



A POBREZA DE EXPERIÊNCIA

Kalngatos
Revista de Filosofia
v13n25 - Inverno de 2016
Edição dos 50 anos do curso
de Filosofia

Adolfo Junior Pereira

Doutor em Educação, Professor da UNILAB.

RESUMO

Esse artigo pretende uma interpretação do texto *Experiência e pobreza* de Walter Benjamin. A experiência, para ele, é necessariamente devedora do modo como opera a transmissão. E a transmissão, devedora de um trabalho de velamento sobre um furo de sentido arcaico na linguagem e na cultura que determina o modo como experimentamos o tempo historicamente vivido. A transmissão se apresenta, assim, como o nexo temporal da experiência. Esse nexos não se funda em relações de causa e efeito, é um nexos de culpa. É nesse sentido que Benjamin pode ver com um bom olhar político a pobreza de experiência da vida moderna. Dentro daquilo que chamou de nova barbárie demonstra uma experiência que pode redimir nossa dívida com o passado.

PALAVRAS-CHAVE

Walter Benjamin. Experiência.

ABSTRACT

This article intends an interpretation of the text *Experiência e pobreza* of Walter Benjamin. The experience, for him, is necessarily liable for the way it operates the transmission. And the transmission, liable for a work of veiling on an archaic gap of meaning in language and culture that determines how we experience the time lived historically. The transmission appears as the temporary nexus of experience. This nexus is not based on cause and effect relationships, it is a nexus of blame. It is in this sense that Benjamin can see with a good political look at the experience of poverty of modern life. In what he called new barbarism demonstrates an experience that can redeem our debt with the past.

KEYWORDS

Walter Benjamin. Experience.

É descrevendo o *velho vinhateiro* de Esopo que Benjamin inicia o pequeno artigo publicado em 1933 chamado *Experiência e Pobreza*. Distante da imagem que o título pode sugerir, Benjamin não quer expressar uma posição melancólica com relação a uma pretensa cultura orgânica, como alguns de seus intérpretes fizeram entender. Sua posição é simples: a vida moderna é pobre de experiência, porém essa pobreza nos interessa. O uso exemplar da fábula não deve ser lido como uma despedida lutuosa de uma experiência com o tempo no qual uma transmissão dos valores morais realizava-se plenamente. A escolha pela parábola é um exemplo luminoso de como Benjamin compreende a lógica da transmissão da experiência: ela se constitui sobre uma falha do processo de transmissão. Sua bela intuição ao começar o texto com essa fábula é esclarecedora no que permite apreender aquilo que se cristalizou como lei moral junto às narrativas populares e a senda de uma transmissão que não se efetiva positivamente, mas que percorre caminhos tortuosos.

A fábula narra os últimos momentos de vida de um velho vinhateiro que revela a seus filhos um segredo: há um tesouro enterrado nas vinhas. O pai morre e, em busca do tesouro, os filhos cavam toda a terra. Nada encontram. Não havia um tesouro para ser encontrado debaixo da terra. Ao fim da safra, porém, os vinhedos dos irmãos produziram mais do que qualquer outro da região. Moral da história: a diligência no trabalho é o tesouro que o pai queria transmitir. Mas, a pergunta que se impõe é: por que nas suas últimas horas de vida não disse simplesmente o velho pai moribundo que seu último desejo era que cavassem bem o solo para que as vinhas produzissem mais? Porque o velho pai não confiou que seus filhos, obedecendo ao seu conselho, cumpririam com o seu último desejo? Melhor, por que na fábula o pai faz com que seus filhos experimentem aquilo que eles mesmos já sabiam, pelos anos a fio no trabalho com as vinhas, mas desta vez através de um blefe? Qual o porquê do blefe se no ano que segue à morte do pai, os filhos bem poderiam ter cultivado a terra tanto quanto o fizeram em busca do suposto tesouro? Bem, primeiramente, poderíamos dizer que a moral dessa estória não é o valor do trabalho. Pois poderíamos pensar que deste saber os filhos já compartilham. Para nós a *moral da estória* não é o aprendizado de um conteúdo moral, em que pese sua importância, mas antes a forma de lei que esse conteúdo adquire. Para o que nos interessa aqui, a *moral da estória* é menos o aprendizado do valor moral do trabalho e mais a evidência de que o que se consolida na transmissão da experiência não é apenas a importância moral do trabalho, mas a forma de lei que esses conteúdos da vivência cotidiana adquirem. Se o pai mente aos filhos sobre a existência do tesouro poderíamos chegar



a dizer que a *moral dessa estória* é também imoral. Pode-se dizer também que a transmissão da experiência não é moral. Talvez por essa razão o velho vinhateiro não tivesse apostado na eficiência de um pedido sumário para que seus filhos trabalhassem mais. Benjamin se pergunta: *Quem é que ainda acha que pode lidar com a juventude invocando a sua experiência?* (BENJAMIN, 2013, p. 85; GS. II-I, p. 213). Parece-nos que o que Benjamin pergunta não é, de fato, sobre a legitimidade que possui determinada experiência para que mereça ser transmitida, mas se ainda é possível crer que a transmissão da experiência se realize positivamente na esfera da moral. O que está em jogo na mentira, no blefe do falecido pai em fazer com que os filhos repitam aquilo que já sabiam – só que desta vez atravessado pelo erro que a cobiça pelo tesouro causou - é fazer daquilo que é simplesmente vivido cotidianamente uma *experiência*. Essa possibilidade se realiza justamente nesse processo *imoral* da transmissão. A experiência é devedora de sua consolidação enquanto lei e o que possibilita isso é a forma da sua transmissão e não apenas a qualidade moral do acontecimento em questão. É nesse sentido que diz Benjamin: *Sabia-se muito bem o que era a experiência: as pessoas mais velhas passavam-na sempre aos mais novos* (*Ibidem*. p. 85; GS. II-I, p. 213). A experiência é aquilo que se passa. É aquilo que, seja lá o que for, realizou-se com a transmissão. E o que se transmite nessa bela parábola não é a vivência do trabalho, mas uma lei do trabalho. É a consolidação de uma ideia de trabalho e, por sua necessária constituição através da transmissão, a consolidação da *palavra* trabalho como portadora de um saber construído materialmente. É da pobreza na transmissão dessas leis na vivência moderna que Benjamin está tratando nesse texto. É sobre a mudança no estatuto dessa transmissão e suas implicações éticas que Benjamin quer se perguntar.

O que é exemplar na escolha de Benjamin por essa fábula de Esopo é que ela conta o procedimento de construção da *experiência* como transmissão de uma lei. É a forma da transmissão que determina a passagem daquilo que é apenas vivido materialmente para um sentido consolidado como *experiência*. Diríamos, assim, que o trabalho passa de um dispêndio material de forças humanas necessárias à sobrevivência para uma atividade que faz sentido na renúncia aos prazeres mais imediatos em favor de uma vida diligente e constante. Um indício exemplar na fábula de como essa passagem acontece é o momento no qual ela acontece. Ela acontece exatamente no momento da morte do pai.

Culturalmente sabemos que o momento da morte é uma hora emblemática da transmissão. Hora na qual a exigência por permanecer, por vencer a morte, convertendo o desaparecimento material do moribundo num sentido sobre



ele, numa lei sobre a sua existência. A força por transmitir da comunicabilidade mesma, é devedora desse momento emblemático representado na parábola. É a palavra, no seu sentido material, como exigência de perpetuar, que adquire forma nos últimos verbos do moribundo. Há, nesse momento, uma realização da palavra enquanto conceito dela mesma, como realização de sua ideia enquanto instrumento material da comunicabilidade.¹ Na fábula, o que a palavra trabalho comunica na experiência que se faz com a morte do velho vinhateiro é uma ideia de trabalho que servirá para perpetuar a lei do falecido pai. A palavra, na sua forma mesma de comunicação, na sua materialidade significativa, porta uma lei do pai. A palavra é a transmissão. E a transmissão é o caminho tortuoso da consolidação de uma experiência enquanto lei. Bem, se é contra a morte que se fala, a qualidade daquilo que se transmite é devedora do modo como damos sentido à morte, assim como o sentido que temos da morte se constitui no trabalho da palavra em ultrapassá-la. É essa relação entre morte e transmissão que nos deixa ver Esopo. O modo como essa dialética se estabelece é fundamental para pensarmos o modo como os homens fazem a experiência com o seu tempo. O modo como os homens vivem a morte é matéria sobre a qual pensam o tempo e atribuem sentido à história no ato mesmo de transmiti-la. Que tipo de ideia de morte está em questão quando a *experiência* que fazemos com o tempo é a constituição da lei moral? Que importância há em pensar que é na transmissão mesma, na palavra, que experimentamos a lei? O que está em questão quando pensamos a experiência como portadora dos conteúdos morais?

Por que não há em Benjamin um pesar por essa pobreza de *experiência*? Por que Benjamin não se coaduna com o luto romântico da nossa pobreza de uma cultura orgânica? Justamente por essa relação imbricada entre *experiência* e

1 Benjamin diz em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*: “A linguagem comunica as respectivas essências linguísticas das coisas; mas suas essências espirituais só são comunicadas na medida em que se encontrem imediatamente encerradas em sua essência linguística, na medida em que elas sejam comunicáveis.” Nesse sentido, a essência espiritual das coisas se comunica na língua, e não através dela. Ela não é igual à essência linguística, mas se objetiva nesta, no que daquela é comunicável. “O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência de linguagem”, e é próprio a tudo que é comunicável retirar-se da coisa para, diferenciando-se dela, tornar-se cognoscível. O que a essência espiritual comunica é algo que precisa diferenciar-se dela e que, ao mesmo tempo, é ela mesma. Esse paradoxo assume outras proporções quando lembramos que é o homem o ser linguístico por natureza. O que na essência espiritual é comunicável refere-se àquilo que se torna comunicável metafisicamente no homem. Benjamin traduz como imediaticidade o momento específico em que algo da essência espiritual pode ser comunicado como essência linguística. Esse momento, na medida em que é imediato, se relativiza num processo infinito de significação, pois depende do tempo e assim de suas vicissitudes. No entanto, a essência espiritual não pode ser mensurada. Benjamin, W. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*” Trad. Bras. Susana Kampff Lages. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gangnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2011, p.53; BENJAMIN, W. *Abhandlugen. Gesammelte Schriften II.1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, p.171.

lei moral. De novo a luminosidade de Esopo nos servirá. O pai moribundo não sugere aos filhos que trabalhem mais. Sugere que se lancem em busca do tesouro. Que abandonem a sina necessária ao cultivo das vinhas e direcionem suas forças na direção do imprevisível, pois poderiam ou não encontrar o tesouro, poderia ou não haver tesouro escondido. Os filhos escolhem a errância, apostam e perdem. O pai induz ao erro? Suas últimas palavras induzem ao erro? Como em suas últimas palavras poderia sugerir aos filhos algo completamente contrário ao saber que adquiriu em vida? Por que justamente no momento da morte ele blasfema contra sua própria ética do trabalho - aquela que resulta como sua lei ao fim da estória? É estranho pensar que em nossas últimas palavras teríamos o trabalho de criar um estratagema para tornar válido aquilo que queremos transmitir.

A interpretação moralizante da fábula nos dá outra resposta, simples: é através do erro que se aprende. Mas os filhos não aprenderam a trabalhar nas vinhas, ou a saber como eles produziram mais, através do erro. Eles já o sabiam. O efeito do blefe do pai, do erro que ele sugere que cometam, não é o aprendizado de como lidar com a terra. O efeito do erro é a criação de uma dívida com relação ao pai. Quando o jargão popular nos diz que se aprende através do erro, esse saber não deriva de uma consciência do conhecimento psicológico sobre o desenvolvimento cognitivo dos homens. Ele não está dizendo que aprendemos algo com o agir do ato transgressor. Sob essa lógica não há nada de positivo para ser conhecido com o ato transgressor. Diz simplesmente que aprendemos a evitar o erro. O que está sendo dito no jargão é que o que se herda com o erro é a culpa com relação ao ato praticado e é exatamente ela que nos faz evitá-lo. Nesse sentido, não aprendemos algo exatamente, e sim herdamos uma dívida que funcionará, a partir de então, como ponto de basta em relação ao qual a vivência do sujeito estará sempre numa relação de diferença. É por sua posição de Lei, que o trabalho, neste caso, irá operar como aquilo que pode fundar a experiência justamente por constituir seu limite inabordável. Como se pudéssemos dizer que, a partir desta transmissão, os filhos nunca pudessem *se afirmar trabalhando*, mas, talvez, possam sim trabalhar. Essa *herança* está sempre voltado para trás, para os erros que nós cometemos. O que determina o que somos moralmente são nossas evitações, nossas proibições com relação a esse erro. Assim, na fábula, é através de uma dívida com o falecido pai que o trabalho com as vinhas assume um valor moral. A vida material do trabalho passa a ser vivida como uma lei moral do trabalho honesto e diligente, carregada na transmissão pela dívida com o pai. Essa ideia de trabalho só pode ser pensada sob a negação de uma outra forma de trabalho, sob a culpa pela transgressão cometida no trabalho indisciplinado e



imprevisível na busca pelo suposto tesouro enterrado. A *experiência* que se realiza na fábula de Esopo só é possível através do custo dessa transmissão imoral. Os filhos aprendem aquilo que eles já sabiam, mas é sob essa transmissão que aquilo que era um saber materialmente vivido pode se tornar uma lei. É a transmissão determinante na constituição dessa lei.

Vejamos. O que ordena o ato de transmitir não é uma forma benevolente de comunicar a necessidade da constância no trabalho na terra, mas é a dívida com relação ao pai. É a necessidade de afastar-se da culpa investida no erro da busca pelo tesouro que tensiona a transmissão. A lei que estabelece sentido à *experiência* dos filhos é um retorno culpado à transgressão cometida contra o saber cultivado pelos anos de trabalho do pai. É dessa *experiência* que tem os olhos virados para trás, melhor, de uma *experiência* que se constitui como transmissão da culpa que Benjamin não faz luto nenhum por sua pobreza. O problema da *experiência*, assim como da tradição, não está no tipo de conteúdo que ela perpetua como patrimônio cultural, mas na necessária exclusão que ela opera para que uma lógica deste sentido se institucionalize como uma lei sobre o tempo histórico. Pois, para a afirmação desse sentido é necessário que as forças humanas que se dirigiram ao imprevisível, ao contingente, que foram em busca do *tesouro*, sejam vividas como erro. Justamente por que o que está sendo excluído sob a forma do que deu "errado" carrega o lugar da culpa e da dívida é que se estabelece a transmissão como lei moral. É através da negação do que deu "errado" que se articula a *experiência* com determinado tempo. Quer isto dizer que uma transmissão, para efetivar uma lei moral sobre o tempo, para estabelecer uma relação necessária com o seu tempo histórico, precisa de uma exclusão. Precisa excluir o saber adquirido na experiência com o contingente, com o saber enigmático do *tesouro*. Precisa negativizar o saber que poderíamos fazer na busca pelo *tesouro*. Assim, esse saber contingente é *experimentado* como erro - como algo que deve ser negado e esquecido - para que sua transmissão seja institucionalizada como sentido pela força da lei e da culpa. É dessa experiência com o "eternamente ontem" que Benjamin já vinha fazendo a crítica em favor da *vontade* juvenil no texto de 1913 e que agora o faz pensar o que fazer nessa *pobreza de experiência*.

Mas quando essa *experiência* ficou pobre? O que ocorre aos olhos de Benjamin como determinante para pensar a *pobreza* de experiência na modernidade? Voltemos a Esopo. Qual o erro que cometeram os filhos se foi sugestão do pai que se perdessem em busca do tesouro? Qual a verdadeira moral da história se os filhos aprenderam aquilo que já sabiam? Deveríamos ter o direito de perguntar a esse ex-escravo grego qual é o *tesouro* de sua narrativa. Se o que o



aprendemos é que a experiência se constitui numa transmissão imoral, onde ele está? Quem a cometeu? Porque, justamente no momento de sua morte, o pai blasfema contra seu próprio saber com relação ao trabalho? Há algo que não se explica aqui. O que não se explica é o porquê de ser o pai o sujeito dessa ação imoral. Há algo velado nessa narrativa. Quando lemos já podemos saber o quê. Mas permanece como uma omissão porque nós mesmos não podemos lidar com ela, já que a cultura não pode sujar as mãos com essa imoralidade. Esopo não nos diz como morre o pai? A culpa com relação à transgressão ao saber do pai - a blasfêmia cometida pelos filhos - é devedora de um acontecimento originário que está suspenso na fábula sob a dúvida de que ela nos coloca sobre quem é o sujeito da blasfêmia. A omissão insuportável é a possibilidade de que ele seja morto pelos próprios filhos.² Não é à toa que existe na narrativa a imagem de um tesouro que pertencia ao pai, mas que não pertencia aos filhos. O pai na hora da morte não dá o tesouro como herança aos filhos, não há partilha entre eles.³ Esse indício, que nos deixa Esopo, marca mais uma vez a relação entre transmissão e culpa, transmissão e expiação de uma dívida por um crime cometido. Se os filhos já sabiam lidar muito bem com os vinhedos, a culpa que os aflige não deriva de uma falta de correspondência com o agir do falecido pai. A culpa e a dívida que forçam a comunicabilidade da transmissão não se refere ao falecido vinhateiro, mas à imbricação dialética que há na materialidade de sua morte com a rememoração dos restos esquecidos do parricídio arcaico.

Para Freud, em *Totem e Tabu*, o parricídio arcaico não foi algo vivido historicamente, mas está na posição de um acontecimento mítico excluído e necessário à constituição das próprias leis da cultura. Diz Freud que esse aconte-

2 Essa é uma tese defendida a muito custo por Freud em seu último livro *Moisés e o Monoteísmo*. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. In: Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Freud, vol. XXXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1987. A hipótese de que Moisés foi morto pelos próprios judeus não lhe surge de imediato. Que tenha sido exatamente o judeu Freud a defender essa tese, nos diz Yerushalmi, não se deve apenas a sua posição hesitante com a religião judaica, mas necessariamente às forças arcaicas que mobilizaram a cultura do fascismo. Antes, Freud já havia sublinhado as afinidades entre os rituais do neurótico e os rituais religiosos a ponto de chamá-la de uma “religiosidade universal” ou de uma “neurose obsessiva universal”. Mas é já em 1913, em *Totem e Tabu*, que a analogia entre o complexo de Édipo neurótico e a estrutura arcaica da religiosidade é determinante. Se a neurose é resultado de um trauma infantil recalcado – a hipótese de matar o próprio pai – o tabu originário das formas religiosas arcaicas está no assassinato do pai da horda por seus filhos rivais. O recalque da lembrança e o remorso inconsciente resulta na adoração do pai através de um animal totêmico. É a culpa do parricídio que é recordada na adoração do totem. O culto ao totem é a recordação repetida, embora velada, do assassinato do pai. YERUSHALMI, Yosef Hayim. *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992.

3 Nos diz Freud em *Moisés e o Monoteísmo*: “Assim, em quase toda parte ocorreram lacunas observáveis, repetições perturbadoras e contradições óbvias, indicações que nos revelam coisas que não se destinavam a ser comunicadas. Em suas implicações, a deformação de um texto assemelha-se a um assassinato: a dificuldade não está em perpetrar o ato, mas em livrar-se de seus traços.” FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. In: Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Freud, vol. XXXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1987, p.55.



cimento recalcado manifesta-se psiquicamente como uma ambivalência interna no indivíduo entre hostilidade e amor pelo semelhante morto. É a impossibilidade de garantir a integridade psíquica sob essa ambivalência interna que faz surgir os objetos tabus. São ambigualmente objetos de culto sagrado e portadores da repugnância coletiva, de uma evitação ao contato físico. *O tabu dos mortos surge, como nos outros, do contraste existente entre o sofrimento consciente e a satisfação inconsciente (FREUD, 1987, p. 75).* Freud, em *Totem e Tabu*, designa esse procedimento de pôr para fora a ambivalência nascida do recalque do assassinato do pai totêmico de *deslocamento*. Se pensarmos sob a lógica freudiana, poderíamos dizer que esse *pôr para fora* do processo de *deslocamento* tem um lugar fundamental para entendermos a forma material da transmissibilidade na cultura. Ela é o processo de exteriorização necessário à consolidação de uma ideia de sujeito e de sociedade. Pois o tabu lhe é hostil e nessa medida faz daquele que é hostilizado um indivíduo que é visto por outro. O resultado desse processo de transmissão da expiação do pai totêmico morto, a experiência que fazem dele, é a consolidação do bando e do clã. Determinado clã é conhecido seja pelo nome do animal totêmico para onde deslocaram a culpa, seja pelo conjunto das expressas proibições que são religiosamente cumpridas pelo grupo. Nos diz Freud (1987, p. 42), citando Wundt:

Elas têm sua origem na fonte dos instintos humanos ao mesmo tempo mais primitivos e mais duradouros - no temor dos poderes "demoníacos". O tabu originalmente nada mais é que o temor objetivado do poder "demoníaco" que se acredita fazer oculto em um objeto-tabu. (...) Mas a ordem não externada, subjacente a todas as proibições do tabu, com suas inúmeras variações de acordo com o tempo e o local, é originalmente uma e apenas uma: "Cuidado com a cólera dos demônios!".

No tabu, as proibições não estão necessariamente ligadas a um determinado agir moral do pai morto. A relação que se estabelece entre o objeto tabu e a ambivalência interna deslocada é completamente arbitrária. Como nos diz Wundt, o que está em jogo no processo de constituição dos mais diferentes tabus é que cada um deles é portador de um *temor objetivado*. Logicamente, poderíamos dizer que é a parte hostil do indivíduo que realiza imaginariamente a morte do pai externalizada sob a forma de *demônios*. Lembra-nos Freud (1987, p. 73):

Originalmente, porém, diz Kleinpaul, *todos* os mortos eram vampiros, todos tinham um rancor contra os vivos e procuravam prejudicá-los e roubar-lhes a vida. Foi dos cadáveres que o conceito de espíritos maus surgiu pela primeira vez.

consolida no trabalho de expiação da morte do pai totêmico: primeiro, temos a consolidação de um laço social sob a forma do bando, de um clã que é fraterno entre si na culpa pela morte do pai. Laço que é metaforizado e repetido no culto de um animal totêmico. Segundo: no processo de transmissão a morte material do pai totêmico não se realiza completamente. Ela está objetivamente presente no temor à proibição e aos tabus como a *cólera dos demônios*. Como nos diz Wundt, dependendo do tempo e do lugar podemos assistir às mais diferentes evitações religiosas de uma cultura. O renascimento espectral - a perpetuação fantasmagórica do pai morto sob a forma de demônios - não está associado a um agir moral do pai, como vimos na narrativa de Esopo. A morte do pai não permanece como uma lei que universaliza na cultura o agir paterno. A relação que estabelece com o que é expiado não é abstraída – como a lei moral do trabalho diligente – mas se consolida de forma completamente arbitrária num objeto material, concreto. A morte não é abstraída, é presentificada, objetivada. Não há assim uma produção de sentido histórico com a morte do pai – porque não há exatamente um acontecimento histórico que articule o seu registro sob uma lógica de sentido, justamente porque esse procedimento não realiza uma experiência de sentido com o tempo. Ela é necessariamente a-histórica. Não se consolida uma lei, não há uma experiência de expressar o sentido histórico de um saber ou de um agir concreto. Não há uma relação com o tempo. A transmissão da morte do pai totêmico realiza a experiência de consolidação culpada do laço social dos parricidas, assim como, e isso é o mais importante agora, possibilita que o pai morto se torne símbolo; possibilita a ele estar metaforizado em qualquer coisa arbitrariamente. Sua transmissão é um veículo plástico para a expiação da culpa que carrega consigo a insígnia de ser intocável, seja por seu caráter sagrado, seja por seu caráter repugnante.

No entanto, na fábula, os filhos não matam o pai. Há apenas uma incoerência na narrativa que permite supor um indício dessa primeira morte arcaica. Ela não existe na imanência da fábula. Ela é vivida historicamente como um impossível, mas é um necessário negativo que opera a força da transmissão. Talvez esse seja o *tesouro* que nos deixa Esopo: reconhecer a diferença entre as duas mortes que estão articuladas sob a figura do pai. Fazer ver que há uma função fundamental na blasfêmia do pai sobre si mesmo, no blefe para com os filhos, para deixar encoberta a morte pelo parricídio. Pois, na fábula, demarca-se que o esquecimento do parricídio na forma totêmica inaugura uma transmissão que adquire valor moral. Melhor: se faz ver com a sua incoerência e dúvida quanto à morte do velho vinhateiro, a imbricação que há entre a morte simbólica que



opera a materialização fantasmagórica do pai no tabu e a morte material que se abstrai na forma de uma lei para o agir do pai morto, o que determina um significante. Neste, a morte do pai torna-se uma morte particular e histórica que ganha acabamento numa universalidade da cultura, numa forma específica de lei sobre o trabalho na comunidade dos filhos.

O que é determinante na *experiência* que fazemos com a fábula de Esopo é o ato de fazer ver o trabalho de velamento da morte do pai arcaico em favor da constituição de uma lei moral do pai histórico. Uma forma de supressão da arbitrariedade do símbolo totêmico em favor de uma lei particular, mas que continua a existir na força da transmissão. Assim, a morte do velho vinhateiro torna-se consciência para um Outro,⁴ e não a forma especular de uma consciência do mesmo sobre si, como há no laço social do bando totêmico. E isso só é possível no encobrimento da primeira morte como um assassinato. É essa falha, esse trabalho de esquecimento produzido na morte particular do pai que possibilita que a culpa investida na transmissão seja significada na lei do trabalho diligente do velho vinhateiro.

Trocando em miúdos: o que faz ver a bela narrativa de Esopo é que a passagem à cultura, a passagem a uma experiência de universalização das leis morais se dá com velamento da transmissão arcaica do parricídio - o é ao mesmo tempo uma asserção e o reconhecimento daquilo que está excluído na narrativa e sua superação na passagem do agir do pai para a forma da lei. Pois o que garante a força de lei na experiência do trabalho diligente do velho vinhateiro é o enigma com relação àquilo que é impossível de ser vivido historicamente, mas que está manifesto enquanto culpa na forma mesma da transmissão. Pois é justamente esse conteúdo a-histórico na organização do discurso histórico que garante seu assenhramento e legitimidade de sentido sobre o tempo vivido. Assim, para entendermos que tipo de *experiência* se realiza é preciso saber da posição fundamental do trabalho histórico do esquecimento, disso que se faz com a comunicabilidade da culpa e sua manifestação no tempo como destino: a transmissão.

Quando Benjamin nos fala do empobrecimento da experiência, o primeiro exemplo que usa é o do efeito monstruoso que a primeira grande guerra provoca com relação à consciência que os homens têm da cultura. O que restou da *experiência* desses homens que voltaram da guerra *era tudo menos experiência*

⁴ Nos diz Hegel na Fenomenologia: “Enquanto o indivíduo é essencialmente singular, é acidental que sua morte estivesse imediatamente conexa com seu trabalho pelo universal e fosse seu resultado. (...) nesse movimento, a consciência não retorna a si mesma, nem se torna consciência-de-si. (...) a morte é o lado da cisão em que o ser para-si alcançado é um Outro que o ente que iniciou o movimento.” HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do espírito – Parte I*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes Ed. 1992, parágrafo. 452.



contada e ouvida (BENJAMIN, 2013, p. 86; GS. II-I, p.214), diz-nos Benjamin. Onde falha o processo de transmissão das leis morais com a experiência histórica da guerra? Porque voltam emudecidos e mais pobres de experiência? Diríamos que algo do trabalho de Esopo foi desfeito. Há uma passagem exemplar do horror da experiência de guerra descrita por Betty Fuks (2000, p. 117) citando Elie Wiesel:

Certa vez, em Auschwitz, a grande fábrica de morte da Segunda Guerra Mundial, a Gestapo enforcou uma criança diante de milhares de prisioneiros que estavam obrigados a assistir àquela cena indescritível. Mesmo para um escritor como Elie Wiesel, que depois viria a ser laureado com o prêmio Nobel, narrar este episódio era quase impossível: presenciar a morte daquele "anjo de olhos tristes" foi, para ele, a vivência do assassinato da humanidade. Num esforço surpreendente, ele conta que naquele momento ouviu uma voz dentro de si responder à pergunta que era de todos: Onde está Deus agora? A resposta era: - Aí está Ele - ali, pendurado naquele patíbulo. Foi neste mesmo campo de extermínio que alguns judeus decidiram colocar Deus em julgamento, sob a acusação de ter abandonado seu povo às atrocidades dos alemães: o conselho formado para julgá-Lo, tomado pela perplexidade e incompreensão diante daqueles horrores, considerou-O culpado e condenou o Eterno à morte. O rabino foi quem pronunciou a sentença, convocando em seguida a todos para a leitura vespertina da Torá.

A passagem atualiza a pobreza de experiência que Benjamin nos quer comunicar. O menino de olhos azuis é arbitrariamente assassinado. Tem ele culpa? Sim, tem. De quê? Não sabemos, ela não tem nome. Não está implicada a ela sentido moral nenhum que a legitime frente àquela comunidade de homens, muito menos aos seus algozes. A primeira, e única pergunta que poderia ser feita frente a essa atrocidade sem sentido foi *onde está Deus agora?* Onde estão as leis fundamentais que nos constituem enquanto homens nessa cultura? Melhor, onde estão as leis? Então, Deus é condenado pelos homens porque aquilo que se consolidou como universal nas leis morais religiosas caiu por terra com a vivência material daquilo que deveria estar velado. A infinitude que a universalidade da transmissão das leis morais garantia caiu por terra. É assim que podemos pensar que é justamente Deus que está sendo morto naquele momento. A morte com a qual se depararam não possibilita que sentido algum seja feito dela porque não há agir histórico nenhum articulado a ela. O que aqui é desfeito do trabalho de Esopo é que não há velamento nenhum com relação à morte. Quando o patíbulo é armado e aglomeram-se em torno dele expectadores, o que os aguarda é uma morte exemplar, expiatória, transmissível de um conteúdo moral que pune uma transgressão. Porém, não há transgressão, não há conteúdo moral investido, não há experiência de sentido nenhum. Mas há uma transmissão a ser feita, senão não haveria o espetáculo horrendo do patíbulo.



O que essa transmissão consolida enquanto experiência é a dissolução do povo judaico enquanto homens. Tornam-se bando a partir desse momento. Pois a arbitrariedade do assassinado do menino judeu faz dele não apenas sagrado - ele é Deus sendo morto - mas também o faz portador da culpa mesma, de uma culpa natural cindida de qualquer agir moral. O menino torna-se um Deus-tabu. Nessa hora, Deus - o redentor da culpa e ordenador das leis universais do homem - faz-se hostil, torna-se apenas cólera das forças demoníacas. Pois são justamente aqueles que assistem à morte exemplar do menino no patíbulo que permitem que o assassinato aconteça. É essa ambivalência que os leva a decretar a morte de Deus, sua morte simbólica. Podemos dizer que essa cena realiza o impossível da cultura, torna-a materialmente experimentável, dissolve o trabalho do velamento. Dissolve o trabalho de livrar-se dos traços do parricídio arcaico quando os expôs à arbitrariedade radical do assassinato do semelhante.

Nessa lógica, se alguma coisa é *experimentada* aqui pelos judeus é a ausência de transmissão, na medida em que nenhum conteúdo do agir é transmitido, na medida em que nenhuma lei pode ser feita. O que vivem eles é a presentificação dos *poderes demoníacos* que consolida no lugar de homens um bando judeu sob a injunção de uma culpa natural⁵. A cena arcaica da morte do pai totêmico, que era experimentada em seu velamento na forma mesma da transmissão, passa agora a ser experimentada historicamente. Se alguma coisa é *experimentada* com a monstruosidade da guerra é a mudez frente à transmissão do arcaico.

Que tipo de ardil pode realizar a modernidade para suportar essa *pobreza de experiência*? Nos diz Benjamin (2013, p. 86; GS. II-I, p. 214):

Não, o fenômeno não é assim tão estranho, por que nunca a experiência foi mais desmentida [gründlicher Lügen gestraft worden]: a estratê-

5 A culpa nas Afinidades Eletivas está associada a tudo que é vivo, ou melhor, ao que “*se herda na vida*”. O Goethe interpretado por Benjamin não faz entender na morte do filho de Charlotte uma morte expiatória por sua infidelidade conjugal. Mas, a aparência dessa morte, assim como do suicídio de Otília, remete a uma culpa originária, para a qual nenhuma expiação é suficientemente compensatória, a não ser a própria morte. Esse é um recurso da narrativa de Goethe em que Benjamin concentra atenção. A culpa originária se deve à condição da vida como vida natural, como mera vida, uma vida destituída de tudo que é sobrenatural. A catástrofe da vida humana é resultado dessa aparência natural. Assim, tudo o que aparece como natural deve ser seguido da expiação pela culpa por sua própria condição humana. Novamente, não está nas ações humanas, mas na condição humana, o motivo da culpa, referindo-se à morte do filho de Eduard e Otília: “*O discurso aqui não é acerca da [culpa] ética [sittlich] – como poderia adquiri-la a criança? – mas da natural, em que sucumbem os homens, não por decisão e ação, mas por negligência e omissão. Quando eles, não respeitando o humano, sucumbem à força da natureza, a vida natural – que já não conserva mais a inocência nos homens como quando se vincula a uma vida superior – a arrasta para baixo. Com o desaparecimento da vida sobrenatural no homem, mesmo que este não cometa uma falta contra a moralidade, sua vida natural se torna culpada. Porque agora está associada à mera vida que se manifesta no homem como culpa*”. BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: Escritos reunidos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009. p. 61 (entrecolchetes meus); GS, I-1, p. 138-139.



gia pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as do corpo pela fome, as morais pelos detentores do poder.

Ele nos diz na passagem acima que a *experiência* nunca foi tão profundamente castigada [*gestrafft*] com a mentira. Então, é uma espécie de mentira a contrapartida à pobreza de experiência, uma mentira que falsifica e pune a experiência pobre dos homens. A solução que encontram os judeus para incluir a morte de Deus na passagem citada por Betty Fuks nos serve bem de exemplo. Qual a solução que eles encontram para não desfazerem os laços de sentido quando presenciam a cena do menino enforcado? Eles compõem um júri para julgar Deus. Um corpo de júri mundano para julgar justamente aquele que é para eles a justiça de fato. É emblemático que, na esperança de novamente estabelecerem-se enquanto homens, formem entre si um corpo de eleitos para julgar justamente aquele que, para os judeus, é senhor da justiça! O júri do bando judaico é um substituto da *experiência* de julgar quando ela já não é mais possível. O júri do clã judaico decide então que o *Eterno* é culpado e *condena-O* à morte.

É interessante notar que a conclusão a que chegam já está consumada pelo horror que acabaram de presenciar com a morte do menino: o *Eterno* está morto. Temos aqui o mesmo processo que se dá na fábula do velho vinhateiro, na qual os filhos não precisam do tesouro para aprender a lidar com a terra. A experiência do erro em busca do tesouro serve apenas para consolidar o agir diligente do pai no trabalho como lei universal do trabalho diligente. Nesse sentido, poderíamos dizer que a experiência que quer consolidar o bando judeu é a de erguer um novo ponto de bastamento para o sentido, que já não é o pai blasfemo de Esopo, nem o patriarca Moisés a quebrar as tábuas. Querem encontrar alguém ou algo que cumpra a função de velar aquele acontecimento impossível. Essa coisa, substituta de Deus e da *experiência* com suas leis morais, neste momento é o direito: uma instituição completamente arbitrária ao agir moral e abstraída do acontecimento que, inclusive, já estava previamente consolidado. O castigo da experiência moral com Deus é o logro do direito em fazer justiça. O direito torna-se uma metáfora arbitrária da justiça divina, uma garantia de que a função da transmissão da lei moral pudesse ser operante, porém, apenas como caricatura, como um semblante. Só assim, depois de proceder essa certificação coletiva da legitimidade do falso velamento, podem seguir com a leitura vespertina da Torá. Mas, agora, cantam para quem? Não cantam senão para aquele que agora se tornou sagrado para a nova cultura judaica: é o direito que assume o lugar no altar. *O que nisso se mostra, não é, de fato, um autêntico renascimento, mas uma galvanização*, nos diz Benjamin (2013, p. 86; GS. II-I, p. 214).



Na primeira guerra mundial, um termo alemão ganha uma conotação paradigmática para o que a cultura em colapso estava vivendo. *Ersatz* é uma palavra alemã que significa *substituto*. Ela ganha popularidade quando os bloqueios navais, os embargos comerciais limitam o fornecimento de alimentos ou de matérias primas para a indústria e forçam a fabricação de equivalentes falsos para manter o consumo e a aparência de normalidade. Os prisioneiros ingleses na Alemanha não bebiam café mas *Ersatzkaffee*. Uma bebida feita de outros grãos que, adicionados de produtos químicos, tornavam-na semelhante ao café. Com o aumento das restrições comerciais o conceito se estende massivamente no setor alimentício e fabril.⁶

É esse sentido de decaimento substitutivo que Benjamin parece apontar quando apresenta a experiência da estratégia como punida com a mentira da guerra de trincheiras ou pela disputa pela superioridade técnica dos equipamentos bélicos; quando a experiência econômica é *substituída* pela inflação, quando a experiência com o corpo é substituída pela fome e a da moral pelo poder. Quer dizer ele que, sob essa experiência substituta, o critério que pode mensurar sentido ao corpo já não é a percepção espacial ou a sensibilidade histórica do olhar do outro, mas nossa relação com a privação, com o corpo faminto. Estar perto ou longe dessa condição determina a grandeza do nosso corpo. Não está em questão a possibilidade histórica de recepção de um saber sobre o corpo. O critério para sua mensuração é de um índice completamente diferente. É especialmente emblemático ser esse índice exatamente a fome, a imagem mais repulsiva do limite a que pode chegar o corpo humano, o substituto para a experiência com o corpo. Pois é, justamente, ela que o pune. Assim como a busca do tesouro em Esopo é o lugar do erro – da negação que opera a dívida – é a fome enquanto portadora da culpa que se torna ponto de basta para o corpo. Mas não estamos falando de uma fome objetiva, daquela que sentimos cotidianamente, nem de uma ideia da fome que podemos abstrair da experiência de uma época. Mas sim uma *Ersatzkörper*. Um produto substituto que é índice negativo útil apenas para a comparação especular com o corpo. É uma forma mítica da fome, resultado material e presentificável de uma decupagem do corpo sob injunção daquilo que lhe traz mais temor. Assim, é também no julgamento do Eterno, feito pelos judeus em Auschwitz, que o direito torna-se substituto mítico da justiça divina. Ele se constitui na morte de Deus e de suas leis universais quando o que era dado como registro hegemônico manifesta-se como pura cólera no enforcamento do menino



⁶ DEBORD, Guy. *Enganar a fome [Abat-faim]*. Trad. Port. Helder Moura Pereira. Lisboa: Frenesi Ed. 2000. Nesse pequeno texto de Debord ela nos apresenta como a aura da mercadoria na sociedade espetacular capitalista baseia-se na materialidade abstrata do produtos *Ersatz*.

de olhos azuis. O direito é o *Ersatzgerechtigkeit*, substituto da morte simbólica da justiça divina, expressa alegoricamente na passagem citada, na violência colérica que se abateu sobre o menino de olhos azuis no que foi pensado como ausência das leis morais do Eterno. Não é exatamente assim que vivenciamos o poder e o tabu que ainda persiste nos homens que são seus portadores? Senão como temor em fazer o que bem entendem com nossas *pobres* leis morais? Qual a relação objetiva da inflação com a capacidade material dos homens em trabalhar e garantir e sua sobrevivência historicamente? Nada. A inflação tornou-se um símbolo mítico – que é bastante cambiável com a *queda das bolsas, aumento do dólar* e etc. - que mantém uma relação completamente arbitrária junto às possibilidades práticas de sobrevivência econômica. Esse substituto totêmico da experiência moral econômica pela inflação organiza o destino econômico dos homens pelo temor e não pela segurança de uma lógica de sentido estabelecida pela perpetuação da tradição de poupar ou economizar como, diríamos, nossos avós haviam feito.

Não seria o historicismo o resultado da morte simbólica das grandes narrativas épicas? Não estaria guardada na ideia de progresso a impostura da transmissão de uma totalidade sobre o tempo? Não seria o historicismo um *Ersatzgeschichte*? Benjamin (2013, p. 28) nos diz em um fragmento de 1918:

A categoria suprema da história do mundo, que garante a univocidade dos acontecimentos, é a culpa. Cada momento dessa história está marcado pela culpa e implica a culpa. Causa e efeito nunca poderão ser categorias decisivas na estrutura da história do mundo, porque não podem determinar nenhuma totalidade.(...) A concepção racionalista da História comete o erro de considerar causa e efeito qualquer totalidade histórica (ou seja, um determinado estado do mundo). Um estado do mundo, no entanto, é apenas, e sempre, culpa (na sua relação com um outro, que virá depois dele).

Neste fragmento com o título de *A ética*, Benjamin está tratando de totalidades históricas, que designa aqui por *estados do mundo*. Divide-os em três: história natural, história do mundo, história divina. Na história do mundo, nos diz que a lógica casuística não garante um sentido de totalidade. O que garante o nexos de univocidade dos acontecimentos, a possibilidade de sua transmissão numa totalidade de sentido é a culpa *na sua relação com um outro, que virá depois dele*. O que garante a transmissibilidade é a relação de sujeito que estabelecemos com relação a um outro da transmissão que virá depois. É a narrativa sobre um tempo como transmissão. O que garante a imanência da ação ética sobre o tempo não é o progresso. Antes, ele constitui um encobrimento, uma mentira que pune a posição dos homens como sujeitos do seu tempo sob o



temor de um futuro imprevisível e catastrófico. A ideia de progresso não é senão o novo ponto de vista do discurso histórico racionalista onde o que está sendo excluído é a *juventude*, a infância dos homens com relação aos acontecimentos. É assim que, na experiência narrativa moderna, a experiência temporal do destino é substituída pela espacialidade de um eterno presente que se consolida na exclusão do sujeito histórico em favor dos cálculos do cientista político e do jornalista. Assim podemos dizer que o acontecimento histórico é vivido como coisa imediata, intemporalmente, sem mediação com a narração, atravessado apenas pela determinação mítica da lógica casuística.

Essa é a *nova barbárie*, de que nos chama atenção Benjamin. Barbárie essa que não cessa em criar mil símbolos para galvanizar a pobreza do laço social - a democracia representativa, os conselhos de bairro, o planejamento participativo - quando o único imperativo fundamental ao clã moderno é: afastemo-nos do mendigo! Essa *nova barbárie* é a assunção de uma impostura da experiência, da transmissão do arcaico como uma ordem formal - uma exigência frente à pressão das circunstâncias -, fundada na defesa religiosa daquilo que causa mais temor aos homens. Essa verdade, Marx já nos tinha feito ver quando nos expôs o fetichismo da mercadoria.



REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Abhandlugen. *Gesammelte Schriften I.1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991. ("Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 931")

_____. Abhandlugen. *Gesammelte Schriften II.1*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991. ("Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 932")

_____. *O anjo da história*. Tradução e organização de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

_____. *Obras escolhidas - Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad.Bras. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEBORD, Guy. *Enganar a fome [Abat-faim]*. Trad. Port. Helder Moura Pereira. Lisboa: Frenesi Ed. 2000.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. In: Edição Standard brasileira das Obras Psicológicas Completas de Freud, vol. XXXIII . Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorje Zahar Editor, 2000.

YERUSHALMI, Yosef Hayin. *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992

