

**A LUTA DA MEMÓRIA CONTRA O
ESQUECIMENTO:
REFLEXÕES SOBRE OS TRABALHOS DE JACQUES
DERRIDA E WALTER BENJAMIN**

Myrian Sepúlveda dos Santos
UERJ

Resumo: A autora faz uma releitura de algumas reflexões de Jacques Derrida e Walter Benjamin sobre a memória, com o intuito de investigar a possibilidade de conexão razoável e legítima entre passado e presente. Embora os autores estejam corretos ao desvincularem o passado dos discursos sobre o passado, Derrida, ao renunciar totalmente ao passado, encadeia nova prisão de sentido ao efêmero e passageiro. Diferentemente, Benjamin não abre mão da volta ao passado, dando subsídios à conclusão da autora que, embora o resgate do passado, seja pela história, seja pela memória, tenha limites, ele ainda cumpre papel crucial na modernidade.

Palavras-chave: Passado, Memória, História, Jacques Derrida, Walter Benjamin

Abstract: The author reads some of Jacques Derrida's and Walter Benjamin's writings on memory with the objective of investigating a reasonable and legitimate connection between the present and the past. Although the two authors are right as they separate the past from the discourses about the past, Derrida implies a new prison of meaning to the ephemeral and transitory. Differently, Benjamin did not give up the past, providing arguments to the author's conclusion that although the connection with the past has some limits, it still develops a crucial role in modernity.

Key-words: Past, Memory, History, Jacques Derrida, Walter Benjamin

“Eu não poderia nem mesmo falar de montanhas ou ondas, rios ou estrelas, as quais são coisas que conheço apenas na evidência de outras, se não as pudesse ver em minha mente, em minha memória, . . .”
Santo Agostinho¹.

Milan Kundera, em seu romance, em parte autobiográfico, em parte político, mas também poético e filosófico, sobre dilemas vivenciados na Tcheco-Eslováquia dos anos 70, expressa a preocupação contemporânea com a memória ao afirmar que a luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento. Mas o que está ele chamando de memória? O termo memória implica em uma enorme variedade de interpretações sobre os elos entre passado e presente. Para o escritor, tentar esconder o que se passa, sentir-se culpado — estes são indícios do fim. Manter um diário cuidadoso, preservar correspondências, tomar nota de debates sobre a situação presente e sobre caminhos a serem seguidos no futuro, tudo isso é memória e é o caminho para ações responsáveis. Kundera, evidentemente, constrói um elo entre memória e liberdade.

Hegel e seus seguidores nos deixaram como herança os vínculos entre história, conhecimento e liberdade. No entanto, estes elos foram desacreditados pelas múltiplas reinvenções de tradições, imposições de identidades nacionais e explicações seculares da história que encobriam políticas voltadas ao atendimento de interesses específicos. Nas últimas duas décadas deste século, observa-se o ressurgimento de tentativas de recuperação do passado através do estudo de memórias coletivas. Rejeita-se as narrativas sobre o passado que sejam racionais, totalizantes e sem sujeitos e passa-se a procurar o passado na transmissão de experiências sociais concretas entre gerações. O uso da memória enquanto alternativa aos limites colocados à história — compreendida, portanto, enquanto narrativa racional e lógica do presente com poderes explicativos sobre o passado — enfrenta alguns questionamentos centrais, pois as tradições transmitidas de pais para filhos, preservadas através de correspondências guardadas ou de laços interpessoais, não são livres de práticas autoritárias e opressivas do presente. A defesa irrestrita da tradição em detri-

¹ “I could not even speak of mountains or waves, rivers or stars, which are things I know only on the evidence of others, unless I could see them in my mind’s eye, in my memory, . . .” (AGOSTINHO, *Confessions*, Baltimore: Penguin Books, 1961, 216).

mento da razão encontra-se, muitas vezes, associada ao arbítrio. À medida em que a percepção do passado preservado em hábitos, rituais e monumentos não traz por si só o conhecimento desejado, a memória, tal como história, também afasta-se do caminho da liberdade.

Qual seria, então, a importância do passado para o presente? Seria o passado sempre uma invenção do presente ou, ao contrário, a única possibilidade de crítica ao presente? Mas se o passado ainda é crucial, quem de nós, contemporaneamente, pode afirmar este passado em sua presença? Em *Confissões*, Santo Agostinho nos chama a atenção para as dificuldades de pensarmos a memória. Como podemos saber que esquecemos aspectos da vida, se estes estão esquecidos? Como podemos desejar a felicidade, se não a conhecemos? A memória não se constitui de elementos exteriores a nós, mas de imagens que nós podemos ter a partir de nossas experiências sensíveis. São estas as experiências que podem ser lembradas. A memória produz o passado ao invés de recuperá-lo, tornando-se capaz de produzir o que quer que seja que queiramos lembrar. Mas se este é o caso, como podemos, então, reconhecer o que coloca-se fora de nossa experiência sensível? Santo Agostinho encontra sua resposta na existência divina, mas, evidentemente, ele abre questões com as quais ainda nos defrontamos. Jean-Paul Sartre, muitos séculos depois, voltou às mesmas indagações de Santo Agostinho, ao questionar-se, em *Crítica à Razão Dialética*, sobre as condições que poderiam tornar o mito da Revolução Francesa possível.

Não há uma simples resposta às questões colocadas por Santo Agostinho sobre a recuperação do passado. Entre os trabalhos contemporâneos sobre a memória, os de Jacques Derrida e Walter Benjamin nos fazem repensar a possibilidade de referimo-nos ao passado². Ambos criticaram o dogmatismo e a destruição que ocorreu ao longo deste século em nome dos conceitos de conhecimento e verdade que tinham por base o passado. Mas enquanto Derrida negou à memória qualquer vínculo com o passado, Benjamin ainda manteve viva a esperança de que a memória pudesse conter em si o conhecimento dela própria e, com isso, a liberdade. São para estes dois textos sobre memória que ora me volto.

² O estudo dos trabalhos de Walter Benjamin e Jacques Derrida sobre memória fazem parte da discussão que travo na minha dissertação de doutorado entre a contribuição destes autores e as teorias sociológicas sobre memória que têm origem nos trabalhos do psicólogo inglês Frederic C. Bartlett e do sociólogo francês Maurice Halbwachs (MYRIAN SANTOS, *Memory: Social Construction and Critique*. Tese de doutorado, New York: New School for Social Research, 1994).

II

*“Eu nunca soube como contar uma história.
E como eu não tenho nada melhor do que lembrar e
Memória em si mesma — Mnemosyne — eu sempre tenho
sentido esta inabilidade como uma triste doença. Porque a
narração foi negada a mim? Porque eu não recebi este
dom?”*

Jacques Derrida³.

Entre janeiro e fevereiro de 1984, três semanas após a morte de Paul de Man, Jacques Derrida proferiu algumas conferências sobre memória, que foram publicadas dois anos mais tarde. Nestas conferências, teceu a defesa de que memória deveria ser considerada a um só tempo alegoria e ironia, o que para ele representava tolerância e não insolência, como muitos poderiam qualificar.

Será que podemos contar uma história e, ao mesmo tempo, nos lembrar do passado? Será que a narrativa do presente pode dar conta de algo separado de seu próprio ato de criação? Derrida questiona a possibilidade de contarmos histórias *com* nossas memórias, ou seja, ele questiona a possibilidade de haver um certo distanciamento do presente em relação ao passado.

Nietzsche já afirmara, há mais de cem anos atrás, que “nós queremos servir a história apenas à medida em que a história serve a vida”⁴. Para ele, o passado é lembrado à medida em que é uma necessidade do presente, não havendo nenhuma objetividade histórica, nem, muito menos, nenhuma teoria capaz de descobrir cientificamente um movimento linear e progressivo entre passado e presente. Nietzsche rejeitou três formas de pensarmos o passado, que ainda hoje têm suas escritas, afirmando, primeiro, que a veneração de documentos resumia-se à paródia; segundo, que o respeito pelas continuidades referia-se à dissociação sistemática destas e, terceiro, que a crítica, que sempre alegava ter como base a verdade, implicava na destruição do homem. Além de negar a possibilidade de uma objetividade histórica, colocou uma pá de cal sobre as pretensões de atribuímos à história a possibilidade de explicar racionalmente o passado ou compre-

³ “I have never known how to tell a story. And since I love nothing better than remembering and Memory itself — Mnemosyne — I have always felt this inability as a sad infirmity. Why am I denied narration? Why have I not received this gift?” (J. DERRIDA, *Mémoires for Paul de Man*, New York: Columbia University Press, 1986, 3).

⁴ F. NIETZSCHE, On the uses and disadvantages of history for life, in *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 50.

ender tradições herdadas. Diversos autores deram continuidade à crítica de Nietzsche. Michel Foucault, um dos mais importantes herdeiros deste argumento, também negou à história o vínculo com o passado, ao enfatizar que na história não há nenhuma essência a ser descoberta. Ao apontar os limites dos usos da história, Foucault procurou mostrar que as palavras não guardam um sentido único, que desejos não apontam em uma única direção e que o mundo de discursos e desejos conhece invasões, conflitos e armadilhas⁵.

Derrida trabalha na tradição de Nietzsche e Foucault, pois também traz, em suas reflexões sobre a memória, a crítica feita pelos dois filósofos aos *elos* existentes entre passado e presente. Seja em relação à história, seja em relação à memória, há para Derrida a incapacidade de o discurso sobre o passado — se pensado enquanto um momento que antecede o presente e é, portanto, distinto deste último — representar o passado de forma coerente e verdadeira. Para ele, é uma tarefa impossível à memória recuperar o passado, seja em termos da objetividade do passado, seja em termos da subjetividade do presente.

Refletindo sobre um poema de Hölderlin, *Mnemosyne*, Derrida afirma que o ato de lamentar a morte é impossível em uma situação de luto. A lamentação é impossível porque não há um corpo para ser velado. Derrida define a memória a partir da ausência do corpo a ser pranteado. Evidentemente, o corpo ausente implica na impossibilidade de a memória revelar o passado. Seria uma infidelidade pensarmos ser possível a recriação de uma imagem, de um ídolo, de um ideal, do “outro”, que está ausente, porque o “ser” do outro em nós nunca poderia ser a ressurreição do “outro”.

Além de estabelecer como impossível a identidade entre passado e presente, Derrida chama a atenção para o fato de que se a memória é incapaz de resgatar um passado real, ela também está longe de ser uma mera faculdade psicológica capaz de recriá-lo por si mesma. “Re-criar” o passado é impossível, porque o movimento que fazemos de interiorização do outro mantém em nós vida, pensamento, corpo, voz, olhar e alma do outro, embora na forma de sinais, símbolos, imagens e representações mnemônicas, que são apenas fragmentos lacunares, dispersos e separados. Como não há morte, não há possibilidade de origem e não há presença. O passado não existe para ser descoberto, e, também, não pode resumir-se a uma criação de indivíduos no presente. Derrida pensa a memória enquanto movimento, ação e promessa e a inscreve em um movimento contínuo. Contribui,

⁵ M. FOUCAULT, Nietzsche, Genealogy, History, in *Language, Counter-memory, Practice*, New York: Cornell University Press, 1971, 139-164.

desta forma, para a nossa compreensão de que a história, enquanto narrativa do presente, não é capaz de representar o passado real, bem como desfaz a mistificação mais recentes de que memórias coletivas manteriam intacto um passado real.

Ao longo da conferência *A Arte da Memória*, Derrida faz uma crítica à crença hegeliana de que há possibilidade de conhecimento a partir do entrelaçamento entre passado e presente. Para Derrida não há possibilidade de encontro entre passado e presente, porque a memória é inseparável da promessa de ressurreição do momento anterior. A memória não pode trazer esperança de conhecimento e legitimação porque ela está sujeita ao movimento contínuo de seu objeto e aos limites impostos pelo texto do presente. Como a memória não se resume ao ato absoluto de lembrar e esquecer, nós não podemos falar “memória”, mas sim, “em memória de”.

Derrida enfatiza não só a impossibilidade de expressão do outro em nós, em termos de presença, mas também a impossibilidade deste encontro em termos de movimento. Ele rejeita qualquer possibilidade de reconciliação entre passado e presente. A memória, segundo ele, não tem a capacidade de resgatar o passado, porque se, por um lado, o outro não pode ser expresso ou encontrar um lugar em si mesmo, pois o outro também não existe em si mesmo, independente de nós, por outro lado, o outro nos marca e esta marca é a lei. O significado está, portanto, acima de qualquer tipo de interiorização, subjetividade, movimento dialético.

Para Derrida, Hegel, em sua *Encyclopedia*, teria oposto de forma equivocada *Gedächtnis* a *Erinnerung*. Definiu *Gedächtnis* a um só tempo como memória reflexiva, que pensa e que preserva em si própria a memória de *Denken*, e como faculdade mecânica de memorização. *Erinnerung*, por sua vez, foi compreendida como a memória que interioriza e preserva experiências vividas no passado. O argumento de Derrida é que estas duas memórias, que podemos chamar memorização, no sentido de técnica mnemônica, e lembrança, enquanto memória interiorizada, não detêm a independência prevista pelo pensamento dialético. A relação entre as duas memórias descritas por Hegel não seria dialética, porque qualquer coisa que relacionasse memória ao pensamento estaria presa à ordem do nome. Para Derrida, o nome é a única possibilidade da memória.

Hegel, ao reunir a essência do “Ser” a seu “Ser-passado”, *Wesen a Gewesenheit*, estabeleceu os vínculos entre história e liberdade, pois seria esta consciência histórica que estabeleceria as condições de autonomia do sujeito em seu mundo. Para Derrida, no entanto, na essência do discurso há uma promessa sem a possibilidade do acontecimento, representando o contrário do movimento dialético, no qual

aquele que perde, ganha, e no qual sempre que alguém perde, alguém ganha⁶.

Seguindo esta percepção, em que não há uma memória independente do nome, do texto, da narrativa, enfim, que não há um passado que a memória possa libertar, Derrida continua sua análise, apontando a finitude e os limites da memória. Se o ato de prantear um corpo ausente não pode ser admitido em termos hegelianos, ele também não pode ser admitido em termos heideggerianos, que aponta para a possibilidade de compreensão de heranças transmitidas ao longo de um tempo contínuo. Heidegger assimilou dois conceitos que, segundo Derrida, precisariam ser percebidos separadamente: *Anwesenheit*, presença em geral, e *Gegenwartigkeit*, presença em um sentido temporal. Com isso, Heidegger não marcaria a distinção entre “Ser” e “seres”, distinção esta que o leva à percepção do traço como sendo prisioneiro ao texto e não à percepção do traço em si mesmo⁷. Concordando com os argumentos de Paul De Man contra a apropriação heideggeriana à poética de Hölderlin, Derrida enfatiza a distinção entre “Lei” e “Ser”. Não há possibilidade de nenhum “Ser-ser-em-si”, ou de qualquer presença ontológica deste “Ser”, como pensava Heidegger, mas apenas a possibilidade de nomear uma ordem que, na sua essência, é distinta do “Ser” imediato.

Não há, portanto, para Derrida, tradição ou abordagem do “Ser” que seja capaz de dar qualquer concretude ao ato de ser, mas existe a “Lei”, que está além da interiorização e que não pode ser reduzida ao pensamento do “Ser”. Como não há a interpenetração de forma e conteúdo, que seria o suporte do pensamento simbólico, mas apenas a memória presa ao texto do presente, não há a possibilidade de afirmação da memória, seja através da relação mútua que poderia haver entre seus componentes, seja através de sua continuidade. Ao afirmar que a materialidade que existe é mais antiga que aquela que aparece em oposição à subjetividade e, portanto, ao negar que a narrativa possa estar dentro de um contexto forjado pela tradição, Derrida situa também como metafísico o pensamento de Heidegger⁸. Se não podemos pensar passado e presente enquanto dois termos distintos; se a narrativa do presente é incapaz de dar conta de um fenômeno em progresso; se a memória não tem um objeto para ser lembrado e um sujeito que lembra, afinal, o que é memória?

Derrida nos chama a atenção de que nada há de fixo em que nos ampararmos: é dele a afirmação de que tudo passa e tudo acontece, referindo-se ao contexto e à lei. Quando diz que só podemos falar

⁶ J. DERRIDA, *Mémoires for Paul de Man*, 58.

⁷ J. DERRIDA, *Margins of Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 29-67).

⁸ J. DERRIDA, *Mémoires for Paul de Man*, 53.

“em memória de”, ele fala sobre “différance”, com “a”, que significa diferir no sentido temporal e no sentido de nunca ser idêntico. Ao pensar “em memória de”, pensa o que excede e o que se coloca como alternativa aos conceitos de memória e esquecimento. Além disso, por afirmar um diferir contínuo, “em memória de”, Derrida suspende o desejo e anula seus efeitos, porque o compreende inscrito numa cadeia de significados imprevisíveis. À medida em que não há um futuro a ser desejado, é possível a promessa do presente para realizações futuras que não contém em si mesma a certeza das regras do jogo.

No conceito de memória criado por Derrida, o que chama nossa atenção é o movimento de ruptura, heterogeneidade e disjunção. Ele lida com signos que estão presentes quando relembramos o passado, recriamos experiências vividas anteriormente ou meramente reproduzimos palavras em seqüência. No entanto, ele invalida a concepção de memória que pretende a representação do passado, da mesma forma que o conceito de sujeito que pretende a desalienação através da memória. Tanto história quanto memória retomam o passado dentro da ordem do nome e o poder de nomear o nome é a única possibilidade. O ato de dar nomes significa estar inscrito em traços, ou sobrevivências do passado, que marcam cada inscrição do presente. Se não temos acesso ao passado, é porque este está além de nós e de nossa presença. Essencialmente, a memória, como pensamento ou ato que inscreve a si mesmo, não pode ser pensada em relação a nenhuma anterioridade, mas dentro de sua manifestação externa, que é função apenas de si mesma.

Em suma, para Derrida, a memória não implica no “ato de lembrar o passado”, pois nenhum dos dois termos (passado e presente) pode pressupor o outro; o passado nunca está totalmente presente, e jamais permite ser revivido integralmente na interioridade da consciência. Assim, a legitimação da narrativa (seja ela sobre o passado ou sobre o presente) é dada apenas durante o ato de recitar a si própria. Como a memória envolve o ato de contar histórias, ela aparece como um ato contínuo, o que é capaz de engendrar a “ilusão” de uma duração no tempo, mas isto não implica que ela seja a própria duração⁹, pois a memória não suporta nenhuma forma concreta em si própria. Em sua totalidade, ela é sempre contemporânea ao ato de contar histórias e não pode considerar o passado, pois a anterioridade está além do nosso pensamento, do nosso conhecimento. Se pensamos anterioridade ou passado, pensamos origem e fundação, e a memória não se refere à origem e nem vive em sua presença. A memória em movimento não é *Mneme*, a representação abstrata de um passado; ela não tem um significado em si mesma, e ela não pode afirmar-se a si própria. Portanto, nem história, nem memória têm a capacidade de propiciar um conhe-

⁹ J. DERRIDA, *Mémoires for Paul de Man*, 83.

cimento crítico do presente, no sentido de um conhecimento que ultrapasse os próprios limites impostos pelo presente. Para Derrida, se há um significado do passado a ser buscado, este não pode ser compreendido nem no passado nem nos atos do presente, porque ele se encontra além das possibilidades do conhecimento subjetivo e sua legitimação.

Sabemos que o tempo só pára em nossas imaginações e que o passado não pode ser compreendido a partir da representação do que já foi. Não há como questionar Derrida, quando ele afirma que a memória não resgata o passado. Mas Derrida contrapõe a esta perspectiva um argumento questionável: à medida em que o passado coexiste com o presente, ele nem dá origem ao presente, nem está contido em sua forma original, diferenciada do presente, no presente. Neste sentido, a memória não pode ser nem o ato de lembrar o passado (que não existe enquanto passado, separado do presente), nem o ato de constituição do não idêntico. Se todo o passado coexiste com o presente, não faz sentido pensá-lo nem em termos simbólicos, nem alegóricos. Para pensarmos a alegoria, esta precisaria ser pensada em seus próprios termos, isto é, sem qualquer relação direta com origem, significado anterior.

Mas será que precisamos ser tão radicais como Derrida e afirmar que qualquer procura de significado e objetividade através da representação do passado leva a humanidade à prisão e ao obscurantismo? Será que não há nenhuma possibilidade de podermos contar histórias *com* nossas memórias?

III

“Pode ser que a continuidade da tradição seja somente uma aparência. Mas se este é o caso, então é precisamente a persistência desta aparência da permanência que estabelece continuidade.”

Walter Benjamin¹⁰.

“Memorização é capaz de fazer o incompleto (felicidade) em algo completo, e o completo (sofrimento) em algo incompleto. Isto é teologia; mas na memorização nós descobrimos a experiência (Erfahrung) que nos proíbe de conceber a

¹⁰ “It could be that the continuity of tradition is only an appearance. But if this is the case, then it is precisely the persistence of this appearance of permanence that establishes continuity” (W. BENJAMIN, Konvolut N (Re the Theory of Knowledge; Theory of Progress), in G. SMITH, (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 81).

*história como completamente a-teológica, muito embora nós
dificilmente nos atrevemos a não tentar escrever a história
segundo conceitos literalmente teológicos".*

Walter Benjamin¹¹.

Ao considerar as reflexões deixadas pelo filósofo Henri Bergson sobre memória¹², Benjamin interessou-se, principalmente, pela preocupação deste último com as inter-relações entre matéria e memória. De maneira muito sucinta, poderíamos dizer que Bergson ao procurar uma alternativa ao pensamento estritamente filosófico, metafísico, explicou a memória enquanto o encontro entre intuição humana e materialidade temporal presente *em nós (durée)*. Benjamin seguiu as reflexões de Bergson sobre a memória, mas também delas distanciou-se. Criticou o filósofo por este não perceber que o conceito de memória que definiu não se adequava mais às experiências humanas travadas no mundo moderno. Benjamin também procurou na memória sabedoria e conhecimento que aproximassem-se do mundo real, mas, infelizmente, acrescentava ele, a possibilidade deste tipo de conhecimento está ligada a uma forma de experiência humana banida pela modernidade. Para Benjamin, Bergson definiu a natureza da experiência na *durée* de tal forma que apenas o poeta poderia ser o sujeito adequado de tal experiência. Ainda, segundo Benjamin, talvez, em alguns aspectos excepcionais da vida contemporânea, como na sobrevivência de objetos auráticos, fosse possível a ocorrência do tipo de experiência descrito por Bergson, mas esta era uma experiência que independia da vontade de cada um.

Walter Benjamin procurou compreender a memória como parte da experiência humana da modernidade¹³. Poderíamos dizer que atrelou as reflexões de Bergson a situações históricas concretas e, para isso, considerou ainda alguns outros trabalhos sobre a memória. Com base na obra de Marcel Proust, descreveu dois tipos de memória: voluntária e involuntária. Memória voluntária seria a memória que coloca-se a serviço do intelecto e que lembra eventos passados pela conservação intencional do passado. Como tal, memória voluntária representa essencialmente as produções e criações do presente. Benjamin

¹¹ "Memoration can make the incomplete (happiness) into something complete, and the complete (suffering) into something incomplete. That is theology; but in memoration we discover the experience (*Erfahrung*) that forbid us to conceive of history as thoroughly a-theological, even though we barely dare not attempt to write it according to literally theological concepts" (W. BENJAMIN, *Konvolut N (Re the Theory of Knowledge; Theory of Progress)*, 61).

¹² H. BERGSON, *Matière et mémoire*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

¹³ W. BENJAMIN, *Illuminations: Essays and Reflections*, New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

associou esta descrição de memória voluntária ao conceito de *Erlebnis*, que seria a possibilidade de o indivíduo adquirir consciência de um momento específico. Este conceito está fortemente associado à tentativa de oferecer um caminho para o conhecimento a partir da união produtiva do que seria primariamente distinto: o conteúdo do que fora adquirido pela experiência e a percepção desta experiência. Alguma coisa torna-se uma experiência não apenas à medida em que é vivenciada, mas à medida em que esta vivência deixa uma impressão especial que lhes dá continuidade. Poderíamos dizer que o que fora vivenciado aparece e tem existência à medida em que é expresso, ou, ainda, que o que tem duração no tempo é um aspecto do presente. Não há como separar passado e presente, uma vez que o primeiro está contido no segundo. Embora seguindo este conceito, Benjamin também rejeitou a possibilidade de universalizá-lo. Para ele, Wilhelm Dilthey fez de *Erlebnis* base de todo conhecimento, errando ao acreditar ser possível uma experiência única verdadeira, ou um padrão único para compreender a experiência. Além disso, enfatizando a condição histórica da experiência humana, Benjamin argumentou que o conceito de *Erlebnis* não permitia nenhuma percepção de uma continuidade temporal porque estava restrito à esfera de um tempo determinado da experiência humana. O ponto de partida para uma abordagem à memória, ao conhecimento, não poderia ser a de uma “filosofia da vida”, no sentido da afirmação da vida em termos universais.

Se a memória voluntária recria o passado dentro de um momento específico do presente, a memória involuntária realiza este passado através de continuidade temporal. Para Benjamin, memória involuntária seria a experiência que constitui a tradição, que mantém a continuidade entre presente e passado e que está ausente da representação que o presente faz do passado. Benjamin escreveu sobre diferentes formas de perceber o passado, sendo que em quaisquer das possibilidades apresentadas haveria uma continuidade entre estes dois termos. Em seu romance, Proust nos conta que Marcel, seu personagem, praticamente não guardava nenhuma recordação de sua cidade até o momento em que o sabor de um doce, *madeleine*, o transportou ao passado. A partir do doce, Marcel pode lembrar-se de fatos que encontravam-se totalmente apagados de sua memória. O doce fez com que se lembrasse de aspectos que não dependiam de sua vontade de lembrar. Para Proust, o passado está em algum lugar além do alcance do intelecto e presente em objetos materiais. Somente o acaso poderia ser responsável pela nossa volta ao passado. Para Benjamin, memória involuntária não poderia ser pensada apenas enquanto uma questão de chance, mas sim como o resultado de uma crescente perda da capacidade de indivíduos em assimilar os dados do mundo por meio de sua vivência. Ele associou memória

involuntária ao conceito de *Erfahrung*¹⁴, que implica em que o único sentido a ser compreendido de experiências já vivenciadas é aquele que pode ser transmitido através do tempo, uma vez que a experiência é um processo que vive com a tradição. Para Benjamin, nós não somos capazes de falar sobre o passado, mas podemos expressá-lo em nossos gestos, pensamentos e atos. À medida em que nós consideramos não apenas “como” o passado é construído, mas também que o passado está sendo construído através do tempo, somos capazes de compreender que parte da experiência do passado é deixada de lado. Segundo seu diagnóstico histórico, este tipo de experiência humana, que pressupõe interações humanas, laços de solidariedade e vida comunitária, tende a desaparecer.

Um dos importantes conceitos que Benjamin nos deixou foi o de “aura”. Ele descreveu “aura” como a experiência em que, a partir apenas do sentimento de estar sendo observada, a pessoa para quem olhamos nos retorna o olhar. Também é comum à aura a transposição de uma resposta comum às relações humanas para o inanimado. Perceber a aura de um objeto que observamos significa investi-lo da habilidade de responder a nosso olhar. Quem responde nossa presença não é o outro sujeito, mas o inanimado, que representa aspectos, como amor, reverência e medo, os quais sobrevivem no contingente e transcendem a experiência individual. O conceito de aura mostra que experiências distantes no presente podem sobreviver sem que sejam deformadas pelos argumentos e razões do presente.

Para Benjamin, a memória voluntária e a involuntária são formas de experiências humanas que precisam ser analisadas em relação à modernidade. Em rituais e festividades, há um entrelaçamento destes dois tipos de experiência, que repete-se muitas e muitas vezes. Ele não opta por uma memória ou outra, mas trabalha com ambas, simultaneamente, ainda que mantendo restrições. Portanto, embora sendo a recuperação do passado em um momento determinado do presente (*Erlebnis*), a memória também está inscrita em formas de ser que adquirimos durante nossas vidas (*Erfahrung*). Um aspecto do tempo histórico que analisa seria a excepcionalidade da memória involuntária e os limites da memória voluntária. Para isso, seria preciso compreender que a quantidade de estímulos com os quais nos defrontamos na modernidade seria responsável por respostas imediatas, reflexas. Benjamin uti-

¹⁴ Nas palavras do filósofo Hans-Georg Gadamer, *Erfahrung* é a essência da experiência hermenêutica e só é possível na condição de reconhecimento da alteridade dentro de relações humanas e de sua relação com a tradição, a qual todos pertencemos (H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1991, 346-362).

lizou os trabalhos de Sigmund Freud para compreender e entre-
lçar estas duas formas de experiência humana.

Em *Beyond the Pleasure Principle*, Freud introduziu uma nova variável ao estudo de processos psíquicos¹⁵. Anteriormente, ele afirmara que nós temos mecanismos psíquicos (*pleasure and reality principles*) que sempre agem no sentido de nos possibilitar uma resposta a estímulos externos, satisfazendo nossos desejos e necessidades e diminuindo tensões. No novo trabalho, Freud procurou explicar porque estes mecanismos básicos de defesa falham. Ele referiu-se a casos em que nós somos assustados por nós mesmos, como em algumas situações traumáticas (fantasias, pesadelos, neuroses), com grande gasto de energia. Segundo ele, o que acontece, quando somos incapazes de responder a estímulos traumáticos, é que estímulos fortes do mundo exterior quebram o nosso mecanismo de proteção (que funciona através do processo estímulo-resposta) e transformam-se eles mesmos em nova fonte de estímulos que partem de dentro de nós mesmos. Entra em ação, então, um instinto primário (*death instinct*), que atua de forma diferente dos processos nervosos estímulo-resposta que diminuem tensões, pois representa uma necessidade anterior nossa de defesa e que manifesta-se sob a forma de liberação de energia¹⁶. Ao não sermos capazes de responder ao estímulo, interiorizamos este mesmo estímulo, que passa a ser ativo de dentro de nós mesmos. Freud, ao referir-se ao instinto da morte, define mecanismos de resposta que atuam de forma distinta dos habituais, embora afirme que todos os mecanismos de defesa fazem parte de um mesmo sistema. Reforça, portanto, algumas afirmações suas feitas anteriormente sobre o inconsciente. Em *Interpretação dos Sonhos*, Freud já afirmara que enquanto o processo da consciência recebe e responde um estímulo e não retém dele nenhum traço, aquele da memória transforma uma excitação momentânea em traços permanentes dos quais não temos consciência. Os dois mecanismos de interação seriam mutuamente exclusivos, embora parte de um mesmo sistema¹⁷.

Benjamin pensou os mecanismos psíquicos descritos por Freud dentro do contexto da sociedade em que vivia. Associou *Erlebnis* e *Erfahrung* à experiência do *shock*, que seria a experiência vivenciada pelo homem moderno que, em contato com um universo de impressões, não estaria apto a respondê-los. Benjamin explicou que, devido à grande quantidade e intensidade de estímulos que nos bombarde-

¹⁵ S. FREUD, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, London: Hogarth Press, 1968.

¹⁶ S. FREUD, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, v. 18, 36.

¹⁷ S. FREUD, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, v. 5, 509-621.

ariam a cada minuto, nós não teríamos possibilidade de uma constante resposta reflexiva e consciente a todos estes estímulos externos, satisfazendo nossas ansiedades e desejos (*Erlebnis*). Ao falhar, nosso mecanismo de proteção interiorizaria estímulos, que dariam lugar a um crescimento de experiências traumáticas armazenadas em nós. Neste processo, acumularíamos traços de memória responsáveis pelo aumento de nossas tensões e descargas energéticas. Este tipo de experiência traumática seria a substituta da experiência associada à transmissão de conhecimento que ocorria pela transmissão de conhecimento entre gerações (*Erfahrung*), que teria terminado paralelamente à ruína de laços comunitários.

Ao analisar os poemas de Baudelaire, Benjamin procurou mostrar que o poeta não era mais capaz de distanciar-se e descrever o mundo em que vivia, porque ele já tinha sido incorporado por este mundo. Para Benjamin, Baudelaire foi atingido pela multidão que o cercava e, em que pese seu distanciamento ocasional desta multidão, ele demonstrava em sua poesia que já fazia parte desta multidão incógnita. Ao lidar com a incapacidade de Baudelaire em distanciar-se das multidões, Benjamin mostrou, primeiro, que não há possibilidade de alcançarmos a autonomia completa ou verdade absoluta na construção de narrativas, pois aspectos da vida cotidiana inserem-se nos nossos pensamentos, ações e sentimentos sem que possamos dar conta destes aspectos e distanciar-nos deles. É neste sentido que diz que é a persistência da aparência de permanência que estabelece continuidade. Embora Benjamin também tenha afirmado que não há como recuperar o passado sem as determinações do presente, ele, diferentemente da tradição nietzscheana, não viu na independência do signo sua única possibilidade. Ele não se preocupou com o “poder” ou a “lei”, mas com a possibilidade de trazer alguma verdade do passado através dos conflitos existentes no presente.

Benjamin associou conhecimento a imagens dialéticas, ou seja, à presença de imagens relativas a diferentes experiências históricas presentes num mesmo momento, numa mesma constelação, em conflito. A partir de tensões aparentes no imaginário do presente, seria possível a busca de um passado perdido. Embora não seja meu intuito aprofundar o conceito de imagens dialéticas de Benjamin, o que é fundamental deste conceito para o estudo da memória é que o confronto de diferentes formas de experiência humana, advindas de diferentes tempos históricos, seria capaz de possibilitar o passado a intervir no presente trazendo conhecimento¹⁸. Este conhecimento, no

¹⁸ Para um estudo aprofundado do conceito de imagens dialéticas em Walter Benjamin, ver S. BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge: The MIT Press, 1989.

entanto, não se dá sob a forma de razão, que tem por fundamento a “verdade”, mas sob a possibilidade de uma prática libertária em relação ao passado, a redenção. Para Benjamin, portanto, Baudelaire, ao mesmo tempo em que faz parte da multidão, e não mais se diferencia dela, traz consigo as características do *flâneur* que luta com a impessoalidade da multidão como se esta fosse uma última batalha. As condições traumáticas da vida moderna, ao trazerem consigo a desintegração da aura e a excepcionalidade da memória involuntária (*Erfahrung*), permitem o resgate do passado das mãos dos vencedores do presente e com isso a redenção deste mesmo passado.

IV

Diversos estudos contemporâneos têm substituído a abordagem histórica pela investigação da transmissão de memórias coletivas na tentativa de compreender o passado. Não são poucos os que afirmam, junto com Kundera, a possibilidade de a memória ser utilizada na luta contra o esquecimento e arbítrio. Entretanto, seria ingênuo pensarmos que o estudo de memórias coletivas resolveria todos os problemas levantados ao longo deste trabalho. Não se trata de substituir a história pela memória, mas de perceber os limites de cada uma das abordagens possíveis ao passado, bem como suas implicações políticas¹⁹.

Nos trabalhos de Benjamin e Derrida, encontramos uma descrença total quanto à possibilidade de que história e memória recuperem o passado através de narrativas e imagens do presente. Como vimos, estes trabalhos nos mostram que as imagens do mundo contemporâneo são resistentes à tarefa interpretativa e que elas possuem uma lógica própria, inerente a elas mesmas e à sua materialidade. Com isso, esses autores apontam a impossibilidade de encontro entre essência e aparência, entre presente e passado. Ao apontar a impossibilidade de pensarmos o passado enquanto origem, Derrida nega qualquer possibilidade de conhecimento que utilize o passado. Em seu livro *Verdade e Método*, o filósofo H.-G. Gadamer, define a representação alegórica enquanto um tipo de representação que, embora relacionado à sua origem, não tem relação direta com esta última e

¹⁹ Em um artigo chamado “On the Public Use of History”, Habermas, ao discutir a atitude que os alemães devem tomar em relação às memórias oriundas dos crimes do nazismo, defende que o resgate do passado não é questão a ser decidida em base a um debate estritamente teórico, mas a partir da discussão sobre o uso público da história (J. HABERMAS, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*, Cambridge: Mass, MIT Press, 1989).

tem vida própria. Embora ainda implique em um inter-relacionamento entre dois tempos diferentes, ela envolve alguma coisa a mais que não pode ser diretamente extraída de nenhum deles. Para Derrida, tanto alegoria quanto símbolo são formas de representação e formas de linguagem e, por remeterem-se a uma origem ou passado anterior, devem ser descartadas. Resta apenas a memória-*différance*, em que não há nenhuma possibilidade de recorrermos ao passado, enquanto tal. Esta, no entanto, não é a única saída de nossos tempos. Benjamin também escreveu sobre a materialidade, ou concretude do passado, presente no presente, mas não se curvou à “lei” a que se submete Derrida. Compreendeu a independência da imagem como uma condição histórica, procurando nela desvantagens e vantagens, e manteve a esperança de um conhecimento capaz de ser crítico e transformador das condições em que vivemos.

Benjamin apontou diferentes formas de experiências humanas, oriundas de tempos históricos distintos, que convivem no presente. Para ele, é justamente a partir desta convivência, desta constelação de imagens, que há a possibilidade de conhecimento. Se ele desconstrói a memória em diferentes partes, ele o faz porque sabe que há uma dinâmica que as inter-relaciona e que as constitui, e que a questão da temporalidade é fundante em sua análise. Benjamin escreveu sobre o confronto de descontinuidades que seriam capazes de iluminar “fantasmagorias” e denunciar injustiças. Para ele, símbolo e alegoria são formas de conhecimento, embora jamais possam ser pensados em termos absolutos, da mesma forma que a arbitrariedade do signo não é tão arbitrária quanto parece, pois ela está inserida num tempo histórico de que fazem parte o fragmentário e o descontínuo.

Nós estamos sempre procurando dar sentido às nossas histórias quando as contamos; portanto, embora este sentido varie de acordo com o momento em que vivemos e de acordo com nossas intenções, ele não é independente do que fomos e do que seremos e, principalmente, de como representamos nossas vidas. Daí a possibilidade que temos de dizer que contamos histórias *com* nossas memórias. A questão não é, portanto, a de rejeitar memória ou história e, sim, perceber que cada uma destas formas de resgate do passado tem seus limites. Se narrativa histórica e memória coletiva não podem ser vinculadas a um passado original, certamente elas encerram, em seu próprio texto, tanto um segredo quanto uma racionalidade que são frutos de diferentes experiências no tempo e espaço. Se não é possível remover as marcas do texto do presente quando rememoramos o passado, muito menos podemos ficar sem este último.

Mesmo desvinculando o passado dos seus discursos e considerando as diversas possibilidades que a memória apresenta, podemos contar com esta última como freio a determinações do presente, pois a

irracionalidade que ela contém é passível de ser mediada. Se histórias que tinham por objetivo venerar o conceito de verdade foram desacreditadas por sua parcialidade, e se memórias coletivas que alegam sua continuidade com a tradição têm sido denunciadas pela perpetuação de crimes do passado, estes não são motivos para que se abra mão definitivamente da possibilidade de diálogo e aprendizado com o passado. Renunciar totalmente a ele encerra nova prisão de sentido ao efêmero e passageiro. É inegável que vivemos em um mundo em que as descontinuidades são sentidas mais fortemente que as continuidades, mas isto não implica no abandono dos elos entre passado e presente. Em suma, o que estou afirmando é que, embora não sejamos capazes de responder plenamente às questões colocadas por Santo Agostinho sobre o sentido último da memória, ou mesmo de adotarmos cegamente a luta apontada por Kundera, podemos acreditar que a memória tem ainda diversos papéis a cumprir, entre eles o de tradição e retaguarda de tragédias da modernidade.

Bibliografia

AGOSTINHO. *Confessions*. Baltimore: Penguin Books, 1961.

BENJAMIN, W. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

_____. Konvolut N (Re the Theory of Knowledge; Theory of Progress). In SMITH, G. (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 43-83.

BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913.

BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press, 1989.

DERRIDA, J. *Mémoires for Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. *Margins of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Genealogy, History. In *Language, Counter-memory, Practice*. New York: Cornell University Press, 1971, pp. 139-164.

FREUD, S. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*. London: Hogarth Press, 1968.

GADAMER, H.-G. *Truth and Method*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.

HABERMAS, J. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Cambridge: Mass, MIT Press, 1989.

KUNDERA, M. *The Book of Laughter and Forgetting*. London: Penguin Books, 1986.

NIETZSCHE, F. On the uses and disadvantages of history for life. In *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 57-124.

SANTOS, Myrian. *Memory: Social Construction and Critique*. Tese de doutorado. New York: New School for Social Research, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1985.

Endereço da Autora:

Rua das Laranjeiras, 322 ap. 602

22240-002 Rio de Janeiro — RJ

e-mail: myrian@uerj.br