

BOLETIM DE PESQUISA NELIC

Vº 9 - Nº 14

Artigos

ENTRE A POTÊNCIA E O PODER:
Walter Benjamin e Roger Caillois

Susana Scramim

As reflexões que tentarei expor partem de uma interrogação suscitada por um ensaio, “Bataille e o paradoxo da soberania”¹, de Giorgio Agamben, no qual o filósofo italiano discute o conceito de soberania em Georges Bataille. Giorgio Agamben inicia sua reflexão sobre a soberania em Bataille contando uma anedota sobre Walter Benjamin que num de seus encontros com Pierre Klossowski teria dito a propósito da atividade do grupo *Acéphale* e, em particular, sobre as idéias expostas por Bataille no ensaio *Notion de dépense*² repetia com as mãos levantadas em um gesto de advertência: “Vous travaillez pour le facisme!”. Sabemos que o pensamento desenvolvido por Bataille, além ser um dos primeiros a reabilitar a filosofia nietzscheana na França, contestou o

¹ Giorgio Agamben apresenta essa conferência intitulada “Bataille e il paradosso della sovranità” durante um seminário sobre a obra de Georges Bataille, em 1986, organizado pelo Centro Cultural Francês, em Roma. Esse seminário resulta na publicação de um livro organizado por Jacqueline Risset, curadora também do referido evento: *Georges Bataille: il político e il sacro*. Napoli: Liguori Editore, 1987. A tradução para o português desse texto foi publicada na revista *outra travessia*, n. 5, no dossiê sobre Agamben e Bataille, *O excesso e a exceção*, Pós-graduação em Literatura, UFSC, Florianópolis, 2º semestre de 2005.

² Inicialmente publicado na revista *La Critique Sociale*, n. 7, em janeiro de 1933.

Este artigo foi parcialmente apresentado em novembro de 2008, no Colóquio Internacional "O Limiar" promovido pelo Núcleo Walter Benjamin da Universidade Federal de Minas Gerais.

vínculo estabelecido por seus contemporâneos entre o nietzscheanismo e o fascismo. O trabalho de Bataille se desenvolveu em três frentes: contra os fascistas e os stalinistas, e, ao mesmo tempo contra “as mediócras aspirações de liberalismo”. Walter Benjamin também sabia disso, isto é, sabia da forte aversão de Bataille ao fascismo, já que Benjamin acompanhava naqueles anos os vários artigos e análises extremamente agudas não somente de autoria de Georges Bataille, mas de Roger Caillois e mesmo Pierre Klossowski. Diante disso, como podemos pensar essa frase de Benjamin? o que ele pretendia com ela? o que entendia Benjamin com ela? Giorgio Agamben nos apresenta nesse seu texto de 1986, esse proto-ensaio do seu profundo tratado sobre a “biopolítica moderna”, *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I* (1995), que viria à luz quase dez anos depois, uma reflexão que não se resolve fora de um pensamento desconstrutor da noção de potência a qual envolve toda a noção de soberania. A solução desse paradoxo para Agamben é entendida com mais um paradoxo, ou seja, com uma política das paixões, que ele a retoma novamente de Georges Bataille, e propõe que o pensamento sobre a soberania não pode ir além do sujeito e não deve nele residir transcendência alguma; o

pensa como uma forma limítrofe e também como um limiar, “a do *pathos* como potência passiva que não consegue destruir o nexo que o mantém ligado ao seu oposto polar.” (AGAMBEN, p. 93, 2005).

Talvez o que Benjamin pretendesse com a advertência do pensamento do ser e do sujeito, da soberania e seu estado limítrofe com o destino totalitário do Ocidente era chamar nossa atenção para a sua compreensão de que há nessa prática de uma política das paixões, da potência passiva, um risco de que ela não nos livre desse caminho totalitário que a modernidade ocidental vem trilhando desde a sua instituição.

A relação entre a potência e o fragmento foi um caminho que escolhi para refletir sobre o limiar entre a forma e o informe, entre a autonomia e auto-implicação, entre a obra e a “des-obra” no trabalho de Walter Benjamin. Com o objetivo de perguntar qual a proposta ou resposta que essa escrita nos apresenta, sublinho a existência de um sinal intermitente nessa discussão aqui se empenha, um sinal vital que acompanhará os movimentos do pensamento, um tipo de “hóspede ingrato” do qual falava Massimo Cacciari quando refletia sobre a auto-implicação do trabalho *Der Nomos der Erde, O Nomos de Terra*, do

jurista alemão Carl Schmitt, e do livro *Nietzsche*, de Martin Heidegger. Partindo do aforismo de Nietzsche “O niilismo bate à porta: de onde procede este, o mais perverso dos hóspedes?” de *Fragmentos Póstumos, Sobre o niilismo e o eterno retorno*, (1881-1888), Massimo Cacciari, pergunta-nos do que se trata quando formulamos a idéia de um hóspede ingrato? (CACCIARI, 1994, p.338). Na luta contra o niilismo e sua afirmação definitiva no pensamento europeu, Nietzsche constata que não há verdade, senão apenas vontade de verdade, o valor de uma coisa é somente sintoma da força do que impõe o valor. O niilismo mostra-se, pois, como ideal de *poder* supremo. O grande inimigo, portanto, o hóspede ingrato da viagem da cultura europeia é a vontade de poder. O sinal vital, intermitente, que nos acompanhará nesse questionamento sobre a zona de auto-implicação do fragmento e a potência, desse modo, é a vontade de poder.

Walter Benjamin ao caracterizar o barroco o compara ao expressionismo, e estende a comparação deste, fundamentado nas suas leituras de Lukács, ao fascismo. O expressionismo para Benjamin leva a diante um projeto de querer ser arte e não propriamente de fazer arte. Diz-nos Benjamin,

Como o expressionismo, o Barroco é menos a era de um fazer artístico, que de um querer artístico. É o que ocorre nas chamadas épocas de decadência. A realidade mais alta da arte é a obra isolada e perfeita. Por vezes, no entanto, a obra acabada só é acessível aos epígonos. São os períodos de “decadência artística”, de “vontade artística”. Por isso Riegl cunhou esse termo exatamente com relação às últimas criações artísticas do império romano. Somente a forma como tal está ao alcance dessa vontade, e não a obra individual bem construída. É nesse querer que se funda a atualidade do Barroco, depois do colapso da cultura clássica alemã. A isso se acrescenta a busca de um estilo lingüístico violento, que esteja à altura da violência dos acontecimentos históricos. (BENJAMIN, 1986, p.77)

A discussão sobre a “vontade” atravessa as preocupações desses pensadores. Benjamin nesse mesmo estudo sobre o barroco sublinha que se o homem é removido de sua posição de fundamento da arte e passa a ser visto como um dos temas eternos das criações artísticas não há mais base para uma reflexão racional, pouco importando se o lugar do homem enquanto fundamento da arte será ocupado pelo Nirvana, ou a letárgica vontade de viver, como em Schopenhauer, ou ainda se será substituído pela “dissonância humanizada” de Nietzsche, “que produz as manifestações do mundo

humano e o próprio homem”, o que para Walter Benjamin resultaria num mesmo “pragmatismo”. O nihilismo impediria a possibilidade da leitura da história na arte. Esse seria o ponto crucial da reflexão e não se a “arte é inspirada pela vontade de viver ou pela vontade de destruir a vida, se a arte, como produto monstruoso da vontade absoluta, se desvaloriza, desvalorizando o mundo.”(BENJAMIN, 1986, p.126). Para Benjamin a questão não passava por este percurso e a maneira como foi retomado o pensamento de Nietzsche por parte dos membros do Colégio de Sociologia talvez tenha sido o ponto a partir do qual Benjamin tenha deslizado para outra compreensão do problema da potência.

No fragmento número 12 do trabalho *Sobre o Conceito de História*, Benjamin cita Nietzsche: “Precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência” (*Vantagens e desvantagens da história para a vida*)” (NIETZSCHE, apud BENJAMIN, 1994, p. 228). Entre o estudo do drama barroco e as teses sobre a história, um dos primeiros e um dos últimos trabalhos de Benjamin, o que ele sublinha de Nietzsche é o problema da história. Para Nietzsche os ociosos são aqueles que não incluem no processo de reflexão sobre a

história o processo de sua própria ruína. Em *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche vaticina:

Em tempos tais como hoje, estar abandonado a seus instintos é uma fatalidade a mais. Esses instintos se contradizem, se estorvam, se destroem uns aos outros; já defini o moderno como a autocontradição fisiológica.(NIETZSCHE, 1983, 342)

Para escapar a essas condições de torpor diante da história, o décimo fragmento das teses sobre a história de Walter Benjamin, mais uma vez, se refere ao pensamento de Nietzsche. E ao empenhar esta releitura de Nietzsche aproxima-se teoricamente dos membros do Colégio de Sociologia os quais tratavam de reabilitar o pensamento de Nietzsche no século XX francês. A décima tese começa enunciando a necessidade de que ao trabalho dos filósofos imponham-se os mesmos temas que as regras do claustro dos monges. Desviar do mundo e das suas pompas, essa era uma estratégia válida para Walter Benjamin na tarefa dos adversários do fascismo. O ponto de partida para a luta contra o fascismo era o de considerar como partes de uma mesma realidade “a fé obtusa no progresso desses políticos [os da social-democracia], sua confiança no ‘apoio das massas’ e, finalmente, sua subordinação servil a um

aparelho incontrolável” (BENJAMIN, 1994, 227). Especificamente, aqui as questões nietzscheanas entre Benjamin e o Colégio de Sociologia se tocam, uma vez que Roger Caillois, em 1937, ao discorrer sobre a relação de auto-implicação entre literatura, mito e modernidade, sublinha “que o romantismo tende a uma teoria do tédio enquanto que o sentimento moderno da vida tende para uma teoria do poder, ou pelo menos, de energia. [...] Por seu lado”, continua Caillois, “Baudelaire acreditava que só o exercício do poder dava ‘à falta de virtude uma certa nobreza de atitudes.(Baudelaire, *Salon 1859*, Cap. VI).’ ”. Relembra ainda Caillois que “o romancista inglês D.H. Lawrence apresentou fórmulas surpreendentes para tal quando disse que ‘é preciso que alguém exerça o poder e quem o fizer deve possuir um dom natural em si, e sentir algum respeito pelo seu caráter sagrado’(Lawrence, *Kangourou*).” (CAILLOIS, 1972, p. 123). Em perfeita consonância com os “dons” que Baudelaire reivindica quando fala de uma espécie de nova aristocracia, Caillois completa o ciclo de insatisfação dos heróis com a sociedade, lembrando que Balzac é autor de uma “*História imparcial dos Jesuítas* que ele considerava como uma homenagem à mais bela sociedade jamais formada [...] os

dois escritores invocam rigorosamente, aliás, os mesmos exemplos: a Sociedade de Jesus e o Velho da Montanha.[...] Eles já pertencem ao domínio da literatura popular quando são, enfim, caracterizados como ‘filibusteiros de luvas amarelas e coche’. (Balzac, *Histoire des Treize*). Eis aqui então a que corresponde, nas mentes lúcidas e privilegiadas, esta segunda intenção da fundação de uma ordem monástica e militar reservada à elite, dispensada da moral vulgar, empenhada na conquista por princípio e por instinto.”(CAILLOIS, 1972, p.124).

Walter Benjamin também era um admirador dos jesuítas e das sociedades secretas, no entanto, como vimos na décima tese sobre o conceito de história, o que ele destaca dessa conduta regrada cuja orientação maior é o rigor para consigo mesmo é a sua potência de desconfiança das forças das massas e da fé obtusa no progresso e na sua capacidade de oposição à subordinação servil ao aparelho estatal moderno. Em seu ensaio sobre o surrealismo, vanguarda de vertente altamente nietzscheana, Walter Benjamin fala de um niilismo revolucionário que se produz no limiar das coisas escravizadas e escravizantes e da potência que emana delas. As energias revolucionárias se deixam entrever no

“antiquado”. Ainda no ensaio sobre o surrealismo, a relação entre Benjamin, Caillois e Nietzsche se deixa entrever na consideração sobre a embriaguez como experiência viva e fecunda que permite a fuga do fascínio provocado pela própria embriaguez, a qual é comparada tanto por Nietzsche como por Benjamin, ao fascínio oferecido pela religião; é interessante sublinhar que Walter Benjamin prevê a superação da iluminação religiosa pela iluminação profana de inspiração materialista e antropológica.

Iluminação profana e imagem do pensamento

Durante sua grande viagem de exílio de Berlim, cidade para a qual ele jamais retornaria, Walter Benjamin mantém uma intensa, profícua e afetuosa correspondência com sua querida amiga Gretel Karplus. Em uma das cartas endereçadas à futura senhora Adorno, enviada desde San Antonio, nas Ilhas Baleares espanholas, e datada de maio de 1932, Benjamin a incentiva fortemente a ler dois livros distintos. Um sobre a “revolução de outubro” e outro do jesuíta Baltasar Gracián. Nessa mesma carta, Benjamin manifesta a Gretel a sua intenção em escrever algo sobre o

livro *Oráculo Manual e a arte da prudência*, de Gracián. E como se pode constatar numa pequena lista que o próprio Benjamin estabelece como *Projekte* a serem desenvolvidos, há uma série de projetos de ensaios destinados à revista *Literarische Welt* e, em ordem de prioridade, está o “Gracián”. Em 1933, Walter Benjamin presentearia Gretel Karplus com um exemplar do referido livro de Baltasar Gracián, *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, traduzido ao alemão por Schopenhauer³. Não consta em sua obra reunida que ele tenha escrito esse ensaio para a *Literarische Welt*. No entanto, se repararmos no fragmento intitulado “Cortesia”, escrito em Ibiza, entre abril/maio de 1932, e publicado em *Imagens do pensamento*, veremos que o projeto de escrever sobre Gracián foi, de uma maneira oblíqua, realizado.

O interesse de Walter Benjamin na obra do jesuíta espanhol é anterior ao seu exílio. Em seu trabalho sobre o barroco, portanto entre 1916, quando começa a ser esboçado, e 1925, quando foi submetido como tese de livre-docência, já podemos observar a leitura que o jovem

³ Cf. *Gesammelte Briefe. Band IV* (1931-1934). Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz (Frankfurt am Main: 1998); *Correspondance*. Paris: Gallimard, 2007.

filósofo alemão fazia do trabalho de Gracián. As indicações de leitura de Walter Benjamin não se restringem apenas ao fato de que uma das formas das agudezas compiladas e estabelecidas por Gracián no livro *Agudeza y arte de ingenio*, a saber, “*la ponderación misteriosa*”, seja o título último dos fragmentos do livro de Benjamin sobre o barroco, questão essa da qual tratei em meu texto sobre Baudelaire e a formas primordiais da arte⁴. Há também no estudo de Walter Benjamin sobre o barroco a referência à caracterização que Gracián faz dos soberanos no livro *El político Fernando el Católico*(1640). A partir do aforismo de Gracián segundo o qual “Não podemos medir os reis segundo padrões medianos. Eles têm de ser julgados ou como inteiramente bons ou como inteiramente maus”, Benjamin demonstra a rigidez à qual o papel do tirano dramático estava submetido, isto é, necessariamente submetida ao estereótipo e ao exagero. Ao comentar as paródias feitas nos dramas barrocos vienenses quando do tratamento dado aos tiranos em alguns dramas Benjamin esclarece que havia dois tipos de tratamento: o do

⁴ Cf. Susana Scramim, “O jardim imemorial. As flores do mal e as formas primordiais da arte”, em *Alea*, Revista de Estudos Neolatinos, v.9, n.2, Rio de Janeiro, julho/dezembro de 2007.

“inteiramente mau” corresponde ao drama do tirano e o terror, e ao “inteiramente bom”, o drama do mártir e a piedade. Com essa remissão ao pensamento de Gracián, Benjamin constrói os argumentos para corroborar seu projeto de fazer aparecer a relação entre a indecisão soberana, índice da crise da transcendência na história, com o abandono da forma clássica trágica e a opção estética pelo drama. Por sua modelagem retórica, orientada pelos manuais do jesuíta Baltazar Gracián, a estrutura do drama deixava aparecer essa grande cisão dentro projeto racionalista. Não consta que Benjamin tenha lido Baltasar Gracián em castelhano, aliás, no livro *Origem do drama barroco alemão*, a obra de Gracián *El político don Fernando el Católico* aparece citada a partir de uma tradução publicada em Bresslau, em 1676, creditada a Daniel Caspern von Lohenstein, um desses obscuros dramaturgos da escola de Silesia aos quais o livro de Benjamin se dedica.

A teoria da soberania como indecisão surge daí. Ressalte-se aqui que nesse momento há um diálogo entre a teoria da ditadura de Carl Schmitt e essa investigação que Walter Benjamin vinha desenvolvendo, e que já foi estudada por Giorgio Agamben, em seu livro *O estado de*

Exceção. Uma desproporção entre a dignidade hierárquica desmedida e sagrada e a miséria da sua condição humana cria uma iluminação que profana o caráter sagrado do soberano. Ela arranca a figura do soberano daquela do sujeito de sua consideração religiosa, isto é, com a desproporção se consegue escapar à irremediável vinculação entre a moral religiosa e a prática política, que vai sobreviver nas posições burguesas modernas cujo fundamento é o de também estabelecer-se na vinculação entre a “moral idealista” e a prática política. Ao retomarmos o que Benjamin diz no ensaio sobre o surrealismo, isto é, que a superação da iluminação religiosa se dá pela iluminação profana, constatamos que a iluminação profana não é pertinente numa análise do drama barroco, não se pode depreendê-la dos tratados de Gracián, já que ela é de inspiração materialista e antropológica. Entretanto, se nos detivermos em outro fragmento escrito por Walter Benjamin, o “Cortesia”, de *Seqüência de Ibiza*, veremos que se não podemos falar em iluminação profana, podemos sim entrever algo através de uma imagem do pensamento, num limiar entre a imagem e o pensamento que envolve justamente esse abrir mão de uma moral religiosa e dicotômica para ser percebido, em meio a esse quadro

nunca pintado, e entrevistado por Benjamin no seu estudo sobre o barroco, com “luminosidade suave”, típico das “pinturas maneiristas”, “como tempestade afetiva” (BENJAMIN, 1984, p. 94). Vejamos como isso funciona.

O Aforismo CXVIII do *Oráculo Manual* nos diz que para que a cortesia se torne plausível há que se adquirir fama de cortês. E, desta maneira, Baltasar Gracián nos define a cortesia:

Es la cortesía la principal parte de la cultura, especie de hechizo, y así concilia la gracia de todos, así como la descortesía, el desprecio y enfado universal. Si éste nace de soberbia, es aborrecible; si de grosería, despreciable. La cortesía siempre ha de ser más que menos, pero no igual, que degeneraría en injusticia: tiénese por deuda entre enemigos, para que se vea su valor. [...] todo honrador es honrado. La galantería y la honra tienen esta ventaja: que se queda, aquélla en quien la usa, ésta en quien la hace.(GRACIAN, 2003, p. 228).

Na leitura que Walter Benjamin opera desse aforismo de Gracián salta aos olhos a relação que ele estabelece entre a teoria da soberania no barroco e a filosofia prática da cortesia. Partindo do princípio de que os reis têm que ser julgados como inteiramente bons ou como inteiramente maus, como o jesuíta aragonês propõe no livro

sobre o político Fernando o Católico, em que se diferenciam as posições de Gracián com relação ao julgamento que ele prevê para os reis que não podem ser julgados com padrões medianos daquela consideração de Walter Benjamin sobre a cortesia como virtude conciliadora, a que dá ao derrotado a próxima chance e entende as abstratas situações entre oponentes como “conflito de deveres”? A teoria da soberania em Walter Benjamin compreende uma desproporção entre dignidade e miséria e é nesse lugar desproporcional, poderíamos ainda dizer, é nesse limiar que se joga com uma tempestade afetiva em um meio turbulento e conflituoso, no qual a cortesia aparece como conceito complementar ao de soberania e também ao de sujeito. A cortesia é o que faria com que as abstratas situações entre oponentes pudessem ser vistas como “conflito de deveres”.

Walter Benjamin comentará esse aforismo de Gracián com um outro tipo de aforismo, isto é, com uma escrita por fragmentos ou ainda uma escrita da série ou da seqüência cuja função não é a de formar uma obra, um todo unificado, mas um conjunto em aberto. Desse modo, aquilo que no projeto de uma escrita cuja força é também a sua forma é fruto de uma releitura do que sobreviveu da

antiga ou antiquada forma da filosofia moralista de escrever por aforismos. O trabalho de Walter Benjamin propôs-se a romper com a irremediável “vinculação entre a moral idealista burguesa e a prática política.” (BENJAMIN, 1994, p 30). E para romper com esse irremediável o antídoto de que Benjamin se vale foi o de “buscar as energias revolucionárias que transparecem no antiquado” (IDEM), isto é, justamente naquilo que é irremediável. Vejamos agora como isso funciona no fragmento de Benjamin intitulado “Cortesia”, de *Seqüência em Ibiza*:

[...] A verdadeira mediana, a resultante entre os componentes antagônicos da moral e da luta pela existência é a cortesia. A cortesia não é nem uma nem outra: nem exigência moral nem arma na luta e, no entanto, é ambas. Em outras palavras: ela é um tudo ou um nada conforme seja observada de um ou de outro lado. É um nada, como bela aparência, como forma, solícita em disfarçar a crueldade da disputa que é decidida entre os participantes. E, como é nada menos que rigorosa prescrição moral (contudo, apenas representação da prescrição revogada), assim é fictício também o seu valor para a luta pela existência (representação de sua pendência). Porém, essa mesma cortesia é tudo onde se

livre da convenção e com isso também libere o processo. Se o recinto das negociações está cercado pelas barreiras da convenção como uma liça, então a verdadeira cortesia se torna efetiva derrubando essas barreiras, isto é, estendendo o combate ao sem-limite, ao mesmo tempo, porém, deixando entrar todas aquelas forças e instâncias que ele excluía, como ajudantes, mediadoras e apaziguadoras. Quem se deixa dominar pela imagem abstrata da situação em que se encontra com seu oponente, poderá empreender apenas experiências violentas para se apoderar da vitória nesse combate. Tem todas as chances de permanecer descortês. A suprema escola da cortesia é, ao contrário, um senso alerta para o extremo, o cômico, o privado ou o surpreendente da situação. Este senso passa, para quem o exerce, a regência da negociação, mas no final também a dos interesses; por fim, é ele que remove os seus elementos antagônicos ante os olhos pasmos do parceiro como as cartas de um jogo de paciência. [...] (BENJAMIN, 1994(A), p. 241-242) (Os destaques são meus.)

Trata-se de uma escrita fortemente ética, de cunho moral, mas não é idealista, aquela que gera o falso

moralismo dos hipócritas e o niilismo passivo contra o qual a escrita de Nietzsche igualmente se opôs. O sujeito está ao mesmo tempo sob e sobre as condições que criam as tempestades afetivas. No entanto, é visto como algo que tem o poder diante do irremediável dessa realidade para “buscar as energias revolucionárias que transparecem no antiquado” e “no grotesco” desses acontecimentos. Caso contrário, adverte Benjamin, “Quem se deixa dominar pela imagem abstrata da situação em que se encontra com seu oponente, poderá empreender apenas experiências violentas para se apoderar da vitória nesse combate.” (BENJAMIN, 1994, p. 241-242). É aqui que acontece o cruzamento da escrita de Walter Benjamin com as reflexões desenvolvidas pelos membros do Colégio de Sociologia.

A aridez e a cortesia

Roger Caillois publica seu ensaio “L’aridité” na revista *Mesures*, em abril de 1938. No mesmo ano Walter Benjamin, sob o pseudônimo J. E. Mabinn, resenha o ensaio de Caillois para o *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Nessa pequena análise Benjamin caracteriza o ensaio de Caillois como historicamente limitado por sua hipostasia metafísica, característica do pensamento burguês que lhes era contemporâneo. O conjunto de traços que formam o que Caillois propõe como dialética da servidão voluntária compõe o que Benjamin caracteriza como uma “patológica crueldade”, pois parte de um “imprescindível fundamento” para o desenvolvimento do sentido elevado que é o de, antes da destruição, prescrever receitas, que se tornam necessidade ou caminho para a felicidade. Raúl Antelo em “Mimetismo y migración” derivando e opondo-se à tese de Meyer Shapiro de que a volta de emigrados como Roger Caillois para a França do pós-guerra contribuiria para a formação da extrema-direita gaulista, demonstra-nos na prática da escrita de seu próprio texto como o pensamento migra e opera a composição de uma identidade híbrida, mais complexa do que aquela desenhada por Caillois mediante a relação antevista por ele entre mimetismo e castração. As complexas relações de identidade redesenhadas no ensaio de Antelo são por ele demonstradas nas teses e práticas, muitas vezes antagônicas entre si, inscritas nos textos de Caillois, Walter Benjamin, Adorno e Borges. Walter Benjamin, que se opõe

à dialética de servidão voluntária de Caillois, copia em seu projeto do livro das passagens as teses de Caillois sobre Paris como mito da cidade moderna. De outra parte, Adorno ao escrever sobre o ensaio de Caillois sobre o Louva-deus, “La mante religieuse”, não rejeita a tese de Caillois como o faz Benjamin o qual sofrera críticas da parte de Adorno sobre sua teoria da modernidade. Borges se opusera à tese de Caillois sobre o destino totalitário do ocidente antevisto na sua observação do comportamento das massas na Argentina peronista. Portanto, a relação de derivação é bastante complexa e formadora de identidades não-originais.

Nas notas à resenha de Benjamin que acompanham a edição do volume III das *Gesammelte Schriften* somos informados, mediante a transcrição de um fragmento de uma carta de Walter Benjamin endereçada a Horkheimer, em 17.11.1938, de que Benjamin assinou a resenha sobre “L’aridité” com o pseudônimo, J. E. Mabinn, que se constituía num anagrama de seu nome, nesse sentido, podemos pensar que, de alguma forma, ele queria que sua identidade ainda pudesse ser garantida. Contudo, Benjamin não queria se indispor com Rolland de Renéville, que era secretário do escritório de imigração e que poderia

tomar as dores de seu amigo íntimo, Roger Caillois, autor do ensaio resenhado por Benjamin. Se o filósofo alemão fosse reconhecido como o autor do texto isso poderia efetivamente colocar em risco o processo de naturalização ao qual Benjamin pleiteava. A questão que perpassa essa circunstância é de ordem prática, digamos ainda “gracianesca”, e está relacionada à ambigüidade que reside em toda forma de poder. E dela mesma, ou seja, da ambigüidade, derivam as duas maneiras de se posicionar em relação a ela. Uma delas é a da força que emana da prática da cortesia e a outra é da força que emana da comunidade dos fortes, segundo enuncia a tese defendida por Roger Caillois, “que o reino dos céus e do conhecimento pertencem senão aos violentos, pois as portas não se abrem por uma palavra mágica, é necessário forçá-las para que abram”.(CAILLOIS, 1943, p. 86). Entretanto, em algum ponto, as duas maneiras que correm paralelas se tocam e se cruzam. Quando Caillois assevera que a liberdade deve buscar o triunfo, caso contrário, não funda e nem sustenta coisa alguma, e o triunfo se conquista com grande paciência e desdém, se aproxima ao que Walter Benjamin enxerga na filosofia prática de Gracián.

A suprema escola da cortesia é, ao contrário, um senso alerta para o extremo, o cômico, o privado ou o surpreendente da situação. Este senso passa, para quem o exerce, a regência da negociação, mas no final também a dos interesses; por fim, é ele que remove os seus elementos antagônicos ante os olhos pasmos do parceiro como as cartas de um jogo de paciência. Paciência, aliás, é a essência da cortesia e, de todas as virtudes a única talvez que ela aceite imutada.[...] (BENJAMIN, 1994, p. 241-242) (Os destaques são meus.)

Na busca pelo êxito nas situações e circunstâncias, o que os pensadores em questão procuram é uma experiência autêntica, que não se opera fora do limiar com a experiência inautêntica, isto é, com uma experiência com a própria morte da experiência. O filósofo e musicólogo francês de origem russa Vladimir Jankélevich quando escreve, numa homenagem a Baltasar Gracián, em 1951, sobre o que ele compreende como uma revalorização do acidente produtor de uma filosofia “modal” em detrimento de uma filosofia do “ser”, que esse movimento a uma reabilitação da caverna de sombras platônica, tem como resultado uma inversão completa do platonismo, pois reduz a substância a seus modos. Jankélevich ao analisar a

máxima de número quatorze do livro *Oráculo Manual y arte de prudencia* (1647) e o capítulo “Modo y agrado” de *El Discreto* (1646), demonstra o quanto Gracián opõe a “circunstância” à “substância” e a “maneira” à “coisa”. O filósofo francês insere essa filosofia “modal” no que ele chama de “jogo frívolo”, no entanto, mantém-se atento ao fato de que Gracián, como um cristão e um “supranaturalista” que era, não se esquivou em valorizar o homem “substancial” e em menosprezar o “homem de ostentação”, de preferir o concreto da substância ao vazio da ostentação, a verdadeira realeza à vaidade, o real ao luxo das cerimônias. Entretanto, é o próprio Jankélevich quem não consegue congrega numa mesma obra a retórica e a prática, o *mythos* e o *lógos*, a ação e a palavra. Ao contrário, empenha uma leitura do moralismo jesuítico gracianesco a partir de uma premissa de que nesse jogo de xadrez no qual a natureza é convertida se tem por objetivo somente o êxito ao preço de transformar uma relação coordenada em uma relação de subordinação, transformando a igualdade em disparidade. Com isso, Jankélevich perde totalmente o sentido de “Cortesia”, o aforismo tão importante para a compreensão da obra filosófica de Walter Benjamin, perde-se a série espanhola

de Walter Benjamin para a qual o combate não é, necessariamente, uma experiência de violência, pois sem “as maneiras” toda perfeição entraria num estágio de extrema violência. Esta, a violência, se sobrepõe definitivamente se a cortesia é desconsiderada. Para Jankélevich a reflexão sobre o parecer, ou seja, da aparência, da aparição do ser, daquilo que já não se é mais ou nunca se foi, ou sobre o apego ao que é externo na imagem do espelho, instaura um processo, segundo ele, de mascaramento que opõe uma tela ou um obstáculo para desviar o fluxo da compreensão. Literalmente, Jankélevich não pode compreender a máscara ou “a maneira de” senão como “l’hypocrisie”, e para ele o homem “discreto” de Gracián não passa de um homem secreto cuja essência é senão a simulação, pois sua arte do parecer desliza para a arte de simular, portanto, sua arte seria uma “pseudo” arte.

Tanto Jankélevich, como Walter Benjamin e Roger Caillois querem afastar a possibilidade do surgimento de um grande mestre que lhes quite toda a potência que se almeja com o pensamento independente. Para Jankélevich o cortesão e mesmo o herói ou o político do jesuíta aragonês não passam de charlatões abusados que se tornam os “maîtres du monde” que se assumem como os

reconstrutores do império de Carlos V. Para Caillois, o homem independente não passa necessariamente pelo estar livre, pois para fugir de um “maître du monde” há que se observar a conduta das massas modernas, o homem independente é caracterizado por um rigoroso cuidado de si e por uma ação violenta com os que se colocam como adversários. Para Walter Benjamin a potência, além de advir também da forma com a qual ela se inscreve, a do fragmento, a das passagens, a da citação, que implicam sempre um desvio do moralismo burguês individualista, prevê no seu próprio corpo a forma da divisão, ou seja, de uma escrita não-total; vale repetir, a prática do seu moralismo opera uma moral dividida, produz nela não a filosofia do não-combate, mas, ao contrário,

A cortesia como musa do meio termo, há muito lhes deu o que lhes convêm, ou seja, ao derrotado a próxima chance. (BENJAMIN, 1994, p. 242)

Bibliografia:

ANTELO Raúl, “Mimetismo y migración”, em FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro; GARRAMUÑO, Florencia; SOSNOWSKI, Saul (Org.). *Sujetos en tránsito. (In)migración, exílio y diáspora en la cultura latinoamericana*. Buenos Aires: Alianza, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. “Bataille e o paradoxo da soberania”, a tradução Nilcéia Valdati, em Revista *outra travessia*, n. 5, dossiê Agamben e Bataille, *O excesso e a exceção*, Pós-graduação em Literatura, UFSC, Florianópolis, 2º semestre de 2005.

_____ *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*, tradução Henrique Búrigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de *A noção de despesa*, tradução Júlio Castñon Guimaraes. Rio de Janeiro: Imago, s/d

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*, tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 1984.

_____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, tradução Sergio Paulo Rouanet, 7.ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ *Rua de mão única*, tradução Rubens Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1994(A).

_____ *Gesammelte Briefe. Band IV* (1931-1934). Herausgegeben von Christoph Götde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____ *Gretel Adorno – Walter Benjamin. Correspondance* (1930-1940), tradução do alemão por Christophe David. Paris: Gallimard, 2007.

_____ “Roger Caillois, L’aridité, em *Kritiken und Rezensionen. 1938*, em *Gesammelte Schriften*, Band III, v. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p.549-550.

CACCIARI, Massimo. “El huésped ingrato”, em JARAUTA, Francisco (org.) *Otra mirada sobre la época*. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos/Librería Yerba, 1994.

CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*, trad. José Cailxto do Santos. Lisboa: Edições 70, 1972.

_____ “L’aridité”, in *Mesures*, Paris, abr 1938, n. 2, Paris: Librairie José Corti, p.5-12. Cito pela edição *La communion des forts. Essais de sociologie contemporaine*. Mexico, Quetzal, 1943.

GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*. Madrid: Editorial Castalia, 2001.

_____ *El héroe. Oráculo Manual y Arte de Prudencia*. Madrid: Editorial Castalia, 2003.

_____ *Tratados políticos: el héroe, el discreto, oráculo manual, el político Fernando*. Barcelona: L. Miracle, 1941.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*, em *Obras Incompletas*, tradução Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.1983

SCRAMIM, Susana, “O jardim imemorial. As flores do mal e as formas primordiais da arte”, em *Alea*, Revista de Estudos Neolatinos, v.9, n.2, Rio de Janeiro, julho/dezembro de 2007.