

Jeanne Marie Gagnebin

LIMIAR, AURA
E REMEMORAÇÃO

Ensaio sobre Walter Benjamin

editora ■ 34

1.

LIMIAR: ENTRE A VIDA E A MORTE

Início esta reflexão com uma citação de Walter Benjamin que nos oferece um leque de conceituações preciosas:

“Rites de passage — so heissen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschliessen. In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unkenntlicher und unerlebter geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen). Und schliesslich wogt wie der Gestaltenwandel des Traums über Schwellen auch das Auf und Nieder der Unterhaltung und der Geschlechterwandel der Liebe. ‘Qu’il plaît à l’homme’, sagt Aragon, ‘de se tenir sur le pas des portes de l’imagination!’ [Paysan de Paris, 1926, p. 74]. Es sind nicht nur die Schwellen dieser phantastischen Tore, es sind die Schwellen überhaupt, aus denen Liebende, Freunde, sich Kräfte zu saugen lieben. Die Huren aber lieben die Schwellen dieser Traumtore. — die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden. Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Wort ‘schwellen’ und diese Bedeutung hat die Etymologie nicht zu übersehen. Andererseits ist notwendig, den unmittelbaren tektonischen und zeremoniellen Zusammenhang festzustellen, der das Wort zu seiner Bedeutung gebracht. Traumhaus.”¹

¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (G. S.), VII-1, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, pp. 617-8, fragmento 02 a, 1.

É difícil traduzir com exatidão esse fragmento, logo vamos entender por quê. Cito a seguir a versão publicada na tradução brasileira:

“*Ritos de passagem* — assim se denominam no folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornam-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências limiarias. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou. (E, com isso também, o despertar.) E, finalmente, tal qual as variações das figuras do sonho, oscilam também em torno de limiaries os altos e baixos da conversação e as mudanças sexuais do amor. ‘Como agrada ao homem’, diz Aragon, ‘manter-se na soleira da imaginação’ (no limiar das portas da imaginação) [*Paysan de Paris*, 1926, Paris, p. 74]. Não é apenas dos limiaries destas portas fantásticas, mas dos limiaries em geral que os amantes, os amigos, adoram sugar as forças. As prostitutas, porém, amam os limiaries das portas do sonho. — O limiar [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [*Grenze*]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* [inchar, entumescer], e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar [manter, constatar] o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra seu significado. Morada do sonho.”²

Esse fragmento de Walter Benjamin, excerto do caderno “Prostituição, jogo” do livro inacabado das *Passagens*, contém vários elementos importantes de sua reflexão. A maior dificuldade,

² Walter Benjamin, *Passagens*, Willi Bolle e Olgária Matos (orgs.), Belo Horizonte/São Paulo, Editora da UFMG/Imprensa Oficial, 2007, p. 535. Tradução de Irene Aron.

que a tradução assinala sem poder resolvê-la (a versão francesa tampouco), diz respeito à distinção conceitual rigorosa que Benjamin estabelece nas últimas linhas: o conceito de “limiar” (*Schwelle*) deve ser diferenciado de maneira clara e precisa daquele de “fronteira” (*Grenze*).

No vocabulário filosófico clássico, o conceito de fronteira, de limite (*Grenze*), constitui uma metáfora essencial para tentar designar uma dupla operação de espírito e de linguagem: desenhar um traço ao redor de algo para lhe dar uma forma bem definida e, portanto, evitar que esse algo, por assim dizer, se derrame sobre suas bordas em direção a um infinito onipotente (o *apeiron* de Anaximandro) ou, mais frequentemente desde Platão, em direção a um infinito informe, vago — um “mau infinito”, diria Hegel. A fronteira contém e mantém algo, evitando seu transbordar, isto é, define seus limites não só como os contornos de um território, mas também como as *limitações* do seu domínio. Esse uso crítico, sobretudo a partir de Kant, determina a tarefa do pensamento como um estabelecer de fronteiras, tanto em proveito da determinação e da diferenciação conceitual, como na intenção de proibir ultrapassagens perigosas ou falsas transcendências; trata-se de uma *ascese*, de um exercício de limitação reconhecido e aceito contra a *hybris* de um pensamento pretensamente totalizante ou contra a *Schwärmerei*, o entusiasmo ingênuo da bela alma.

Não por acaso, o conceito de *Grenze* remete a contextos jurídicos de delimitação territorial: entre a cidade e o campo, entre várias propriedades fundiárias ou ainda entre vários territórios nacionais. A fronteira (em latim *finis*, *confinium* e, no campo do direito de propriedade, *limes*) designa a linha cujo traço e cuja espessura pode variar e que não pode ser transposta impunemente. Sua transposição sem acordo prévio ou sem controle regrado significa uma transgressão, interpretada no mais das vezes como uma agressão potencial.³

³ Ver o verbete “*Grenze*”, de Rüdiger Zill, no *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, editado por K. Konersmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

O conceito de *Schwelle*, limiar, soleira, umbral, *Seuil*, pertence igualmente ao domínio de metáforas espaciais que designam operações intelectuais e espirituais; mas ele se inscreve de antemão num registro mais amplo: registro de movimento, registro de ultrapassagem, de “passagens”, justamente, de transições; em alemão, registro do *Übergang*.⁴ Na arquitetura, o limiar deve preencher justamente a função de transição, isto é, permitir ao andarilho ou ao morador que transite, sem maior dificuldade, de um lugar determinado a outro lugar distinto, às vezes oposto. Seja ele simples rampa, soleira de porta, vestíbulo, corredor, escadaria, sala de espera num consultório, de recepção num palácio, pórtico, portão ou nártex numa catedral gótica, o limiar não faz só separar dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre esses dois territórios. Ele pertence à ordem do espaço, mas também, essencialmente, à do tempo. Assim como sua extensão espacial, sua duração temporal é flexível, e depende tanto do tamanho do limiar quanto da rapidez ou da lentidão, da agilidade, da indiferença ou do respeito do transeunte. Em palestra num colóquio de estética realizado em Belo Horizonte,⁵ a filósofa Fionna Hugues comparou o limiar a uma ponte de importância e intensidade variáveis. Benjamin aproxima a palavra *Schwelle* (na qual também ecoa a palavra *Welle*, onda) do verbo *schwellen*, inchar, dilatar-se, inflar, intumescer, crescer. Trata-se certamente de uma etimologia fantasiosa, mas seu caráter de invenção a torna ainda mais interessante, uma vez que possibilita, nesse caderno consagrado à prostituição e ao jogo, uma associação entre a palavra *Schwelle* e o processo de excitação sexual: o limiar é uma zona (com ou sem as conotações da palavra em português do Brasil), às vezes não estritamente definida — como deve ser definida a fronteira. Ele lembra fluxos e contrafluxos, viagens e desejos.

⁴ Ver no mesmo dicionário o verbete “*Übergang*”, da autoria de Kurt Röttgers.

⁵ “Estéticas do deslocamento”, organizado por Rodrigo Duarte, Virgínia Figueiredo e Imaculada Kangussu no Departamento de Filosofia da UFMG, abril de 2007.

Num dicionário etimológico do latim,⁶ encontrei uma explicação para a dificuldade, nas nossas línguas latinas do português e do francês, em estabelecer uma distinção clara entre *Grenze*, “limite”, e *Schwelle*, “limiar”, o que torna a tradução desse fragmento das *Passagens* tão delicada. Com efeito, “limite” (fronteira, *Grenze*) vem do latim *limes*, *limitis*, um substantivo masculino, com o sentido de “*chemin bordant un domaine*”,⁷ daí limitar, limitação, delimitação; enquanto “limiar” (soleira, *Schwelle*) deriva de *limen*, *liminis*, um substantivo neutro; em francês se diz “*seuil, linteau*”, a viga ou o lintel que sustenta as paredes de uma porta. A semelhança fonética entre *limes*, *limitis* e *limen*, *liminis* explicaria, segundo os autores do dicionário em questão, por que “dans les langues romanes, *limitaris* a été confondu avec *liminarius*”;⁸ ou, também, por que tendemos a usar, como se fossem sinônimos, as palavras “fronteira”, “limite”, e “limiar”, já que todos os termos aludem à separação entre dois domínios do real, muitas vezes opostos. Assim, esquece-se facilmente que o limiar não significa somente a separação, mas também aponta para um lugar e um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida. O limiar aponta para aquilo que Platão designou pelo advérbio *metaxu*, aquilo que se situa “entre” duas categorias, muitas vezes opostas, tal qual o demônio Eros que, no *Banquete*, impõe-se entre deuses e mortais. O limiar designa, portanto, essa zona intermediária que a filosofia ocidental — bem como o assim chamado senso comum — custa a pensar, pois que é mais afeita às oposições demarcadas e claras (masculino/feminino, público/privado, sagrado/profano etc.), mesmo que haja, em alguns casos, um esforço em dialetizar tais dicotomias.

⁶ *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Alfred Ernout e Antoine Meillet, Paris, Klincksieck, 2001.

⁷ Em português, “caminho beirando um domínio”.

⁸ *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 359. Em português: “por que ‘nas línguas romanas *limitaris* foi confundido com *liminarius*’”.

A advertência de Benjamin não possui apenas um alcance terminológico e conceitual, mas aponta para sua reflexão histórica, em particular para a sua teoria da modernidade. “Na vida moderna essas transições (*Übergänge*) tornaram-se cada vez mais irrecognhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamos-nos muito pobres em experiências liminares (*Swellenerfahrungen*)”, afirma Benjamin no fragmento citado. Quando lembramos as análises de Benjamin da estrutura temporal da poesia baudelairiana, compreendemos melhor a razão dessa pobreza. Se o tempo na modernidade — em particular, no capitalismo — encolheu, ficou mais curto, reduzindo-se a uma sucessão de momentos indistintos sob o véu da novidade (como no fluxo incessante de produção de novas mercadorias), o resultado dessa contração é um embotamento drástico da percepção dos ritmos diferenciados de transição, tanto do ponto de vista sensorial como no que diz respeito à experiência espiritual e intelectual. As transições devem ser encurtadas ao máximo para não se “perder tempo”. O melhor seria poder anulá-las e passar assim o mais rapidamente possível de uma cidade a outra, de um país a outro, de um pensamento a outro, de uma atividade a outra, como passamos de um programa de televisão a outro com um mero toque na tecla do “controle remoto”, sem nos demorarmos *inutilmente* no limiar e na transição. O que se perdeu com esses novos ritmos (que podem também ter qualidades positivas) é aquilo que Benjamin, citando o grande antropólogo Arnold van Gennep, chama não só de passagem, mas de “ritos de passagem”.⁹

Não é por acaso que os antropólogos vão se debruçar sobre os ritos nas sociedades ditas primitivas. Esses rituais chamam a atenção justamente porque não existem mais na comunidade de origem do antropólogo observador, na vida trepidante da grande cidade moderna, tão bem descrita por Georg Simmel — que foi muito lido por Benjamin. Van Gennep¹⁰ distingue três tipos de ritos de passagem: os de separação, aos quais pertencem a maior

⁹ A expressão “ritos de passagem” serviu de título ao livro de Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909.

¹⁰ Tomei emprestadas da Wikipédia as informações sobre Van Gennep;

parte dos ritos funerários; os de agregação, que constituem a passagem de uma pessoa de um grupo a outro através, por exemplo, do casamento; e os ritos de “margem”, ou, dirá um antropólogo posterior, Victor Turner, de *limiar*. Esses ritos de limiar designam rituais ligados a períodos de transformação. Ainda que sejam marginais com relação aos estados mais longos, tais períodos são essenciais, porque permitem *atravessar* um limiar, deixar um território estável e penetrar num outro; são ligados à puberdade e também ao nascer e ao morrer, como diz Benjamin.

No seu ensaio sobre “O narrador”,¹¹ Benjamin já assinalava que as transformações do morrer, em particular a denegação social do processo de agonia e a solidão do moribundo, confinado ao quarto asséptico de um hospital, possuem ligação estreita com o declínio da narração tradicional (*Erzählung*) e com sua conversão ao gênero literário do romance. Gênero da solidão individual, o romance possui um herói desorientado, que não pode mais ser amparado por sua inserção em rituais coletivos simbolicamente inteligíveis. O mesmo fragmento das *Passagens* alude a duas experiências literárias contemporâneas que tentaram reintroduzir, na vida moderna, a intensidade temporal de experiências liminares: a obra de Marcel Proust e suas digressões infinitas sobre o adormecer e o acordar, esses limiares indecisos e preciosos, matrizes de outra experiência do tempo e da memória; e o movimento surrealista francês, sobretudo a obra emblemática de Louis Aragon, *Le paysan de Paris*, com suas experimentações sensoriais, oníricas e filosófico-políticas que embaralham as claras distinções cartesianas entre realidade e ficção ou mitologia, sonho e vigília.

Se as *Passagens* remetem constantemente a Freud, ao fantasma e à fantasmagoria, ao onírico e ao fantástico, ao desejo e à

além disso, recorri a citações de Roberto DaMatta, que escreveu a introdução à tradução para *Ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes, 1978.

¹¹ “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, in *G. S.*, II-2, pp. 438 ss. Traduções de Modesto Carone (coleção Os Pensadores, *Escola de Frankfurt*, São Paulo, Abril, 1980) e de Sergio Paulo Rouanet (Walter Benjamin, *Obras escolhidas*, vol. I, São Paulo, Brasiliense, 1985).

imaginação, é porque pretendem reconquistar para o pensamento os territórios do indeterminado e do intermediário, da suspensão e da hesitação — contra as tentações de taxinomia apressada que se disfarça sob o ideal de clareza. Não se trata, então, de pensar de maneira vaga ou irracional, mas de ousar pensar, como no início da filosofia o fizeram os *Diálogos* de Platão: ousar pensar devagar, por desvio,¹² sem pressupor a necessidade de um resultado ao qual levaria uma linha reta. Trata-se, portanto, de ousar abandonar as ilusões de soberania e de controle do assim chamado sujeito do pensar e do conhecer em prol da multiplicidade e da riqueza do real, daquilo que se chama de objetos; de buscar um reconhecimento atencioso da concretude irredutível das “coisas”, como deverá dizer Adorno.¹³

No pensamento de Benjamin, um outro território, ao lado da literatura, ainda resguarda experiências de limiar: o território da infância. Como W. Menninghaus o notou no seu ensaio seminal,¹⁴ os textos da *Crônica berlinense* (primeiro esboço da *Infância em Berlim*, não traduzido no Brasil), da *Infância em Berlim por volta de 1900* e da *Rua de mão única*¹⁵ reúnem as *passagens* pessoais, existenciais e berlinenses do autor Walter Benjamin. Desse caráter transitório nasce a beleza de tais textos, que ainda prometem um porvir, que ainda permitem uma pausa no limiar da história e da memória pessoais — antes que a catástrofe da guerra e do exílio,

¹² Como diz Benjamin no “Prefácio” ao livro sobre o drama barroco, “Methode ist Umweg”, *G. S.*, I-1, p. 208. Em português, literalmente, “Método é desvio”. Em alemão fica mais patente o trocadilho entre caminho reto do “*met-hodos*” (em grego) e o caminho torto do “*Um-weg*”.

¹³ Ver sobretudo “O ensaio como forma”, in Adorno, *Notas de literatura I* (São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2003, tradução de Jorge de Almeida), um texto que deve muito ao “Prefácio” de *Origem do drama barroco alemão*.

¹⁴ W. Menninghaus, *Schwelkenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Ver, sobretudo, o capítulo “Raum des Mythos, Schwelkenkunde”.

¹⁵ Os dois últimos textos foram traduzidos e publicados nas *Obras escolhidas*, vol. II, de Walter Benjamin, São Paulo, Brasiliense, 1987.

sem falar no nazismo, submerja suas esperanças. A infância é, pois, o país tanto das descobertas quanto dos limiares. Ela é um tempo de indeterminação privilegiada (pelo menos para as crianças das classes abastadas), de formação e de preparação a uma outra vida, a vida adulta sexuada e profissional, que se pressente e se imagina, mas ainda não pode ser definida. Assim, na *Infância em Berlim por volta de 1900* — isto é, no limiar do século XX —, encontramos inúmeras descrições de lugares de passagem, *loggias*, corredores, escadas e ruas, pelos quais o menino se aventura em direção a destinos familiares ou desconhecidos e também, de forma simbólica mais ampla, em direção à sua futura existência, ainda por vir. O primeiro fragmento, no limiar desse livro, “Tiergarten”,¹⁶ evoca os passeios do menino não tal como foram, mas como se dão a ver na memória do adulto que lembra os lugares de sua infância. O passado já guarda o embrião de sua futura memória. Evocando a escada interna de seu prédio,¹⁷ na qual devia de vez em quando parar para retomar fôlego — esse retomar fôlego é a forma de existência mais autêntica da contemplação, dirá o autor no “Prefácio” ao livro sobre o drama barroco¹⁸ —, Benjamin escreve:

“Unten den Karyatiden und Atlanten, den Putten und Pomonen aber, die mich damals angesehen hatten, waren mir nun die liebsten jene angestaubten aus dem Geschlecht der Schwelkenkundigen, die den Schritt ins Dasein oder in ein Haus behüten. Denn sie verstanden sich aufs Warten. Uns so war es ihnen eins, ob sie auf

¹⁶ Nome do jardim zoológico de Berlim, ainda hoje uma estação de trem e de metrô muito importante. Também é o nome do bairro no qual se situa o parque.

¹⁷ Ainda há vários desses prédios burgueses do início do século XX em Berlim, nos quais uma escada senhorial leva a apartamentos de dimensões muito amplas que se elevam a cinco ou seis andares (hoje tais prédios geralmente possuem também elevador).

¹⁸ *G. S.*, I-1, p. 208.

einen Fremden warteten, die Wiederkehr der alten Götter oder auf das Kind, das sich vor dreissig Jahren mit der Mappe an ihrem Fuss vorbeigeschoben hat."¹⁹

Modifico bastante a tradução existente:

"Mas entre as cariátides e os atlantes, entre os *putti* e as pomonas, que então me olhavam, preferia agora aqueles empoeirados da linhagem dos entendidos em limiares, que protegem o passo para a existência ou em direção à entrada de uma casa. Pois eles eram peritos em esperar. E para eles dava no mesmo que esperassem por um estrangeiro, pelo retorno dos antigos deuses ou pela criança, que trinta anos atrás passara sob seus pés carregando sua pasta."²⁰

Prenhe de um futuro desconhecido, a infância também é atravessada por uma temporalidade da espera e da paciência, que tem no *limiar* seu espaço privilegiado. A infância ainda sabe fruir de um tempo sem determinação, de um tempo que não possui um fim prefixado, um tempo de espera de um desconhecido que não pode ser antecipado por uma decisão precipitada, mesmo quando os adultos tentam encaixar a criança numa estratégia de previsibilidade da vida. Assim, o presente é pleno da intensidade da descoberta e, simultaneamente, pleno de angústia e de esperança com relação ao futuro, como se o tempo da espera (*Warten*) redobrasse, por sua necessária paciência, o fervor do vivido, que não voltará mais com essa abertura. Peter Szondi²¹ falou com acuidade desse tempo do futuro anterior, próprio à obra "memorialística" de Walter Benjamin e, também, à sua filosofia da história: tempo

¹⁹ *Berliner Kindheit um 1900*, in *G. S.*, IV-1, p. 238.

²⁰ *Infância em Berlim por volta de 1900*, *op. cit.*, p. 75.

²¹ "Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin", in *Satz und Gegensatz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

do ainda não definido e definitivo, tempo dessa estada privilegiada "*au seuil des temps et des formes*", como escreve Marcel Proust no início da *Recherche*.²²

Podemos, então, concordar com Menninghaus e ler a obra de Benjamin, notadamente as *Passagens*, como "*eine vielfach variierte Schwellenkunde*";²³ devemos, no entanto, fazer distinções entre essas variantes. Há domínios privilegiados como a literatura e a infância, e também regiões precisas, como a Paris do fim do século XIX e início do XX, que ainda tornam possível a experiência do limiar, seja ela uma transição paciente e respeitosa, ou uma transformação abrupta. Mas não só tal experiência se revela cada vez mais rara, como o mostrou de maneira emblemática a destruição da "passage de l'Opéra", fato que teria desencadeado em Aragon a escrita do *Paysan de Paris*; as experiências liminares também tendem a ser substituídas por um achatamento da superfície sensorial e psíquica que vai apagando as diferenças, outrora estruturantes da existência humana, entre profano e sagrado, vida e morte, público e privado.²⁴ A lei do capital instaura um nivelamento universal que ameaça transformar a experiência mais sublime numa nova mercadoria lucrativa.

Essa carência de experiências liminares, de *Schwellenerfahrungen*, oferece uma variante cruel que Benjamin detecta na obra de outro grande autor contemporâneo, Franz Kafka. Como se sabe, Proust e Kafka representam os dois polos paradigmáticos, segundo Benjamin, da experiência moderna: Proust pela conjuração prolixa da experiência perdida, Kafka pelas variações infinitas em redor de sua perda. A experiência do limiar, da passagem, da transição, as metáforas das portas, dos corredores, dos vestibulos, tu-

²² "No limiar dos tempos e das formas", *À la recherche du temps perdu*, vol. I, Paris, Pléiade, 1987, p. 6.

²³ Em português, literalmente, "uma ciência dos limiares de múltiplas variações", Menninghaus, *op. cit.*, p. 51.

²⁴ Poderíamos pensar, por exemplo, na invasão do telefone celular nos espaços públicos.

do isso povoa a obra de Kafka — mas não leva a lugar nenhum. Pior: o limiar parece ter adquirido uma tal espessura, que dele não se consegue sair, o que acaba anulando sua função. Tenta-se atravessar uma porta escancarada sem poder sair do lugar, como encena a parábola central do *Processo*, “Diante da lei”. Assim, na obra de Kafka, vagamos de limiar em limiar, de corredor em corredor, de sala de espera em sala de espera, sem nunca chegarmos ao destino almejado, que corre o risco de ser esquecido.

Em sua conhecida carta de 12 de junho de 1938 a Gershom Scholem, Benjamin critica a recém-publicada biografia de Kafka por Max Brod e propõe suas sugestões de leitura da obra tão simples e enigmática de Kafka. Para Benjamin, os textos de Kafka constituiriam inúmeras voltas em redor da “doença da tradição”, sendo essa doença ao mesmo tempo a fonte e a impossibilidade da narração. Para introduzir essa interpretação, Benjamin cita um fragmento do livro de A. S. Eddington, *A imagem do mundo da física e uma tentativa de sua interpretação filosófica*.²⁵ Cito parte dessa carta:

“A obra de Kafka é uma elipse cujos focos, bem afastados um do outro, são definidos de um lado pela tradição mística (que é antes de tudo a experiência da tradição), de outro pela experiência moderna do habitante moderno da grande cidade. Quando digo experiência do homem moderno da grande cidade incluo nela diversas coisas. [...] Considero como homem moderno da grande cidade, por outro lado, igualmente o contemporâneo dos físicos atuais. Quando se lê o seguinte trecho da ‘Imagem do mundo oferecida pela física’, de Eddington, acredita-se estar ouvindo Kafka.

‘Estou em pé na soleira da porta a ponto de entrar no meu quarto. É uma empresa complicada. Primeiro

²⁵ Na tradução alemã citada por Benjamin, *Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung*, 1931.

tenho que lutar contra a atmosfera que pressiona cada centímetro quadrado do meu corpo com uma força de um quilograma. Além disso preciso tentar desembarcar numa tábua que voa em torno do sol a uma velocidade de 30 quilômetros por segundo; um atraso só de uma fração de segundo e a tábua já está a milhas de distância. E essa proeza tem de ser realizada enquanto pendo de um planeta esférico com a cabeça voltada por fora, mergulhada no espaço, e um vento de éter sopra por todos os poros do meu corpo sabe Deus com que velocidade. Também a tábua não tem substância firme [...]. Em verdade é mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um físico ultrapassar a soleira de uma porta. Trate-se do portão de entrada de um celeiro ou da torre de uma igreja, talvez fosse mais sábio que ele se resignasse em ser apenas um homem comum e simplesmente entrasse, ao invés de esperar que tenham se resolvido todas as dificuldades ligadas a uma entrada cientificamente irrepreensível.’

Não conheço na literatura nenhuma passagem que mostre no mesmo grau o *gesto* de Kafka. Seria possível acompanhar sem esforço quase todos os trechos desta aporia física com frases das peças em prosa de Kafka e não é menos indicativo que coubessem neste caso muitas das mais ‘incompreensíveis’.²⁶

Temos aqui, na reflexão de Benjamin sobre Kafka e a física moderna, uma outra apreensão do conceito de *limiar*: é um limiar inchado, caricato, que não é mais lugar de transição, mas, perversamente, lugar de detenção, zona de estancamento e de exaustão, como se o avesso da mobilidade trepidante da vida moderna fosse um não poder nunca sair do lugar. Como escreve Benjamin, mui-

²⁶ Carta de Walter Benjamin a Gershom Scholem, 12 de junho de 1938, tradução de Modesto Carone, *Novos Estudos Cebrap*, n° 35, mar. 1993, pp. 104-5.

tas dessas situações de paralisia agitada fornecem o quadro referencial das descrições de Kafka. Uma das mais dramáticas se encontra nos fragmentos reunidos sob a égide da figura do caçador Graco. Esse grande caçador da Floresta Negra, famoso por sua agilidade e destreza, morre ao cair de um rochedo quando perseguiu uma camurça. Símbolo da mobilidade e da nobreza, graças a seu nome que remete à antiga estirpe dos irmãos Gracchus, o caçador não consegue mais atravessar o último limiar: aquele que os barcos sagrados devem cruzar para chegar ao Reino dos Mortos, para deixar o país dos vivos e empreender a última viagem. O que chama a atenção do leitor desses fragmentos póstumos de Kafka não é tanto a situação dramática do caçador errante, mas a total indiferença dos vivos de hoje em relação a seu destino. Poucos textos de Kafka trazem uma evocação tão idílica (ou paródica do idílio) da existência cotidiana como encontramos no início desse fragmento:

“Dois meninos estavam sentados na amurada do cais jogando dados. Um homem lia um jornal na escadaria de um monumento à sombra do herói que brandia o sabre. Uma jovem enchia o balde de água na fonte. Um vendedor de frutas estava estendido ao lado de sua mercadoria e olhava para o mar. No fundo de uma taverna viam-se dois homens tomando vinho, através dos buracos vazios da porta e da janela. O taverneiro estava sentado a uma mesa adiante e cochilava. Uma barca balançava suavemente, como se fosse levada sobre as águas ao pequeno porto. Um homem de blusão azul saltou para terra e puxou o cabo pelas argolas. Outros dois homens de casacos escuros com botões de prata transportavam atrás do barqueiro um esquife sobre o qual era evidente que jazia um ser humano, debaixo de um grande tecido de seda estampado de flores e provido de franjas.

No cais ninguém prestou atenção nos recém-chegados, mesmo quando eles depositaram o ataúde para

aguardar o barqueiro, que ainda manipulava os cabos; ninguém se aproximou, ninguém perguntou nada a eles, ninguém os olhou mais detidamente.”²⁷

Entregue num quarto vazio que parecia esperar por essa função, o esquife do caçador é deixado sem pano, com algumas velas em redor dele. Desse velório sem amigos somente participa uma única pessoa que se apressou em chegar para cumprir esse dever desagradável, mas necessário. Trata-se do prefeito do lugar, um homem de “tarja de luto” e cartola. No estranho diálogo que se desenrola entre a autoridade administrativa e o morto-vivo, torna-se clara uma outra dimensão da indiferença dos vivos: eles estão embaraçados, constrangidos, não sabem o que fazer. Esse acanhamento — sentimento muito presente nas novelas de Kafka; veja-se a atitude do viajante da “Colônia penal” — parece ter substituído por completo a piedade e a compaixão em relação ao outro. O caçador é simplesmente um estorvo na gestão do prefeito, porque não se encaixa em nenhuma categoria administrativa. Bem-educado, o prefeito o recebe em nome da cidade, mas não o acolhe e gostaria de saber, antes de mais nada, como proceder para melhor se livrar dele. Por isso pergunta com indiferente cortesia:

“Extraordinário, extraordinário. E cogita em permanecer conosco em Riva?”²⁸

Não penso nisso — disse o caçador rindo [...] e para neutralizar o tom de escárnio, colocou a mão sobre o joelho do prefeito. — Estou aqui, mais do que isso não sei, mais do que isso não posso fazer. Meu barco não

²⁷ Franz Kafka, “O caçador Graco”, in *Narrativas do espólio*, tradução de Modesto Carone, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 66.

²⁸ Riva é uma pequena cidade à beira do Lago de Garda, no norte da Itália, onde Kafka passou algumas semanas de férias em 1913 e teve uma breve e feliz aventura amorosa. Talvez o cenário idílico do início do fragmento remeta a essa paisagem.

tem leme, navega com o vento que sopra nas regiões inferiores da morte.”²⁹

Assim termina o primeiro fragmento sobre o caçador Graco, este morto que não consegue morrer, que sabe que atrapalha. Por isso, ri das questões bem-educadas do prefeito e, para abrandar o escárnio, coloca a mão em seu joelho — um gesto bem intencionado, mas que não traz nenhuma ajuda. O escárnio do caçador não visa somente a impotência burocrática e polida do prefeito; também alude à sua própria situação, a mais dramática que se possa imaginar. Seu estado de morto-vivo configura um enfrentamento entre a vida e a morte: um embate enviesado, sem nenhuma tragicidade, sem grandeza, que não comove nem toca ninguém, que somente *atrapalha* a ordem administrativa vigente. A situação do caçador Graco mais parece ser o resultado de um erro burocrático — será que ele tomou o barco errado? Ou será que o piloto do barco não é devidamente habilitado? — do que a ilustração de uma trágica escolha entre a vida e a morte, uma meditação sobre as grandes questões da humanidade. Aliás, essas grandes questões parecem já não existir, pois se transformaram em problemas administrativos de gestão sobre os vivos e os mortos.

Como Adorno notou num fragmento de *Minima moralia*,³⁰ o caçador Graco anuncia outros mortos-vivos que vagueiam num limiar indefinido: os prisioneiros dos campos de concentração, aqueles mortos-vivos que habitam essa *zona cinzenta*³¹ entre humanidade e animalidade, entre a vida e a morte, da qual fala Primo Levi. Esses mortos-vivos, os assim chamados *Muselmänner* (isto é, “muçulmanos”, uma expressão cuja origem é obscura e talvez possa remeter a um certo antissemitismo invertido da parte dos prisioneiros dos campos), são aqueles que muitos sobreviventes

²⁹ “O caçador Graco”, *op. cit.*, p. 72.

³⁰ Trata-se do fragmento 148. Devo essa indicação ao livro de Werner Kraft, *Franz Kafka*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, p. 195.

³¹ “A zona cinzenta” é o título do segundo capítulo do livro de Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, São Paulo, Paz e Terra, 1990.

nem querem nem conseguem retratar, porque sua existência e, portanto, sua figuração, são uma afronta à dignidade humana.³² Ora, é a eles que Primo Levi dedica seu esforço maior de memória e de testemunho, mesmo que saiba o quanto é difícil descrevê-los, já que nem se pode determinar se ainda vivem ou se já morreram. Ultrapassaram o limiar das belas definições da humanidade e do humano e nos introduzem numa região que não tem nome:

“A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la.”³³

Depois de citar Primo Levi, sempre fica difícil inventar qualquer conclusão. Podemos somente lembrar que, na esteira das reflexões de Primo Levi sobre os campos e das de Walter Benjamin sobre o estado de exceção, Giorgio Agamben se pergunta se o campo de concentração não seria a norma secreta, a lei, o *nomos* do espaço da biopolítica contemporânea: espaço em que há uma

³² Giorgio Agamben cita essa declaração do escritor Jean Améry, que exclui os “muçulmanos” de maneira explícita do seu campo de reflexão: “O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração”. Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz*, São Paulo, Boitempo, 2008, p. 49.

³³ Primo Levi, *É isto um homem?*, tradução Luigi del Re, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, p. 91.

abundância de “zonas cinzentas”, indeterminadas, onde se amontoam mortos-vivos na indiferença generalizada dos vivos ditos normais. Nossa dificuldade moderna, assinalada por Benjamin, em conhecer e viver experiências liminares (*Schwellererfabrungen*), teria se transformado numa incapacidade muito mais aterrorizante: a de não ousar mais experimentar nem a intensidade da vida nem a dor da morte, e seguir vivendo num limiar de indiferença e de indiferenciação, como se essa existência administrada fosse a vida verdadeira.

MITO E CULPA NOS ESCRITOS DE JUVENTUDE DE WALTER BENJAMIN

Uma das inúmeras dificuldades que encontramos ao ler *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer não consiste tanto na ousadia dialética dos autores quanto numa concepção de “mito” e de “mitologia” pouco explicitada. Depois da antropologia estrutural, temos em geral uma apreensão mais complexa e afirmativa daquilo que se costuma chamar hoje de “racionalidade mítica”, porque pressupomos nas narrativas e nos rituais ditos míticos um tipo de racionalidade específica, que deve ser reconhecida em suas instigantes diferenças em relação à nossa racionalidade lógica e argumentativa.

Ora, Adorno e Horkheimer não compartilham desse pressuposto favorável, apesar de concordarem que já há elementos da *Aufklärung* presentes no mito, como há também, segundo a famosa expressão da introdução, uma recaída da *Aufklärung* na mitologia.¹ Uma leitura atenta percebe que os autores trabalham com certa oscilação na determinação do mito e da mitologia: de um lado, seguindo uma concepção linear cronológica do desenvolvimento histórico (mesmo se também dialética!), o mito designaria para eles uma forma de pensamento anterior à racionalidade; de outro, o “mítico” assinalaria como que um fundo de crueldade

¹ *Dialektik der Aufklärung*, in Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, p. 16. Edição brasileira: *Dialética do Esclarecimento*, tradução de Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, p. 15.