987, p.127.

(Steiner, 2010, p. 159). Essa *atenção* ao mundo das vivências e quase desprezo pelo da experiência deu origem a uma poética realmente moderna que não precisava se referenciar a nada senão à própria vivência:

Enquanto o romance proustiano representa a impressionante tentativa de recriar de um modo sintética uma experiência que foi irremediavelmente perdida na era da informação, por contraste, o poeta lírico Baudelaire depende dos leitores, cuja experiência foi determinada pela 'padronizada, desnaturada existência das massas civilizadas'. (Steiner, 2010, p. 163)⁵⁴

O destino lírico que Baudelaire imprimiu à vivência do homem moderno foi a saída ética através da qual novos destinos à vivência emergiram, destinos nem ridicularizantes e tampouco evocadores de uma falsa grandeza tradicional. Com valor, os poemas de Baudelaire são a quintessência da *Erlebnis*, o caminho aberto à lírica verdadeira da modernidade. Não se trata do poeta precursor do simbolismo, mas do poeta precursor da lírica dos nossos tempos.

Conclusão. O conceito de experiência em Walter Benjamin é menos uma teoria desenvolvida e postulada do que uma busca incessante de definição e retificação crítica. Ainda que Benjamin tenha revisto suas disposições teóricas e epistemológicas, sua coerência ética não foi jamais esquecida. Sua busca se guiou pelo critério da verdade, levando-o a denunciar e rejeitar sempre que um conceito de experiência se apresentava opressor, estreito ou esvaziado. O presente artigo desejou acompanhar não apenas a elaboração do conceito, mas sobretudo estar presente no próprio processo de

⁵⁴ Nossa tradução. Texto da edição traduzida: “*While Proust’s novel represents the impressive attempt to recreate in a synthetic way an experience that has been irretrievably lost in the information age, by contrast, the lyric poet Baudelaire counts on readers whose experience has been determined “by the standardized, denatured existence of the civilized masses.” The concept of mémoire involontaire signals, however, that Proust had been forced to limit his experiment—which is tantamount to the attempt “to restore the figure of the storyteller to the current generation” —to the private realm and, as for the rest, to leave its success to chance*”

reposicionamento crítico de Benjamin. Mais que uma historiografia do conceito de experiência, o que se intentou apreender nesse trabalho foi o espírito, a atitude benjaminiana frente à dificuldade em se localizar a materialidade da experiência moderna.

Artigo recebido em 20.02.2013, aprovado em 07.08.2013

Referências

- AMENGUAL, Gabriel. El concepto de experiencia: de Kant a Hegel. In: *Tópicos*. n.15, p. 1-20, 2007
- BARRETA, João Paulo Fernandes. O conceito de vivência em Freud e Husserl. *Psicologia USP* São Paulo, janeiro/março, 2010, n. 21, v. 1, 47-78.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas I.
- _____. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. XXX .ed. São Paulo: Brasiliense, 2010. Obras escolhidas I.
- _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Obras escolhidas III.
- _____. *Selected Writings*. 4.ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. Volume 1 (1913-1926).
- _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991. 7 volumes.
- BENJAMIN, Andrew. Benjamin's modernity. In: FERRIS, David S. (org). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____.; OSBORNE, Peter. Introdução. In: *A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. 1.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CAYGILL, Howard. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. 1.ed. London: Routledge, 1998.

- DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945b.
- GADAMER, Hans-George. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Volume I
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. Walter Benjamin: estética e experiência histórica. In: *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. 1.ed. São Paulo : CosacNaify, 2009. Volume I.
- GUYER, Paul; WOOD, Allen. Introduction to the *Critique of Pure Reason*. In: KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)
- FREUD, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. New York: Norton Company, 1961.
- HANSEN, Beatrice. Language and mimesis in Walter Benjamin's work. In: FERRIS, David S. (org). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. 1.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. *La poésie comme expérience*. 2.ed. Paris: Christian Bourgois, 1997.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*. n.19, p. 20-28, 2002.
- LE-GOFF, Jacques. *História e memória*. 5.ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.
- LE-GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LIMA, Francisco Gudiene Gomes de; MAGALHÃES, Suzana Marly da Costa. Modernidade e declínio da experiência em Walter Benjamin. In: *Acta Scientiarum*. v. 32, n. 2, p. 147-155, 2010.
- LINDROOS, Kia. *Scattering Community: Benjamin on Experience, Narrative and History*. Political Studies Association-UK 50th Annual Conference. London, 10-13 April 2000. Disponível: < <http://www.psa.ac.uk/cps/2000/Lindroos%20Kia.pdf> >.

- LÖWY, Michael. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the concept of History'*. 1.ed. London: Verso, 2005.
- MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. 1.ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MITROVITCH, Caroline. *Experiência e formação em Walter Benjamin*. 2007. 128f. Dissertação (mestrado em Educação). Faculdade de Ciências e Tecnologia, Unesp, Presidente Prudente.
- MURICY, Katia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. 1.ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes: considérations inactuelles I et II*. Paris: Gallimard, 1988. Volume 2, tomo II.
- PALMIER, Jean-Michel. *Walter Benjamin, le chiffonnier, l'ange et le petit bossu: esthétique et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Klincksieck, 2006.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. 1.ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1981.
- ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*. 1.ed. Bauru: Edusc, 2003.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- SILVA, Rodrigo Fernandes da. O Conceito de Vivência em Wilhelm Dilthey: a fulgura da historicidade da existência. In: *Revista de Teoria da História*. Vol. 01, p. 12-24, Agosto, 2009.
- STEINER, Uwe. *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought*. 1.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2010.