

TEMPO, MÉTODO E CRÍTICA – ALEGORIA EM WALTER BENJAMIN E REPRESENTAÇÃO EM HENRI LEFEBVRE

Sidney Oliveira Pires Júnior¹
Depto. História FFLCH-USP
E-mail: sidneypires@hotmail.com

RESUMO

O artigo propõe análise comparativa entre dois intelectuais marxistas: Walter Benjamin e Henri Lefebvre. Os conceitos de Ursprung e Método Regressivo Progressivo são descritos e analisados detalhadamente. Recupera a crítica da linguagem e da dialética nos dois autores como primado da crítica da modernidade. Finaliza com uma comparação entre a teoria da alegoria em Benjamin e a teoria da Representação em Lefebvre.

Palavras-chave: Walter Benjamin, Henri Lefebvre, Ursprung, Alegoria, Representação

ABSTRACT

The article considers comparative analysis between two marxist intellectuals: Walter Benjamin and Henri Lefebvre. The concepts of Ursprung and Gradual Regressive Method described and are analyzed at great length. It recoups the critical of the language and the dialectic in the two authors as primate of the critical of modernity. It finishes with a comparison enters the Theory of the Allegory in Benjamin and the Theory of the Representation in Lefebvre.

Keywords: Walter Benjamin, Henri Lefebvre, Ursprung, Allegory, Representation.

“A intuição intelectual é o imperativo categórico da teoria” (Friedrich Schlegel – O Dialeto dos Fragmentos)

1. INTRODUÇÃO

Uma obra filosófica é expressão de uma experiência particular sobre problemas concretos. Corresponde à forma como estes foram vividos. A formação do autor e o sentido da obra lhe conferem um lugar singular no âmbito do debate teórico. Ter

¹ Doutor em História Social – DH-FFLCH-USP.

presentes tais singularidades é tarefa preliminar para o estudo de um autor. Não obstante, tanto melhor quando se busque estabelecer um diálogo de uma determinada obra com outras que abarquem preocupações similares. Além do mais, pode ser um exercício muito elucidativo buscar as proximidades de umas com outras. Afinal, através de um trabalho polifônico, as singularidades são reforçadas e este tipo de iniciativa pode contribuir para enriquecer o saber e os argumentos a respeito de problemas concretos. Por outro lado, o fato de partirem de pontos de vista distintos e tradições teóricas diferentes, a iniciativa de demonstrar as convergências é uma forma de enriquecer a visão sobre a pesquisa e sobre a análise teórica.

Com este espírito, a intenção aqui é buscar estabelecer um diálogo entre as concepções das obras de dois autores bastante singulares como Walter Benjamin e Henri Lefebvre. Tal interesse se fundamenta em uma percepção de características semelhantes em determinados pontos dessas obras. Neles as noções de Alegoria e de Representação, respectivamente, constituem uma reflexão em profundidade sobre procedimentos de análise, de maneiras de pensar, dispendo de uma concepção sobre método, sobre a história, sobre o papel da filosofia, apenas para citar as características mais fundamentais que constituem uma reflexão inovadora, como é o caso dessas obras.

Ousar aproximar as obras de autores como Lefebvre e Benjamin pode ser bastante produtor. Para que isto seja factível, antes de qualquer outra consideração é necessário pensar ambas as obras como partes de um objeto de reflexão maior: o conjunto de obras que se propuseram a articular análises críticas de característica multifacetada, polifônica e polimorfa sobre a modernidade. De sorte que, o interesse está em comparar as formas que a produção crítica foi efetivada por estes autores. É verdade que muitas seriam as obras que poderiam ser discutidas sob esta definição de objeto, mas talvez muito poucas além dessas tenham levado a teoria crítica a um constante repensar sobre as possibilidades do presente. Na verdade é esse aspecto que possibilita se pensar a utopia como termo da reflexão (e justamente por isso estas obras possuem relevância e atualidade). Assim o objetivo mais prático é delinear algumas problemáticas e os recursos concebidos no monumental esforço teórico de ambos para produzir uma crítica radical a partir de uma concepção dialética. Este último aspecto é basilar e constitui a noção fundamental.

As noções de alegoria e de representação possuem uma longa história dentro da tradição ocidental. Apesar disso, o foco aqui serão os sentidos adquiridos na obra de

Benjamin e na de Lefebvre. Outra noção que será discutida, mesmo que de modo subjacente, é a de dialética, posto que seja a ela que está referida a forma como aquelas duas noções se coadunam nas obras dos autores, no primeiro na teorização das *Imagens Dialéticas* e no segundo, no que se pode chamar de *Dialética das Representações*, ou ainda, *Representações da Dialética*.

Com efeito, será proposta a discussão de algumas teses principais da obra desses autores, recorrendo à leitura de especialistas e de alguns pontos precisos das obras de Benjamin e Lefebvre. No caso de Benjamin os pontos de partida são alguns fragmentos sobre alegoria em Baudelaire presente no *Trabalho das Passagens*, no de Lefebvre, algumas definições de representação do livro *A presença e a Ausência*. Durante esta exposição serão feitas idas e vindas às respectivas obras cotejando alguns comentários de especialistas.

Inicialmente, pode-se relacionar a noção de *Ursprung* com a concepção de método regressivo-progressivo. Num segundo momento, é possível explorar os vínculos dessa noção tendo como eixo as respectivas noções de linguagem e de crítica. Posteriormente, será oportuna uma exposição sucinta das definições de Alegoria em Benjamin e de Representação em Lefebvre.

2. URSPRUNG E MÉTODO REGRESSIVO-PROGRESSIVO

J57, 3 {perte d'auréole} O impulso destrutivo de Baudelaire não é nunca interessado em abolir o que lhe chega. Isto alcança expressão na alegoria e disto distingue-se a tendência **regressiva**. De outra parte a alegoria tem haver, justamente o seu furor destrutivo, com a eliminação da aparência ilusória que emana de cada "ordem dada", seja aquela da arte ou da vida, como aparência da totalidade ou do orgânico, destinada a transfigurá-lo a fim de fazê-lo parecer suportável. É esta a tendência **progressiva** da alegoria. (BENJAMIN, 1986, 427; Grifos nossos)

O fragmento acima nos deu pistas para procedermos a uma comparação das concepções de Benjamin e Lefebvre a partir de dois pontos de fuga: a concepção sobre a relação presente-passado e a concepção de método que são, na verdade, indissociáveis, como o trecho acima evidencia. Nessa parte fica de lado momentaneamente a questão da alegoria e da crítica que ela suscita, pois adiante essas questões serão retomadas em outro nível de reflexão.

Para a compreensão da filosofia da história benjaminiana a noção de *Ursprung* é fundamental. Essa noção visa à apreensão do tempo histórico em termos de intensidade e não de cronologia. Neste sentido, tanto a filosofia da linguagem quanto a filosofia da história estão centradas na crítica da modernidade, apreendida como unidade do eterno e do efêmero; esta crítica Walter Benjamin levou às últimas conseqüências através da introdução da alegoria como centro de gravidade dessas concepções. (GAGNEBIN, 1999, p. 9 e segs.)

Essa intensidade de que Benjamin teoriza é também centro da concepção de tempo em Lefebvre. De modo bem distinto, a retomada da noção de formação econômico-social em Marx, e passando por Lênin, tem como cerne da reflexão precisamente a coexistência de tempos históricos diversos em um mesmo objeto.

Ambas as noções partem de uma percepção, uma problematização, sobre o presente. Para Benjamin, como para Lefebvre, história e temporalidade estão concentradas no objeto: como definiu Gagnebin, uma relação intensiva do objeto com o tempo, do tempo no objeto. De tal modo, a origem (*Ursprung*) está designada como salto (*Sprung*), em que a reflexão evita a temporalidade da historiografia tradicional (historicista) e cronológica com o tempo homogêneo e vazio. Lefebvre, de sua parte, se opõe à concepção da historiografia tradicional, posto que nesta o objeto é proposto como abstração abstrata; para ele o objeto deve ser tomado como uma abstração a partir do concreto, uma abstração concreta. Assim, ele elabora uma perspectiva heurística que visa explorar as temporalidades do objeto em suas múltiplas dimensões. Em síntese, o que ambos autores efetivaram foi uma superação da relação sujeito/objeto característica da filosofia clássica.

Benjamin e Lefebvre buscaram, cada um a seu modo, uma totalização a partir do objeto. No caso do primeiro, através dos conceitos de origem, mônada e enteléquia ele pôde conceber o objeto com referência à sua pré e pós-história, de modo que são irreduzíveis ao desenvolvimento cronológico dos processos como gênese (*Entstehung*, no *Trauerspielbuch*) e como desenvolvimento (*Entwicklung*, nas *Teses* e no *Paris, Capital do século XIX*). A relação com o objeto é pensada na própria definição de tratado, forma ancestral do ensaio moderno, como o modo mais adequado de reflexão sobre os objetos, segundo Benjamin, forma elementar de constituição do objeto pelo pensamento (GAGNEBIN, 1999, p. 9 e segs.).

A quintessência de seu método é a representação. Método é caminho indireto, é desvio. A representação como desvio é, portanto, a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo (BENJAMIN, 1984, p 50).

Essa mesma forma de conceber o objeto foi desenvolvida nos fragmentos *Sobre o Conceito de História*:

o materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. Ele aproveita essa oportunidade para extrair uma época determinada do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele extrai da época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu **interior** o tempo, como sementes preciosas, mas insípidas (BENJAMIN, 1994, p 231).

Por sua vez, Lefebvre pensou a concepção sobre o método como regressivo-progressivo, pois o problema (o objeto pensado criticamente) só tem sentido pensado a partir do presente. Posto que as virtualidades do objeto-problema estão marcadas pelas suas ancestralidades e suas possibilidades.

... o pensamento começa assumindo pontos de vista unilaterais, que aprofunda e supera. Na condição de não parar, de não estancar teimosamente numa das propriedades descobertas, ele reencontra o conteúdo, o movimento, a unidade (concreta, completa) dos pontos de vista unilaterais assumidos pelo entendimento. O pensamento supera e nega o que há de negativo, de destrutivo, na análise; e o faz, precisamente, ao liberar o elemento positivo do objeto e determinado pela análise, ao coloca-lo em seu devido lugar, em sua verdade relativa (LEFEVBRE, 1991a, p 191).

Vale a pena apresentar a síntese da concepção metodológica que está fundamentalmente proposta no artigo fecundo de Henri Lefebvre, *Perspectivas da sociologia rural* (LEFEVBRE, 1980). O filósofo, ao defrontar-se com um problema prático frente à realidade do mundo rural, qual seja, a complexidade horizontal e a complexidade vertical (ou histórica), propôs, então, um método que articulasse sociologia e história, visando produzir um conhecimento que concebesse a realidade a partir das múltiplas determinações, capaz de engendrar o aspecto histórico ao dado empírico, buscando, no movimento do objeto, a compreensão das contradições que o

cercavam. Esta necessidade foi o *leitmotiv* para a proposição do método regressivo-progressivo que envolve diferentes momentos: o Descritivo (observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral), nesse momento da reflexão, cabe ao pesquisador reconstruir a diversidade das relações sociais, identificando e descrevendo o que observa; o Analítico-Regressivo (análise da realidade, esforço no sentido de datá-la exatamente), nesse momento imerge-se na complexidade vertical da vida social, analisando-a e decompondo-a buscando datá-la exatamente. Nesse momento a interdisciplinaridade deve proporcionar a superação da divisão parcelar do conhecimento; o Histórico-Genético, trata-se de um esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado. Este é, como explicou José de Souza Martins (MARTINS, 1996. p. 21 e 22; Cf SARTRE 1987, p. 134), o momento do retorno à superfície fenomênica da realidade social. Nele é possível descobrir que as contradições são históricas e vão além dos confrontos entre categorias sociais. Tal descoberta envolve a elucidação de que as contradições não resolvidas – irreduzíveis –, alternativas não consumadas, necessidades insuficientemente atendidas e virtualidades não realizadas, estão marcadas pelo desencontro das temporalidades das relações sociais. Esta dupla realidade, horizontal e vertical é interior ao homem. De tal maneira, é no residual e no virtual que se percebem as necessidades radicais, como definiu Agnes Heller, eles é que portam o germe das transformações sociais (Heller, 1992, p 17-41). Com efeito, é juntando os fragmentos, dando sentido ao residual, ou seja, descobrindo o que ele possui de possibilidade não realizada, é que se fundamenta um projeto de transformação do mundo. Este tipo de visão é bastante convergente com aquela presente no *Paris, Capital do Século XIX*, mormente, no que diz respeito ao trabalho com os fragmentos, como também sobre o tema da Redenção.

Estas concepções sobre o método são, de maneira impressionante, muito próximas. Evidentemente, as peculiaridades e diferenças subsistem. Mas o que as diferencia de modo algum as separa ou opõe. Talvez seja o caso de estar constantemente atento a ambas, para que se possibilite o entendimento cada vez mais aprofundado sobre o modo como podemos apreender os fenômenos concretos. Não obstante, a diferença fundamental que podemos apontar, diante do que até aqui foi exposto, e se trata da alteridade teórica de cada um dos autores, trata-se do seguinte aspecto: se em Benjamin há o esforço de fixar o objeto em seu momento de maior tensão e a partir daí possibilitar um conhecimento imediato, a Revelação; em Lefebvre, percebe-se um

esforço de apreender o movimento do objeto, visando o movimento em movimento, ou seja, o momento em que teoria e prática estão em unidade, tornando possível o impossível – a possibilidade de superação.

3. CRÍTICA DA LINGUAGEM

A teoria da linguagem em Benjamin, a qual os especialistas têm apontado a coerência no conjunto da obra, mesmo considerando sua inflexão marxista (SILIGMANN-SILVA, 1999; MURICY, 1998; GAGNEBIN, 1999), está intimamente relacionada com a teoria da alegoria que é, na verdade, a teoria das línguas “depois da queda” (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 90 e segs.). Entre os temas centrais da filosofia da linguagem de Benjamin encontramos a defesa da “dignidade” da linguagem em oposição ao mero “serviço” – isto é, transporte de um sentido –, para Benjamin: “Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, uma pura e simples comunicabilidade. (*Sprachaufsatz*)” (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 80).

Sob este aspecto o mais essencial coincide com o mais “comunicável”, o mais inexprimível corresponde ao mais “expressável”, expressão da “essência” na própria forma acústica e, sobretudo, na escritura, disso infere-se o “poder mimético” e criador da linguagem e, finalmente, a teoria da alegoria como afirmação da doutrina do mundo como escritura (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 91). Este último aspecto remete ao tema da Revelação em Benjamin, a linguagem atinge o conhecimento total, não existe aí o espaço do indizível; não há representação ou significação, mas, no máximo, expressão. Nesta linguagem tem lugar uma dupla imediaticidade: enunciador-linguagem e linguagem-coisa, que nos leva, na verdade, a uma terceira conexão: enunciador-coisa. Para ele o desdobramento da linguagem possuiu três níveis: a linguagem divina criadora, a linguagem nomeadora do homem (paradisíaco, de Adão) e a linguagem (a língua) decaída, plural, marcada por uma relação externa com as coisas (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 83). A partir do Gênese, Benjamin afirmou que a linguagem que “serviria” a Deus como *medium* da criação foi *transferida* ao homem: *O homem é aquele que conhece a mesma linguagem na qual Deus é criador*. Tal capacidade nomeadora recebida pelo homem é um reflexo do verbo divino, mas possui uma essência limitada diante da infinidade criadora deste verbo. Tal linguagem caracteriza-se por ser uma *tradução*; ela traduz a linguagem das coisas. Uma vez perdida a capacidade de traduzir a linguagem

das coisas na linguagem dos nomes deu-se o nascimento da pluralidade das línguas e o fim da linguagem única, do saber perfeito típico da “linguagem paradisíaca”. Esta perda ocorreu como consequência do conhecimento do bem e do mal:

O saber ligado ao bem e ao mal abandona o nome, ele é um conhecimento externo, a imitação não produtiva do verbo criador. O nome sai de si mesmo neste conhecimento: o pecado é o nascimento do verbo humano, no qual o nome não vive mais intocado, ele deixa a linguagem dos nomes, aquela que conhece, deve-se dizer: deixa a magia própria imanente, para tornar-se expressamente mágico, como que de fora. A palavra deve comunicar algo (fora de si mesma). Este é efetivamente o pecado do espírito lingüístico. (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 85).

Com efeito, surge a “magia do juízo”, o conhecimento do bem e do mal que provêm do juízo. A linguagem decaída é marcada pelo fato de ser um simples meio; é signo e dela nasce a abstração; assim, a linguagem deixa de conter apenas nomes lastrados na concretude do mundo para abarcar os elementos abstratos provenientes da palavra julgadora. Com a “queda” a natureza deixou de poder se comunicar, de sorte que a palavra decaída passou a indicar a própria incompletude desta linguagem – língua – heterônoma, o que revela a “separação” do homem com relação ao “estado pré-babélico”. A pluralidade das línguas nasceu desta incapacidade de uma leitura imediata do mundo (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 86). Foi a partir dessa concepção que Benjamin criticou a “apologia” romântica, e neste aspecto a crítica pode ser direcionada a todas as teorias da linguagem do século XX, do símbolo enquanto manifestação do absoluto, que estaria na base de uma depreciação da forma alegórica. O símbolo vincular-se-ia, para Benjamin, à redenção e ao “agora místico” enquanto, por outro lado, a alegoria – marcada pela *separação* entre o “ser imagético” e o significado – aponta justamente para o “faceis hippocratica” – doentia, efêmera – da história (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 85).

Em síntese, o que estava no escopo da reflexão de Benjamin é uma solução deveras complexa da querela que permeia a história da filosofia e particularmente a filosofia da linguagem, qual seja, aquela entre Crátilo, que defendia a naturalidade dos nomes – a magia dos nomes, sua não comunicabilidade –, e Hermógenes, que defendia a origem arbitrária dos nomes – uma abstração das coisas (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 96).

Esta exposição sucinta permite comparar alguns pontos com a crítica da linguagem produzida por Lefebvre. Evidentemente, não se trata de comparar a partir de uma leitura literal da escrita benjaminiana, que ele mesmo desaconselhava em suas

proposições, mas ter presente o fato de que sua intenção primordial, como está exposto, era tomar a linguagem em unidade, contrariamente a todas as teorias da linguagem que se desenvolveram durante o período de sua produção e que figuraram na sistematização estruturalista (DOSSE, 1993).

A questão da linguagem foi discutida por Lefebvre a partir da relação de duas noções: denotação e significado em que o contexto de modo algum deve ser separado, posto que a função denotativa implica uma função referencial (LEFEVBRE, 1991, p 121). De tal modo, a discussão que é introduzida aí é precisamente a da queda dos referenciais, constituída desde o início do século XX, tal qual a temática inerente à alegoria benjaminiana, de luto e jogo na linguagem. Percebida em diversos níveis, desde a mudança da percepção em virtude das transformações técnicas, até a teoria física da relatividade são convergências desse fenômeno. Neste sentido, até mesmo a cidade no mesmo momento em que se torna referencial, desaparece como certeza sensível, o que torna necessário que seja recuperada de outro modo, através do direito à cidade (LEFEVBRE, 1991c, p 126 & LEFEVBRE, 1991b). Na verdade, o que subsiste como referencial, segundo Lefebvre, é, de um lado, a filosofia, não uma filosofia exclusivamente, mas a Filosofia enquanto mensagem, como elaboração, desenvolvida através dos tempos, de uma imagem do universo e de uma idéia do Homem, no entanto, acessível apenas a mais alta cultura; de outro a cotidianidade, mas basta tomá-la como referencial para que ela se torne insuportável. Não obstante, o que subsiste é o discurso, como fundamento das relações sociais. Sem critério, nem de veracidade nem de autenticidade, nem mesmo de objetividade, o que significa que as relações perdem sua base. Neste sentido, a palavra e o signo, nada mais são que tentativas de substituir a sensação e a emoção vividas. O caráter social da linguagem é, sob este raciocínio, uma transmissão de opiniões e representações, algo próximo do que Benjamin pensava como uma “pura e simples comunicabilidade”. No entanto, aí está subliminarmente uma luta pelo poder, posto que essa prática social da linguagem, em última análise, pode ser sintetizada, em simulação e denúncia através de discursos. Neste sentido o surgimento da linguagem como *metaforização* do vivido caracteriza-se por ser uma operação de alcance redutor e conjuntivo – o que seria uma proposição partidária daquela de Hermógenes que indagamos acima. De sorte que a representação porta sentido. Não obstante, a convergência da crítica à teoria da representação sob este aspecto foi

oportuna, a crítica nietzscheana da linguagem, a marxista das ideologias e a kantiana das representações e do saber (LEFEVBRE, 1991B, p 48).

A crítica nietzscheana da linguagem é levada adiante por Lefebvre, principalmente a partir do ataque de Nietzsche à racionalidade (histórica) baseado nos argumentos contra a “função de verdade”: a ambigüidade das noções de veracidade e veridicidade em que as formulações sobre discurso e linguagem se fundamentam. Para Nietzsche, a subjetividade não é redutível à objetividade, ao passo que a sociedade consiste em um grande jogo de representações realizadas. Portanto, não há uma linguagem da verdade; há, entretanto, uma relação entre valoração e representação, o que lhe permite compreender o que escapa a uma teoria demasiada intelectualista, sobre a representação, a ideologia e a simples abstração. Passa a ser tematizado sob este ponto de vista o que era justamente ocultado na relação representação/representado, a subjetividade, irredutível ao encadeamento abstrato dessa relação. Com efeito, para Lefebvre há uma dialética própria no pensamento de Nietzsche, expressa inclusive na sua forma, que se desdobra na crítica das representações tratadas como efetividades potenciadas de tensão, há serviços que o saber presta à vontade de poder, mas há também ocultamentos de vontades.

A identidade e a alteridade aparecem no discurso como representação. Na práxis esses fenômenos aparecem com tensão dialética. É no e pelo mesmo movimento que se constitui a identidade e a alteridade. Mas a práxis é apreendida mediatamente. O processo real só pode ser apreendido/construído pelo historiador/filósofo através das representações como mediações entre o vivido e o concebido. Contudo, no discurso as representações são feitas de presença e ausência, a mesma imagem oculta e revela. Neste sentido, este lastro concreto da linguagem com as relações sociais o aproxima, *mutatis mutandis*, daquela de Crátilo, portanto, uma postura semelhante à de Benjamin em relação à filosofia da linguagem.

Desse modo, no discurso, as representações são produzidas marcadas pela unilateralidade carregadas ou de positivities ou de negatividades. Cabe ao crítico conceber as representações de outro modo: buscando recuperar a tensão e fazer retornar a dialética, efetiva na práxis e ocultada pelo discurso formal, retornar constantemente ao objeto e à reflexão, buscar o movimento em movimento, a presença na ausência, desse modo, tirar o pensamento e o conhecimento da sua alienação negativa, possibilitando, enquanto formulação crítica sobre a práxis, uma positividade à

alienação inerente à produção de conhecimento. A dialética deve caracterizar a crítica da representação.

Viver é representar (se), porém transgredir as representações. Falar é designar o objeto ausente passar da distância à ausência apaziguada pela representação. Pensar é representar, porém, superar a representação. O conceito de representação implica-explica a linguagem. Nem o suporte (conteúdo e prática) nem a relação (formal) bastam para compreender a representação, sem a palavra e o escrito. Não obstante, a análise das representações não parte da linguagem. Não considera a linguagem nem como relação suporte, nem como fragmentador, nem como totalizador. Ademais, é bem conhecido que as teses acerca da linguagem e do discurso, acerca da palavra e do escrito, se rompem em contradições: a linguagem fragmentada e a linguagem totalizadora – a exaltação da linguagem e seu assassinato – todo discurso como discurso de poder e todo discurso como subversão, etc. As palavras os signos, representam a presença na ausência, presença evocada, ausência lembrada. A representação supõe os aspectos distintos e polarizados da linguagem: denotação, conotação, significação dos elementos articulados e sentido. Os abarca...” (LEFEVBRE, 1991b, p 97).

Diante destas posições há semelhanças importantes que visam fundamentalmente buscar através da linguagem uma compreensão do mundo, portanto, a linguagem como relação social o que implica uma compreensão em diversas dimensões (histórica, política, psíquica, estética) e não um circuito fechado em si mesmo, um sistema, como foi o caso das diversas teorias que se constituíram durante boa parte do século XX.

4. CRÍTICA DIALÉTICA (DO CONCRETO)

A concepção sobre o método e a compreensão da linguagem tal como foram desenvolvidas nos dois autores, pressupõe uma postura crítica em diversos níveis: sobre a história, a filosofia, a linguagem, a modernidade e o momento em que ambos viveram; de tal modo, é prudente delimitar aqui a discussão sobre a noção de crítica de modo bem específico, buscando o nexos das noções até o momento abordadas e a crítica no sentido de compreender as elaborações sobre alegoria e representação que temos discutido ao longo deste ensaio.

A compreensão da linguagem de Benjamin nos permite entender a forma como ele trabalhou a questão da morte do sujeito clássico e a conseqüente desintegração dos objetos que explicam o ressurgimento da forma alegórica num autor como Baudelaire. Benjamin via no capitalismo moderno o cumprimento desta destruição. A inexistência

de um sujeito centrado num mundo onde as leis do mercado regem a vida social torna cativo mesmo aquele que parecia poder-lhes escapar: o poeta. Baudelaire reconhecia que não podia mais ser poeta independente. Este é o tema da perda da auréola que Benjamin teorizou. Para ele a grandeza de Baudelaire consiste em ter tematizado esta transformação em mercadoria de todo objeto, inclusive da poesia, dentro do próprio poema. Neste fato está sua motivação alegórica: obrigado a vender seus poemas como uma mercadoria qualquer, Baudelaire, porém, se recusa a ser somente produtor de mercadorias e reivindica uma dignidade “numa sociedade que não tinha mais nenhuma dignidade de qualquer espécie a conceder”. Esta mistura de sublime e de venalidade acarreta uma desintegração da subjetividade poética que a bufonaria e o dandismo baudelairianos se encarregam de estilizar (GAGNEBIN, 1999, p39-40). Neste sentido, Benjamin afirmou: a assinatura do heroísmo em Baudelaire: viver no coração da irrealdade (da ilusão) (BENJAMIM, 1994, p 165).

[J56, 1] Aquilo que é atingido pela intenção alegórica permanece separado pelos nexos da vida; é, ao mesmo tempo, destruído e conservado. A alegoria se fixa às ruínas. Oferece a imagem da inquietude entorpecida. Ao impulso destrutivo de Baudelaire, não interessa, nenhures, abolir o que lhe cabe (BENJAMIM, 1986, p. 424).

Destruir e conservar, eis o atributo da crítica tal qual Benjamin a desenvolveu. Trata-se de um trabalho sobre as ruínas. A alegoria se caracteriza por ser uma fuga perpétua de um sentido último. Tal linguagem extrai sua riqueza de imagens tanto da tristeza advinda do *luto* provocado pela ausência de um referente último quanto da liberdade lúdica que promove o *jogo* que tal ausência acarreta. *Luto* e *jogo*, a alegoria desvela assim a dialética imanente ao drama barroco *Trauer-spiel* e, igualmente, a que rege nossa modernidade (este aspecto pode ser notado tal qual Lefebvre teoriza sobre a queda dos referenciais e também na forma dialética da presença-ausência na representação). É, portanto, na historicidade e na caducidade das palavras e das imagens da época moderna que a criação alegórica tem suas raízes. A figura-chave da alegoria barroca, segundo Benjamin, é o cadáver; da alegoria em Baudelaire é a lembrança, nele a memória desaparece em favor desta, tal é o esquema da metamorfose da mercadoria em objeto poético (BENJAMIM, 1991a, p. 180). De tal modo, a alegoria cava um tríplice túmulo: o do sujeito clássico (o problema da identidade e do racionalismo); o dos objetos (fragmentação e estranhamento do mundo – alienação); enfim, o do processo mesmo de significação, (relação sujeito objeto) (GAGNEBIN, 1999, p39).

A partir daí se compreende o tema da melancolia em Baudelaire e a forma como Benjamin o retomou. O alegorista melancólico inventa cada vez mais sentidos, acrescenta-os segundo seu bel-prazer – ou segundo a morte. Os objetos adquirem multiplicidade semântica infinita. Num contexto determinado, a alegoria pode, sim, remeter a uma significação precisa entre outras; enquanto signo, ela remete a todas as significações possíveis, portanto a nenhuma. O conhecimento alegórico é tomado pela vertigem: não há mais ponto fixo, nem no objeto nem no sujeito da interpretação alegórica, que garanta a verdade do conhecimento. Como a escrita, a alegoria é, ao mesmo tempo, “convenção” e “expressão”, não “convenção da expressão, mas expressão da convenção.” (GAGNEBIN, 1999, p 46).

Com efeito, a tarefa que se impõe ao crítico, segundo Benjamin, é a atualização. A leitura do passado deve pretender atualizar a escrita do mundo, não apenas da literatura, mas de toda a superfície do mundo. O colecionador/historiador deve selecionar os cacos e ruínas e em cada um deles fazer uma leitura do todo, desse modo, ele desconstrói o tempo contínuo e salva (torna presente), no agora da conhecibilidade, as esperanças e utopias, redimindo-as do esquecimento como conhecimento crítico do presente (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 183 e segs).

Enfim, é importante apontar, que os níveis da alegorese e alegórica constituem a forma crítica benjaminiana. Alegorese designada pela concepção do mundo como texto da filosofia da linguagem benjaminiana, busca da linguagem “perdida” desse texto, a visão do mundo como símbolo, a filosofia como interpretação, o texto (escrita e mundo) como médium de visão soteriológico e o fato de interpretar alegoricamente temas e pessoas; já por alegórica entende-se o meio pelo qual a alegorese mantém o “segredo”, o “véu” da realidade ou da arte, isto em dois sentidos: mantém aberta a leitura e problematiza continuamente a relação significantes e significados (SILIGMANN-SILVA, 1999, p 213).

No caso de Lefebvre, é a Filosofia que reata as reflexões fragmentárias e os conhecimentos parcelares de modo crítico. Posto que é impossível fazer abstração da filosofia como pesquisa sobre o homem (essência e existência), sobre o conhecimento (verdadeiro ou falso), sobre o possível e o impossível. Não há outra referência para se apreciar e pôr em conexão os elementos e fragmentos descobertos. Uma vez que a filosofia, considerada no seu conjunto, na sua totalidade, encerra o projeto de um “ser humano” livre, completo, plenamente realizado, racional e real ao mesmo tempo; numa

palavra: total. Esse projeto, implícito na maiêutica de Sócrates, foi apurado, revisado, contestado, desenvolvido, ornado de adjunções, superfetações e hipérboles, durante quase vinte séculos (LEFEVBRE, 1991c).

Neste sentido, a crítica através da representação pressupõe uma apropriação do discurso filosófico, contudo, não se trata mais de filosofia *stritu sensu*, mas de metafilosofia (LEFEVBRE, 1967). Pois são as dimensões filosófica, histórica e prática que dão complexidade ao pensamento, ao passo que o alcance crítico situa-se nas duas primeiras, logo, não há conhecimento sem teoria e sem crítica do realizado. De sorte que o prático crítico deve ser o escopo do pensamento (LEFEVBRE, 1971, p 12). Com essa concepção a crítica lefebvrea buscou produzir suas análises visando a unidade do pensamento nessas três dimensões. De maneira que a teorização sobre as representações partiu de uma crítica contundente ao marxismo precisamente na análise da ideologia e à forma como ela foi tratada nesta corrente teórica; segundo esta perspectiva, o termo ideologia foi sistematicamente utilizado no lugar de representação. Ora, é preciso trabalhar ambos os termos reconstruindo o termo ideologia a partir da crítica das representações, posto que a eficácia das abstrações e das ideologias provém das representações nelas contidas. Isto porque a sociedade se erigiu em torno de uma representação que substitui o representado: o dinheiro, que nada mais é que representação do trabalho social. Este tipo de substituição é a forma de uma série de representações em diversos níveis da sociedade moderna. Como também no que diz respeito à linguagem, como assinalado anteriormente com relação à palavra e o signo diante do vivido.

Prosseguindo, Lefebvre demonstra como é neste movimento tenso, que a teoria das representações permite mostrar como a consciência e o pensamento, sem omitir o real, se orientam até o possível, não sem riscos, e constrói seu objeto virtual aproximando constantemente o impossível. Sob este aspecto é viável estabelecer a relação entre recordação e representação, elas se diferenciam por uma qualidade da vivência. Enquanto existe recordação o passado se enlaça com o atual e preserva a vivacidade cambiante do presente; mas aí não há presença e sim ausência da presença. Quando o passado morre na representação, esta substitui a recordação; no sujeito, parece-lhe mais forte que a recordação e, sobretudo, mais clara: cercada de saber. Isto coloca a representação entre o vivido e concebido, provavelmente a meio caminho entre o que escapa e o que se apropria. Mediadora obscura e obstinada, que se desloca entre

os extremos, em algumas ocasiões, vínculo, em outra, substituto. A vivência, em toda sua complexidade, inclui o corpo e a subjetividade, porém também a vivência social e coletiva. Ela é cercada de representações e, no entanto, se livra delas, uma vez que é a ela que se representa. A propósito, quanto ao concebido, não só inclui os conceitos teóricos, como também, as ideologias trabalhadas em função de um objetivo estratégico. Entre o vivido e o concebido não há corte, ruptura, não há esquiva. E, no entanto, sua relação é também o lugar de seus conflitos. O movimento dialético entre o vivido e o concebido nunca cessa. O grande momento é o da unidade momentânea e ou da contradição descoberta. Como aqueles momentos em que a Liberdade foi ao mesmo tempo concebida pelos filósofos e vivida pelos revolucionários.

De tal modo, a força das representações envolve uma apreciação da situação da classe que sintetiza a contradição fundamental do capitalismo, e pode-se dizer da própria modernidade, o operariado. Tal apreciação envolve a reflexão sobre as condições dessa classe enquanto sujeito. Ora, o fato é que nenhuma reflexão conseqüente sobre este assunto pode aquiescer com as teorizações mais estreitas e redutoras da teoria da luta de classes da vulgarização do marxismo dos partidos de esquerda a partir da década de 20. Lefebvre argumenta que as representações bloquearam o movimento fundamental que tornaria a classe trabalhadora um sujeito político: o partido erigido como sujeito político (Lênin), portador de uma consciência de classe (Lukács), burocratizado e como centro de gravidade de um Estado como instância suprema de uma revolução política e econômica (Stalin), em detrimento de uma concepção de revolução social, ou seja, total. Nessa problemática as representações do Poder na instância do Estado como mito do Poder e, ao fim e ao cabo, poder mítico, posto que a relação trágica se instaurou no cerne da representação do Poder: a representação cósmica que o Poder faz de si mesmo, corresponde a uma representação humana, demasiado humana, que só tem um sentido: a liberdade pela morte, a conspiração, a traição. Eis aí a significação e o sentido da tragédia política, sob o domínio do stalinismo. A descrição que Lefebvre remete como elucidativa desse drama do século XX é a tragédia shakespeareana de César: a obra poética em que a representação condensa o cotidiano do poder como tragédia.

Não obstante, o poder das representações predomina sobre as representações do poder. Além do mais, as representações se organizam e se sistematizam em doutrinas políticas: em ideologias (stalinismo, nazismo, liberalismo). De maneira que este “mundo

das representações” deve ser compreendido e tomado criticamente tendo em vista que o poder político e o Estado moderno são invocados e suscitados por esse grande vazio advindo da queda dos referenciais. No entanto, este vazio, este “nada”, não é um nada e sim uma possibilidade: uma ausência que possibilita a presença fictícia-real do Estado, com todas as representações. Entre o mundo das representações e a modernidade tem-se a oposição entre o homogêneo (Estado) e o fragmentado (vivido, evocações e invocações – mito). Nesta homogeneidade do Estado há a dissimulação: coerência formal do discurso (simbólico) que dissimula a incoerência do pensamento de modo que a redundância (tautologia) desvia o conhecer. Assim, se compõem pequenos mundos, ao mesmo tempo, interiores (aos sujeitos) e exteriores (aos objetivos por serem sociais e por incluírem relações com os objetos). Esses mundos figuram no grande mundo das representações, nele competem como do sonho, da recordação, da mentira e do saber. A identidade em meio esse mundo das representações entre abstrata (repetição, redundância) e concreta (vivência em contradições) se desenvolve em meio ao drama da permanência formal e a validação prática. Tal dialética da identidade no mundo das representações, implica a reflexão sobre o fato de que os valores que estão vinculados às representações às consolidam. Tornam-se éticas ou estéticas; guiam a ação, suscitam conflitos durante os quais aumentam de intensidade e de evidência ou desaparecem.

Assim, o “lugar” crítico filosófico, tanto em Benjamin quanto em Lefebvre, está marcado por uma concepção que visa apreender (explicar e criticar) o conjunto dos fenômenos da época moderna; a similitude deste “lugar” é que se tentou indicar até aqui. A formação dos autores, um mais habituado a uma terminologia kantiana e outro a uma linguagem hegeliana, não impede que sejam apontadas as semelhanças. Por temerário que pareça, a representação, tal qual Lefebvre a define, pode ser vista, em determinadas circunstâncias, como a mônada da alegoria benjaminiana; ou mesmo as relações parte e todo, imanência e transcendência, em ambos possuem uma crítica contundente às formulações unilaterais típicas das ideologias, ou, dito de outro modo, às fachadas harmoniosas das falsas totalidades que o poder constrói.

5. FORMA DA ALEGORIA

Em seu primeiro significado, alegoria indicava um modo de interpretar as Sagradas Escrituras e de descobrir verdades de natureza religiosa ou moral, para além das coisas, fatos e personagens de que se tratava (ABBAGNANO, 1963). Ainda nesta perspectiva, a interpretação alegórica nasce da distância histórica que separa os leitores do texto literal. Desse modo o sentido literal não é o sentido verdadeiro. Deve-se apreender uma outra leitura que busque sob as palavras do discurso seu verdadeiro pensamento, uma prática que os estóicos chamam de *hyponoia* (subpensamento) e à qual Filo de Alexandria dará seu nome definitivo de alegoria (de *allo*, outro e *agorien*, dizer) (GAGNEBIN, 1999, p 32). Desde já é importante ter presente que alegoria e símbolo constituem formulações filosóficas conflitantes, até mesmo opostas. Enquanto o símbolo, como seu nome indica, tende à unidade do ser e da palavra, a alegoria insiste na sua não-identidade essencial, porque a linguagem sempre diz outra coisa (*allo-agorein*) que aquilo que visava. Este sentido da alegoria é, de modo muito especial, analisado por Benjamin: “[J55,17] A afinidade que Baudelaire sentia no confronto com a latinidade tardia é provavelmente ligada a sua paixão pela alegoria que teve na Alta Idade Média o seu primeiro florescimento” (BENJAMIN, 1986, 422) situado nesta tradição, as imagens dialéticas constituíam o fundo da vida moderna, de sorte que a alegoria foi de fato uma armadura deste poeta que estava empenhado em expressar sua não conformidade com os mitos do moderno, ao contrário disso, estava constantemente empenhado em estabelecer a antiguidade. Este aspecto é justamente o seu traço heroico (BENJAMIN, 1994a).

A noção de alegoria em Benjamin está ligada a uma estética do fragmento, que se baseia numa herança do conceito de crítica dos teóricos românticos da linguagem, curiosamente não caracterizada na sua tese de doutorado *O conceito de Crítica da Arte no Romantismo Alemão*, mas desenvolvida a partir do *Trauerspielbuch*, em *Contramão* (1925-1928) e na *Obra das Passagens* (1927-1940) (BOLLE, 1994, p. 158).

No fragmento [J55a, 3] do “arquivo Baudelaire”, do Trabalho das Passagens, encontra-se a seguinte definição de alegoria: “A alegoria de Baudelaire porta o signo da violência que era necessária para dismantelar a fachada harmoniosa do mundo que o circundava” (BENJAMIM, 1986, p. 423).

Este pequeno fragmento porta várias conexões da obra de Benjamin: a primeira pode ser compreendida segundo a assertiva que parece consensual entre os especialistas, através de Baudelaire, Benjamin não cessa de falar de si próprio, aquele se

torna o *alter-ego* deste (MURICY, 1998, p. 194 e BOLLE 1994, p. 74); a segunda diz respeito à noção de afinidades eletivas que o autor teoriza para delimitar a amplitude de suas análises, a relação presente e passado, assim, Benjamin escolhe um poeta exemplar da época, estabelecendo com ele uma afinidade eletiva; uma terceira observação, corolário destas, é que se remete aí à teorização da literatura como médium-de-reflexão, formulada com base numa elaboração inovadora em torno da linguagem, tópico tratado logo adiante; outras inferências teóricas que podem ser assinaladas dizem respeito às fundamentais noções de *Ursprung*, salto à origem e por fim *Kritik*, crítica, que se encontram implicitamente contidas no fragmento acima. Além desses aspectos, subjaz a postura alegórica (crítica) intensa de Benjamin em relação às condições de sua reflexão no período entre guerras diante do fascismo, do stalinismo e do capitalismo, os quais, cada um a sua maneira, buscaram legitimidade através da tessitura de uma vida política falsamente harmoniosa. (BOLLE 1994, p.141-267)

A verdade da interpretação alegórica consiste neste movimento de fragmentação e de desestruturação da enganosa totalidade histórica: a esperança de uma totalidade verdadeira – tal como sugere a fulgurância do símbolo – só pode, pois ser expressa nas metáforas da mística (ou da teologia), isto é, numa linguagem duplamente prevenida contra a assimilação a um discurso de pretensão descritiva ou até científica.

[79, 1] Em Baudelaire vem a luz, permanecendo firme a marca nova e original que a alegoria tem em sua poesia, o estrato medieval sobre o qual apoia-se aquele do barroco, que consiste naquele que Bezold define “sobrevivência dos deuses antigos no humanismo medieval”. A alegoria é a forma corrente desta sobrevivência (BENJAMIN, 1986, 478)

A interpretação alegórica pode ser vista como uma forma de saber humano, sob muitos aspectos, privilegiada, uma vez que deixa transparecer a ligação entre significado e historicidade como também entre temporalidade e morte; tal ligação configura um saber singularmente positivo do homem.

A interpretação alegórica é uma constante produção de sentido marcada pelo pressuposto que não há um sentido último, como afirmou Jeane-Marie Gagnebin “expõe as ruínas de um edifício do qual não sabemos se existiu, um dia, inteiro; o esboço apagado e mutável desse palácio frágil orienta o trabalho crítico”. A história, desse ponto de vista, não é uma decadência contínua, como sugere em alguns momentos a ótica da melancolia. Na verdade, a reflexão alegórica não está limitada a evocar a perda, mas também outro sentido, uma vez que se caracteriza por rechaçar a transcendência falsa e

meditar sobre as ruínas, ou seja, sobre o que há de concreto e que possibilita vislumbrar alguma positividade. Tal positividade, se alcançada, não constitui-se pelo objeto em si mesmo, afinal, este está definitivamente perdido para nós, mas trata-se de um sentido positivo através da evocação desse objeto que a alegoria torna presente na linguagem (GAGNEBIN, 1999, p 46). A fantasia, a memória e o pensamento são concatenados, as correspondências aludidas para, nesse processo, nessa prática, o saber crítico ser efetivado como unidade através do fundamento da alegoria. “[J66, 3] Se é a fantasia que oferece à memória as correspondências, então é o pensamento que lhe dedica as alegorias. A memória conduz umas às outras” (Benjamin, 1986, 448; cf. Parque Central 17).

Quanto a isto a relação que a alegoria permite estabelecer, como o fragmento abaixo permite inferir, está justamente no aspecto de que tanto em relação ao moderno quanto ao antigo, enfim às ruínas, emerge a configuração alegórica – uma vez que no moderno instaura-se efemeridade como característica decisiva do novo, da novidade, portanto, se constitui já como ruína; de tal modo a alegoria só pode situar-se em relação ao próprio tempo em que tal ruína se constituiu.

[J6a, 2 {der Heros}] A figura do “moderno” e aquela da “alegoria” vão referir-se uma à outra. Infeliz daquele que estuda, no antigo outra coisa que a arte pura, a lógica, o método geral! Para aí muito se concentrar... abdica... os privilégios fornecidos pelas circunstâncias; pois quase toda nossa originalidade vem da rubrica que o tempo imprime às nossas sensações”. (Le peintre de la vie moderne). O privilégio de que fala Baudelaire entra, porém, em vigor, mediante, ainda no confronto com a antiguidade: a marca do tempo que aí se imprime, faz dela emergir a configuração alegórica (BENJAMIN, 1986, 311).

Nesse sentido, a atualização, a revivência do fragmento é salvo, e no mesmo momento em que foi salvo este recebe a marca do tempo em que tal ruína foi revitalizada. Neste novo sentido, esta nova configuração só tem sentido no momento em que a ruína é conhecida (re-apresentada) no presente (agora da conhecibilidade). Neste momento preciso ela não é mais ruína mas parte de uma constelação. No entanto, a ligação entre alegoria e tempo é em geral experienciada como sofrimento, pois temporalidade significaria a dolorosa resignação ao transitório e ao fugidio, “[J65a, 2] Em Baudelaire subsiste uma tensão latente entre a natureza destrutiva e idílica, sanguinolenta e pacificadora da morte” (BENJAMIN, 1986, 447). Benjamin insistia na verdade desse trabalho de *luto* (GAGNEBIN, 1999,42).

Assim, a alegoria, de modo intensivo remete a um constante retorno, uma reatualização intermitente do passado. A imagem dialética surge aí como um vínculo desse incansável retorno à origem (*Ursprung*), uma retomada dos fragmentos do passado que trazem a tensão sob a qual o presente estabelece alegoricamente uma afinidade eletiva. A alegoria obriga o crítico a um interminável trabalho de atualização desses fragmentos para que a constelação possa ter sentido no presente, tal trabalho só pode ter fim com a redenção desse passado. Ora, redimir o passado significa um conhecimento pleno do presente, o alucinante movimento que está implícito nesse trabalho de luto e de salvação diante do eterno e do efêmero, como pressuposto de um conhecimento do homem presente em sua dimensão histórica, filosófica e prática, pode ser compreendido como aquela velha tese, que Lefebvre insistiu continuamente em retomar de Karl Marx: a unidade da teoria e da prática como princípio da crítica que possibilitaria retirar (salvar) o homem de sua alienação.

Tais noções podem ser aproximadas de algumas formulações de Lefebvre. A noção de representação envolve diversos aspectos de sua obra. Situa uma compreensão entre linguagem e práxis, portanto uma relação crítica, o que lhe permite uma teorização em diversos níveis entre o vivido e o concebido que possui uma correspondência entre a *experiência* em Benjamin; a concepção de que o método deve ser regressivo-progressivo guarda uma compatibilidade com a noção de *Ursprung*; a noção lefebvriana de crítica também envolve uma apreciação tanto da apreensão da linguagem em termos dialéticos quanto da noção de obra, e neste ponto não se trata somente da obra de arte (embora a literatura e a experiência de determinados autores seja constantemente referida na obra de Lefebvre), mas de toda as obras do homem, desde a poesia até a cidade, desde a vida urbana até o aparato tecnológico. Esta concepção guarda uma similaridade com a experiência conceitual do último Benjamin na monumental obra *Paris, Capital do século XIX*.

6. FORMA DA REPRESENTAÇÃO

Houve, segundo Lefebvre, inúmeras tentativas filosóficas de por fim às representações (Kant, Hegel, Marx, Shopenhauer, Bergson), no entanto, partindo de uma reflexão sobre o cotidiano, percebe-se que pululam representações enquanto o

pensamento teórico as quer arbitrariamente abolir. A questão é se a força das representações não provém do fato de que são ficções reais, pois anunciam um porvir que parecem ao mesmo tempo realizar. Para ele,

inevitáveis e quiçá necessárias, as representações não são verdadeiras por vocação, por essência. Nem falsas. É uma operação ulterior, uma atividade reflexiva, a que lhes confere verdade e/ou falsidade, relacionando-as com as condições de existência de quem as produz. As representações são falsas no que apontam e dizem, mas verdadeiras com respeito ao que as sustenta (LEFEBVRE, 1980a, p 27).

Elas distinguem-se das recordações, dos símbolos, dos mitos, dos relatos lendários, do imaginário, das ilusões, dos erros e das ideologias. Relacionam-se com todos estes produtos do homem, mas não se reduzem a nenhum deles. Guardam uma dimensão da realidade, na medida em que nelas se entrevê uma presença na ausência, uma possibilidade, no sentido de que as representações interagem com a noção de obra: a obra atravessa, utiliza e supera a representação; esta esclarece a obra porque é necessária e não suficiente, remete à prática, à produção, à criação. Lefebvre distingue produto e obra: a obra é única, original; o produto é repetitivo está compreendido na lógica da produção. Mas a obra é reproduzível (imitação, cópia, significação e sentido – mimesis), reúne a presença na ausência, vai, portanto, além das representações; o produto permanece em meio às representações.

As representações são mediações por excelência, daí a necessidade de se aquiescer com uma teoria do desconhecimento, isto porque quaisquer teorizações a respeito delas devem ser perspectivas heurísticas, ou seja, refletir sobre as representações é propor problemas do concreto. Mas para tanto há que se ter presente que cada conceito não é uma teorização fixa, antes o contrário: cada conceito se descobre durante uma investigação que, desde o princípio, implica um pressentimento positivo assim como uma crítica negativa do que tomava o lugar do conceito (símbolos, imagens, etc.). Enquanto está formado e formulado, cada conceito está explícito; durante esse desenvolvimento, entra em uma concatenação teórica; ao mesmo tempo se descobrem seus limites e o pensamento crítico os assinala. Suscita novos conceitos amiúde opostos (que o limitam) e antagônicos (que o destroem).

Nesta perspectiva, segundo Lefebvre, a teoria do conhecimento não basta, por isso é necessário que se acrescente uma teoria do desconhecimento: é preciso que se

produza um conhecimento crítico dos meios de comunicação de massa, é preciso acrescentar, sobretudo, a análise do político. Partindo da filosofia, saindo dela sem perdê-la de vista e do pensamento.

As representações circundam o vivido, em torno de inflexibilidades: as instituições, os símbolos e arquétipos. Interpretam a vivência e a prática. Intervêm nelas sem, contudo, conhecê-las ou dominá-las. Tornam-se parte delas, só a reflexão crítica as distingue. Consegue percebê-las, não como uma abstração, reflexo ou imaginário, e sim como uma mediação entre o vivido e o concebido, o falso e o verdadeiro, o conhecido e o desconhecido, o cognoscível e o incognoscível. Assim, o que se coloca é conceber o representativo como fato social, psíquico, político e, a partir disso, implementar uma crítica geral. Não obstante, a teoria não visa abolir a representação, mas resistir às que fascinam e, porventura, escolher as que permitam explorar o possível contra as que o bloqueiam, que o fixam ao se fixarem.

7. PERSPECTIVA

O que se pode vislumbrar senão uma perspectiva? As posições que observamos não se opõem, mas de certo modo se solidarizam na medida que são expressões de intelectuais que se opuseram a todo tipo de cerceamento que o pensamento costumeiramente encontra diante de si: o dogmatismo, o academicismo, a divisão parcelar do conhecimento. Caberia também uma apreciação da biografia intelectual de ambos que elucidaria ainda mais determinados pontos. Não obstante, é possível buscar uma aproximação mais estreita, há possibilidades de avançar na análise e a pertinência dessa aproximação abre uma perspectiva de aprofundamento para constituir ferramentas conceituais para compreender o tempo presente. Como operar esta aproximação de modo efetivo nos procedimentos de análise é uma questão que permanecerá em aberto dependendo, outrossim, de um estudo de maior envergadura sobre a complexidade que cada uma dessas obras contém. É algo que só o tempo e o trabalho vão permitir efetivar. No entanto, é possível tirar como resultado já efetivo da presente reflexão, é que de nada vale se conformar com a sedimentação em uma posição teórica, como também nada se ganha com um ecletismo descompromissado, mas se trata de enriquecer os pontos de vista teóricos de modo aprofundado e mantendo

obstinadamente uma postura heurística em relação aos problemas presentes como modo de fugir das posturas viciadas que a prática acadêmica insiste, não sem interesses bem determinados, em fazer receituário. Em suma, as posturas e a aventura intelectual de Walter Benjamin e Henri Lefebvre são um legado perturbador contra a apatia e o niilismo intelectual, por isso precisam ser referidas por todo pensamento que se pretende crítico diante da vida no capitalismo avançado. Para tanto, o pressuposto simples é tê-los presentes na vivência intelectual de nosso tempo.

Recebido em: 31/05/2012

Aceito em: 06/07/2012

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola; *Dicionário de Filosofia*, Fondo de Cultura Econômica, México-Buenos Aires, 1963.

BENJAMIN, Walter; *Parigi, Capitale Del XIX secolo*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1986.

_____ ; *Origem do Drama Barroco Alemão*, S. P., Brasiliense, 1984.

_____ ; *Magia e Arte, Técnica e Política*, Obras Escolhidas, vol. I, S. P., Brasiliense, 1994.

_____ ; *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, Obras Escolhidas, vol. III, S. P., Brasiliense 1994a.

BOLLE, Willi; *Fisiognomia da Metrôpole – Representação da história em Walter Benjamin*, Edusp, S. P., 1994.

DOSSE, François; *História do Estruturalismo – O Campo do Signo, 1945/1966 Vol. I*, Editora Ensaio, 1993.

GAGNEBIN, Jeanne Marie; *História e Narração em Walter Benjamin*; Ed. Perspectiva, S. P., 1999.

HELLER, Agnes; *O Cotidiano e a História*, São Paulo, 1992.

LEFEVBRE, Henri; *La presencia y la ausencia; - contribución a la teoria de las representaciones*; Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1980a.

_____ ; *Lógica Formal e Lógica Dialética*, R. J., Civilização Brasileira, 1991a.

_____ ; *Metafilosofia - Prolegômenos*, editora Civilização Brasileira, R. J., 1967.

_____ ; *O Direito à Cidade*, São Paulo, Editora Moraes, 1991b.

_____ ; *O Fim da História*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1971.

_____ ; *Perspectivas da sociologia rural*, in *Introdução Crítica à Sociologia Rural*. Martins, J. de Souza (org.), Hucitec, S. P. 1980.

_____ ; *Vida Cotidiana no Mundo Moderno*, S. P., Ed. Ática, 1991c.

MARTINS, J. S. (org); *O Retorno à Dialética*, S. P., Hucitec, 1996.

MURICY, Kátia; *Alegorias da Dialética – Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*; Relume-Dumará; R. J., 1998.

SARTRE, Jean-Paul; *Questão de Método*, in: *Os pensadores*, SP, Nova Cultural, 1987.

SILIGMANN-SILVA, Márcio; *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin, romantismo e crítica literária*, Iluminuras, S. P., 1999.