

A FILOSOFIA DO PROGRESSO E O DEVIR DA HISTÓRIA: ANTECEDENTES MÍTICOS EM *O NARRADOR*, DE WALTER BENJAMIN

THE PHILOSOPHY OF PROGRESS AND THE BECOMING OF HISTORY: MYTHICAL ANTECEDENTS IN WALTER BENJAMIN'S *THE STORYTELLER*

João Batista PEREIRA*

Resumo: Este artigo visa a refletir sobre a influência do mito na elaboração do ensaio “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, de Walter Benjamin, no qual o declínio dos relatos orais é atribuído ao advento da modernidade. Conjecturamos que essa afirmação tem antecedentes míticos, relacionados a dois pressupostos: aos princípios materialistas, conforme foi indicado por Michael Löwy (2020), e à *Lebensphilosophie*, condicionada ao que foi preconizado por Ludwig Klages (1929). Em grande medida, essas duas perspectivas foram motivadas pela idealização do passado de sociedades pré-industriais, recurso que se revelou como um caminho para Benjamin questionar a filosofia do progresso, que instava à dissolução da vida comunitária e à decadência das relações sociais. Sugerimos que a reverência ao passado foi ao encontro do mito, notadamente, nos períodos em que Benjamin esteve autoexilado em Ibiza, nos anos 1930, como indicado em pesquisas realizadas por Vicente Valero (2017). Em nossas conclusões pudemos identificar que, na insólita ilha espanhola, as casas primordiais, os rudimentares meios de produção e os modelos de vida dos seus habitantes endossaram uma utopia profana na leitura benjaminiana, que cultivou a expectativa de irromper um devir que interviesse na história, afiançado na esperança da ação humana transformar a realidade.

Palavras-chave: Walter Benjamin; *Lebensphilosophie*; mito; O narrador.

Abstract: This article aims to reflect on the influence of myth in the composition of the essay “The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov”, by Walter Benjamin, in which the decline of oral storytelling is attributed to the advent of modernity. We conjecture that this assertion has mythical antecedents, related to two assumptions: the materialist principles, as indicated by Michael Löwy (2020), and the *Lebensphilosophie*, conditioned to what was preached by Ludwig Klages (1929). To a large extent, these two perspectives were motivated by the idealization of the past of pre-industrial societies, a resource that proved to be a way for Benjamin to question the philosophy of progress, which urged the dissolution of community life and the decay of social relations. We suggest that the reverence for the past met the myth, notably, in the periods when Benjamin was self-exiled in Ibiza in the 1930s, as indicated in research conducted by Vicente Valero (2017). In our conclusions, we were able to identify that, on the unusual Spanish island, the primordial houses, the rudimentary means of production, and the lifestyles of its inhabitants endorsed a secular utopia in the Benjaminian reading, which cultivated the expectation of an impending event that would intervene in history, assured in the hope of human action transforming reality.

Keywords: Walter Benjamin; *Lebensphilosophie*; Myth; The storyteller.

* Professor Adjunto do Departamento de Letras da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e doutor em Teoria da Literatura pela UFPE. E-mail: jmelenudo@hotmail.com. Orcid id: <https://orcid.org/0000-0002-0425-9736>.

I

Os textos têm sempre uma história. Com frequência, os posicionamentos neles vertidos não são atos solitários dos autores, mas expressam épocas vividas coletivamente em sociedade. Em algumas circunstâncias, o contexto em que eles são elaborados é tão relevante quanto o que contam. Intimamente relacionados, paralelamente são desenhados dois enredos, mas em moldes diferentes: enquanto os elementos contextuais permanecem de forma velada, escondidos sob o peso do trabalho finalizado, os fatos narrados remetem aos labirintos percorridos por uma consciência imesa em contradições, circunstância em que a subjetividade intervém na consolidação da fatura textual. A simbiose entre texto e contexto, quando aquele, assediado pela dialética, antevê sua interpretação em constante mudança, implica na identificação de hiatos a serem preenchidos pelas epistemologias que ensinaram sua elaboração. Arriscamo-nos a dizer que a crítica ao texto deve obedecer sempre a um duplo movimento: o retrospectivo, para ponderar sobre como o passado influenciou para a consolidação de suas ideias; e o prospectivo, para vislumbrar como o seu teor alcança o futuro, respondendo às razões que motivaram sua produção. Sob essas asserções, ele ganha atualidade se as suas teses continuarem a reverberar no presente, em diálogo com o tempo em que o homem se encontra inserido.

A resultante de ler e de reler um texto também alcança outros prismas. Nesse sentido, a distinção ontológica que separa homem e natureza se projeta como um marco para afirmar como o mito permeou a gênese da elaboração de *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, de Walter Benjamin. Ao reconhecer que os fatos sociais não são isentos de fatores políticos, econômicos, culturais e ideológicos, defendemos a hipótese de que o mito também provisionou o arcabouço crítico-teórico que fundou as reflexões do autor sobre o fim da narração, assediadas pelo materialismo histórico e pela *Lebensphilosophie*. Assim, analisar a gênese do ensaio benjaminiano sob essas óticas é relevante uma vez que suas proposições atestam como premissas míticas instauraram “a tensão paradoxal entre o reconhecimento lúcido do fim das formas seculares de transmissão e de comunicação, do fim da narração em particular, e a afirmação da necessidade política e ética da rememoração” (Gagnebin, 2013, p. 15), paralelo que ultrapassa a estética e a sociologia e alcança a história.

Ponderamos que o entendimento de como essas transformações repercutem no

ensaio de Benjamin exige situá-las na modernidade. Desta forma, compreende-se a influência do mito em seu pensamento, contraposto à época clássica, quando a inscrição na totalidade, na ordem da produção, das trocas da cultura e da linguagem, conferia às coisas atributos universais, e as palavras eram adequadas para definir e nominar o mundo. Estávamos, então, sob o signo da representação, que permitia, ao identificar uma coisa na outra, a homogeneização e o cálculo do todo. Em outra direção foi a modernidade, idealizando um progresso incessante, cujos efeitos levaram à incomunicabilidade entre os homens, explodindo esse sistema coeso e articulando um estado de dissolução na vida e nas relações sociais (Peixoto, 1982, p. 10). O capitalismo traduziu esse tempo regido por coisas que não eram assimiladas como comuns, logo equiparáveis, mas que apareciam em sua diferença. Desse modo, a instabilidade do mundo moderno expôs a fragmentação dos objetos que fundam a realidade, dando ao indivíduo poucas possibilidades de se situar em um universo em constante dispersão.

Essa desorientação do sujeito moderno foi tema da filosofia alemã no século XIX. Haja vista que o transcendentalismo de Kant, “um sistema monológico, supondo que o indivíduo poderia gerar um sistema moral integral, universalizável, de sua própria reflexão racionalizada” (Jeffries, 2018, p. 375), tinha limites para atender às aspirações humanas nesse novo tempo, lembramos neste artigo como Cassirer, Heidegger e Wittgenstein especulavam sobre essa condição. Cassirer fundou uma filosofia antropológico-cultural, baseada nas formas simbólicas que assediam o sujeito, mostrando os modos de objetivação dessas simbologias na arte, na religião, na história, na ciência, na linguagem e no mito. Heidegger citou o valor da linguagem em suas reflexões, mas nela não enxergava uma base real para o ser metafísico em um sistema de símbolos dividido coletivamente; para ele, a cultura e o uso universal dos símbolos distraem o homem da angústia, da finitude e da autenticidade, únicos caminhos para se conhecer na realidade. Por fim, ao apontar os limites da linguagem para expor as convergências entre os fatos e a sua representação, entre coisas e palavras, e a urgência dessas interseções espelharem uma verdade, Wittgenstein assegura que nenhum argumento, teoria do símbolo ou do significado alcança o âmago que cria a existência.

Ao resgatar os interesses filosóficos de Benjamin, no início dos anos 1910, é patente sua proximidade com as ideias de Cassirer, que concebia o homem como um *animal symbolicum*; de Heidegger, que confrontava a angústia através da autenticidade; e de

Wittgenstein, que cindia os limites entre a linguagem capaz de expressar a verdade e a que apenas parece fazer sentido. Os textos benjaminianos tangenciavam essas especulações em escritos que priorizavam as franjas da realidade, a exemplo da validação do sistema kantiano em uma nova era da técnica, a essência metafísica da língua, a crise da filosofia nas universidades, o conflito entre a consciência moderna e a sensação de tempo, o caráter fetichista da vida, além da utópica busca de redenção para uma época de decadência social. Temas que dialogavam com Cassirer, Heidegger e Wittgenstein por também proporem vias para repensar o estatuto do ser e o lugar ocupado pelo homem na modernidade.

Também importante foi a contribuição benjaminiana às discussões correntes no início do século XX no campo formal, ao instituir um modelo de crítica em que a linguagem é meio e fim para desvelar as contradições existentes na arte e na cultura modernas. A heterodoxia desse método sombria *O narrador*, em que fenômenos históricos, estéticos e sociais “só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma constelação” (Gagnebin, 1999, p. 11), como estrelas no céu, que só recebem um nome quando um traçado comum as reúne e lhes dão um novo sentido. Não por acaso, a matéria que mobiliza o texto, o declínio da arte de narrar na modernidade, envolve campos que ampliam a tendência de Benjamin para justapor temas e enlaça filosofia, arte e literatura. Do contato entre essas esferas do conhecimento, extrai-se o que entendemos subjazer como força motriz do ensaio: a nostalgia do passado, traduzida na reverência ao *ethos* das sociedades pré-industriais. Para o autor, a supressão do tempo em que os contadores de histórias eram onipresentes decorreu das mudanças operadas na vida moderna, que respondiam pela ascensão do romance e a emergência dos meios de comunicação, pela oposição entre vivência e experiência, pelo fim da memória, da tradição e da oralidade.

Não é sem razão, portanto, que essa distinção das sociedades arcaicas pode ser lida como um resgate do passado, na aparência impossível de ser reabilitado, opondo-se à modernidade que, movida pela mercantilização do espírito, leva o homem às vivências solitárias. Esse culto ao passado, que ressalta a melancolia no pensamento de Benjamin, surge em outros momentos de sua obra, como ilustra a alegoria barroca, contraposta ao ideal de eternidade e estatismo do símbolo, e a aura saturnina, sentimento comum aos que cultivavam o desencantamento do mundo na Alemanha. Gagnebin, porém, relativiza a afirmação de que o texto sobre o fim da narração tenha apenas um olhar voltado para o

passado, que ele signifique um lamento de utópicas comunidades que perderam seus modelos de vida. Para ela, a impossibilidade de narrar, atestada pelo crítico, guarda um sentido ético ao prescrever a urgência de repercutir essa perda no âmbito da modernidade. Ela diz que o paradoxal ato de preservar a “irredutibilidade do passado, que saberia deixá-lo inacabado, assim como, igualmente, saberia respeitar a imprevisibilidade do presente” (Gagnebin, 2013, p. 63), foi sanado pelo autor com o conceito de origem (*Ursprung*), para rever o passado pela rememoração (*Eingedenken*).

Esses conceitos são vitais para entender como Benjamin revisita o passado por meio do que ficou silenciado no tempo, vestígios de anseios dos vencidos ainda à espera de salvação. A pedra angular dessa discussão é referenciada no Prefácio, do livro *Origem do drama barroco alemão*, onde o autor exige desvincular a ideia de gênese, presa à linearidade cronológica, do que é auferido na origem, vista em função da intensidade com que interage com o passado. Por responder à percepção de temporalidade alheia a nexos causais, a origem se propõe a analisar o mundo para revelar outras versões da história, premissa que ampliou o escopo da historiografia positivista em relação a este passado: sendo improvável ao homem reencontrá-lo como um ponto fixo ou como um instante congelado no tempo, a dialética presente neste conceito induz à contemplação dos acontecimentos do passado em permanente incompletude. Dado que o inacabamento é intrínseco à origem benjaminiana, ela protagoniza uma releitura da história por fazer “uma retomada do passado no curso do tempo, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro” (Gagnebin, 2013, p. 14).

A potência da epistemologia que suprime o passado da sucessão cronológica e opera cortes no discurso historiográfico se alia à rememoração, um recurso que supera as falhas do historicismo, possibilitando o encontro entre o sujeito e o objeto da história:

A rememoração não é um procedimento conservador no sentido de uma preservação do passado, uma vez que não existe um 'passado em si', mas apenas um passado visto com os olhos do presente. Relacionando o presente com o passado via 'verticalização' e reativando periodicamente este passado 'velho' através do enfoque sempre renovado de cada presente, a rememoração não só contribui para uma revisão permanente do passado, mas também para um controle consciente sobre o presente (Otte, 1996, p. 214).

A ideia de temporalidade que perscruta o passado na origem e na rememoração de

Benjamin não é apenas um engenhoso instrumental analítico. Coadunando-se a princípios humanistas, ela também edifica um ideário intelectual em que a ética fica evidenciada no intuito de romper o silêncio que embaça ações emancipatórias do homem. Nesse sentido, a História deve ser uma “tarefa nunca concluída, que toda geração precisa assumir, de libertar o futuro do passado, isto é, de retomar as possibilidades malogradas no passado, daquilo que poderia ter ganho vida” (Muricy, 1998, p. 16). Haja vista que a história é uma tarefa inconclusa e em franco devir, decerto o compromisso de libertar o futuro, apelo e promessa gestados no passado, foi um aceno de Benjamin para redimir uma época cuja existência é projetada mais no campo das utopias do que no da factualidade. É, pois, no contexto de crise do historicismo positivista que deve ser acolhido o seu idealismo sobre o passado, critério definidor dos limites da origem para materializar um tempo perdido.

Essas reflexões suscitam uma síntese: os efeitos da modernidade e do capitalismo instaram Benjamin a iluminar o passado para reavivar o que foi obliterado pela força do progresso, legando à origem e à rememoração a função de redimir as ações desse tempo redivivo. Esse nostálgico movimento valorizava o *ethos* de comunidades onde o autor projeta a imagem espiritual dos contadores de histórias, questão de fundo na análise de *O narrador*, da qual sucede a hipótese defendida neste ensaio: que o retorno ao passado empreendido pelo crítico, para restaurar acontecimentos esquecidos pela história, foi influenciado por cosmogonias que perenizam faces ancestrais da existência. Haja vista que, em seu estado originário ou como arquétipo, as expressões míticas atuam como substratos estruturais da realidade, ponderamos que os fundamentos materialistas e da *Lebensphilosophie* levaram Benjamin a idealizar um tempo que, em seus princípios, era oposto à modernidade. Nessa colisão de mundos, a perda da experiência foi identificada como o traço mais significativo de época moderna, marcada pela permanente emergência de crises. Foram os efeitos dessa instável realidade que delegaram ao presente recolher as ruínas do passado para ressignificá-las e moldar um novo rosto para o futuro.

II

A presença do mito no pensamento benjaminiano tem suas raízes no advento da própria modernidade. É prática recorrente do homem engendrar respostas para momentos de crise reagindo ao novo que se opõe aos hábitos perpetuados ao longo da existência. Ao se defrontar com o desconhecido, ele cultiva um tempo, real ou imaginado, perdido no

passado, conjuntura propícia à mitificação de épocas imemoriais. Esse posicionamento, anacrônico na aparência, não é necessariamente conservador, mas tão radical quanto o anima revolucionário, por uma condição que os unifica: ambos estão presos à imaginação histórica. A razão para o reacionário temer novas ideias alude à forma como ele idealiza o mundo: um estado ordenado onde todos vivem em harmonia. A aparição do infamiliar questiona essa unidade edênica, e apenas aqueles que guardam a lembrança das velhas práticas humanas podem decifrar o significado do novo, cuja resistência definirá se a sociedade será capaz de inverter esse destino ou se precipitará na própria ruína. Essa reação mostra que o reacionário preserva um olhar cambiante frente às mudanças, determinado que está em manter a tradição que assegura estabilidade na vida. Cioran cita as contradições desse credo que idolatra o devir até a instauração de uma nova ordem: depois, “delineia-se a cega idealização do tempo, momento extratemporal, único, infinito e utópico, suscitado pelo advento de um período inteiramente diferente dos outros, eternidade aqui na terra, que encerra e coroa o tempo histórico” (Cioran, 2011, p. 32).

Lastreado pela história, a reação do homem às novas ideias tem uma constante: vai ao encontro das mitologias para defender princípios religiosos, éticos ou morais, calcado em costumes sedimentados no tempo. À deriva nos estágios avançados do capitalismo, os mitos ascenderam como recurso imaginativo para o homem contestar os influxos modernos. Atuando entre os povos, modificando-os e sendo por eles modificado, esta dialética permitiu às mitologias refazer *ethos* sociais ao contar, revelar e explicar faces do mundo. Quando adotados pelos reacionários, eles cumprem uma importante função: perenizar “acontecimentos ocorridos no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio” (Eliade, 1972, p. 11). Assim podem ser vistos os liames do mito com o sagrado, que requisita a linguagem como artefato para edificar o mundo. Não que mito e linguagem sejam fenômenos derivados, que um explicaria o outro, despojando-os das nuances que os fazem únicos. Como diz Cassirer, os elos entre a consciência linguística e a mítico-religiosa residem “no fato de que todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência onde radica todo o ser e todo acontecer” (Cassirer, 2003, p. 64). A linguagem, resquício da concepção de mundo em que a essência das figurações míticas era derivada do nome, reitera o relevo do mito na filosofia. Como o nome encerra uma verdade que significa a própria totalidade do ser, os elos entre mito

e linguagem endossam o predomínio das ideias sobre a realidade, representações cujas origens escapam ao empirismo do mundo sensível.

A atemporalidade que perpassa os mitos para Eliade e Cassirer destoa muito das circunstâncias em que ele chegou na Europa em fins do século XIX. Não era razoável que o ego autodeterminado do homem se ajustasse à nova experiência que ele fazia de si em condições sociais tão alteradas:

O sujeito moderno, semelhante ao sujeito mitológico, é menos a fonte fortemente individualizada de suas próprias ações, do que uma função obediente de uma estrutura ordenadora mais profunda, a qual agora parece fazer por ele o seu pensar e agir. (...) Fraturado e desorganizado, o mundo objetivo que ele confronta é agora de apreensão bastante difícil como resultado de sua própria atividade. O que se coloca diante dele é um sistema auto-regulado, que parece, por um ângulo, inteiramente racionalizado, profundamente lógico até suas mais íntimas operações; e por outro, completamente indiferente aos projetos racionais dos próprios sujeitos (Eagleton, 1993, p. 230-231).

Emulando um herói quixotesco, ao homem restaram os mitos, requisitados para mitigar seu desalento. Ao mesmo tempo que o presente se revelava obscuro, o passado era edulcorado, imune às deliberações da modernidade, que impõe sua vontade apoiada numa abstração do real, e não no espírito onírico da existência. Essa idealização não equaciona a solidão do sujeito, mas concorre para ele se evadir para outras dimensões, preso a uma nostalgia que o molda como uma figura moderna ao ritualizar a tradição. Essa evasão que migra às mitologias ganhou outros contornos em *O narrador*: Benjamin também aspirou, como tantas gerações de judeus sonharam, “ao Reino de Deus na Terra, ao Reino do Espírito, ao Reino da Liberdade, ao Reino da Paz. Seu ideal era a comunidade igualitária, o socialismo libertário, a revolta antiautoritária e a revolução permanente do espírito” (Löwy, 2020, p. 2). Para ele, negar o presente seria se contrapor ao sonho de redimir anseios presos no passado. Nesse movimento que tende a reafirmar a história sob o prisma do mito, ele responsabiliza o progresso pela desrazão que rege a vida moderna.

A alusão a esses utópicos universos individualizados em Benjamin, que identifica nos mitos uma âncora para mitigar os dilemas enfrentados pelo homem na modernidade, ganhou uma vertente na Europa Central em fins do século XIX. Para mensurar como ditames modernos repercutiram nos povos dessa região, é importante lembrar da falta de consciência histórica que os levou a negar uma rica tradição religiosa e a se integrarem a modelos seculares da existência. Inseguros quanto à vida que os aguardava e sem entender

o alcance da atitude que os levava a abdicar do *ethos* espiritual que os unia desde o exílio, eles buscaram assimilação na sociedade alemã em variados segmentos. Impedidos de atuar no exército, na administração pública, na magistratura e no magistério, a educação passou a ser essencial para se integrar àquela nação. Foi quando a burguesia judaica incentivou a formação universitária dos filhos, gerando intelectuais alinhados ao espírito de um difuso tempo, dispersos e sem vínculos sociais precisos (*sozial freischwebende Intelligenz*), assim nominados pelo caráter deslocado de classe e liberdade profissional. Essas condições levavam a questionamentos na construção de suas identidades: eles eram assimilados e marginalizados, “ligados à cultura alemã e cosmopolitas; desenraizados, em ruptura com seu meio de origem burguês e voltado aos negócios, rejeitados pela aristocracia rural tradicional e excluídos do meio natural que os acolhia (a carreira universitária)” (Löwy, 2020, p. 34).

Deslocados social e espiritualmente, não é falso que o desalento da *intelligentsia* judaico-alemã, nos primeiros anos do século XX, com a identidade histórica desfigurada, sem oportunidade profissional e afastada da religião, decorreu de uma assimilação que reproduziu os “autoenganos idealistas engendrados pelas relações dos judeus com os alemães” (Scholem, 1994, p. 73). As incoerências de uma integração que não logrou êxito acentuaram a desilusão de intelectuais judeus, premidos pelo desejo de se reconhecer em um mundo onde o capital e os avanços técnico-científicos suplantavam modelos de vidas comunais. Assim, as promessas de um mundo regido pelo progresso perderam espaço para lembranças de experiências coletivas, reminiscências idílicas do passado, levando pensadores judeus a resgatar os mitos para expressar o desencantamento com a realidade.

Párias, rebeldes ou testemunhas do futuro, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Löwenthal, Ernst Bloch, Gustav Landauer, György Lukács, Erich Fromm e Franz Kafka, eram alguns desses intelectuais unidos por afinidades eletivas, os quais perscrutavam o devir da mesma forma que o reacionário contempla o presente: acalentando a perspectiva de retorno a um tempo perdido nas brumas do passado. Judeu-alemão sem elos com a aristocracia ou com a cristandade protestante ou católica, Benjamim concentrou em si as inquietações de toda uma geração sem perspectiva pessoal ou profissional, devotada em defender utopias revolucionárias que se completavam com acenos messiâmicos. *Tikun*, traduzido como “redenção (*Erlösung*), restituição, reparação, reforma, restabelecimento da harmonia perdida” (Löwy, 2020, p. 2), alude ao *leitmotiv* que ditava o pensamento do

autor: revisitar as possibilidades de mudanças malogradas no passado, ressuscitando por meio dos mitos o que teria dignificado a existência.

Essas digressões convidam a uma conclusão: a modernidade provisionou novos paradigmas na forma de o homem ser e de estar no mundo, mas as bases mitológicas nas quais ele se apoiava para dirimir dilemas individuais e coletivos permaneceram na ordem do dia. Elas continuam atuais ao contestarem a Ilustração como alicerce da humanidade nos aspectos científicos, técnicos e civilizatórios. Na afirmação de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 15), inclusive, surge a vitalidade da visão mítica como fonte de conhecimento e de autoengano. Aliás, a dependência do progresso, aniquiladora das verdades aceitas como eternas, bem como a desorientação e a movência das certezas que fundamentam a vida na modernidade, foram aspectos que levaram intelectuais judeus a repensarem o estatuto de assimilados na Alemanha e a própria integridade espiritual nesse novo tempo. Ao nuançar proposições que orbitavam os estudos filosóficos e sociológicos desde fins do século XIX, suas especulações encontraram o Neorromantismo, matizado pela crítica à burguesia e ao progresso. Sem que os recortes da ciência política tradicional captassem o espectro em que ele se situava na teoria clássica, o que definia essa tendência cultural era a aguda oposição ao liberalismo, enraizado no credo anticapitalista.

É útil entender como pressupostos desse movimento dialogavam com Benjamin e com a própria concepção originária de *O narrador*. O mais relevante é a crítica a padrões laborais excessivos que acentuava a distinção de classes, aludindo ao *pathos* lutuoso de um tempo que primava por ganhos financeiros em detrimento da união entre indivíduo e sociedade. Os neorromânticos ecoavam as consequências do desenvolvimento econômico europeu na Alemanha, que deixou de ser um país semifeudal e se transformou em uma potência industrial em pouco tempo. Tendo o capital como vetor, a ética e o humanismo feneciam nas sociedades modernas, onde valores burgueses embaçavam os princípios emancipatórios da Revolução Francesa, absorvidos conforme os interesses daquele estrato social. Essas questões impactaram a intelectualidade judaica, mantida entre a religião e o niilismo. Sem respostas para sanar inquietações de cunho político-ideológico e de ordem espiritual, a falta de expectativas em relação ao presente acolhia os mitos e as utopias como artifícios para redefinir a própria noção do futuro.

Afiguradas como um não lugar, e calcadas na esperança de fundar uma simbiose entre indivíduo e sociedade, as utopias definiam o ideário neorromântico, em cujas especulações a teologia e um senso de justiça social sinalizavam sempre para alguma modalidade de redenção. Era imperativo que o futuro refizesse o passado validado pela história, para que a reconciliação do homem com o mundo não fosse realizada apenas no fim dos tempos. Para os neorromânticos, era viável projetar as utopias conectadas nos planos terreno e sagrado. Elas aludiam à cidade-modelo, de Platão, à ilha imaginária, de Thomas Morus, ao falanstério, de Fourier, e aos mitos judaicos, nos quais a vinda do Messias se mostrava como um produto histórico, realização que atendia à profecia de um estado de perfeição a ser alcançado pelo homem na terra. Essas utopias são condicionadas a preceitos políticos e morais de cunho emancipatório, dependendo de uma visão trans-histórica para edificar novas realidades e se afastar do fatalismo que negava ao sujeito o protagonismo no processo de transformar o mundo. Desse modo, “pensadores cristãos ao fim da Idade Média enfatizavam que, apesar de o “Reino de Deus” não pertencer ao tempo histórico, a ordem social deveria compreender os princípios da cristandade e eles corresponder” (Fromm, 2009, p. 366).

Conforme buscamos demonstrar, a crise instaurada na Europa pela modernidade teve variadas respostas. Uma das mais significativas repercutiu em um mosaico de vozes que, unindo filosofia, política e teologia, amalgamou princípios messiânicos e libertários em suas obras, cujos fundamentos foram transfigurados em utopias terrenas. A interseção do sagrado e do profano a partir dessa visada, universos antagônicos apenas na aparência, respondia às sombras de uma época que descentrou o sujeito, turvando suas certezas em relação ao futuro, e levou à mitificação do passado e da própria história. O resgate do mito nesse período, porém, não foi inócua. Ao idealizar as formas de vida de sociedades primitivas, o homem ampliou sua inclinação para criticar o *status quo* moderno. Para os neorromânticos, a aproximação entre os preceitos judaico-cristãos e os materialistas se traduziam em matizes revolucionários, nos quais as mitologias cumpriam o incerto plano de modificar o mundo, instrumentalizado pela palavra de Deus ou pelas ações humanas.

III

Consoante o exposto, nota-se que as mentalidades do século XIX se defrontaram com novas formas de vida, quando o mito foi absorvido para explicar uma modernidade

que impunha inéditos parâmetros para o homem reconstruir sua subjetividade e suas relações com o mundo. As teorias de Dilthey, que propunham legitimar o trabalho da ciência sobre fenômenos histórico-culturais, foi um desses caminhos, e proporcionaram reflexões que levaram a perguntas sobre a existência, condições propícias para a ascensão da *Lebensphilosophie*, que propugnava “retornar o senso histórico de Hegel despojado da arquitetura metafísica, da concepção teleológica da História e da dialética, suplantada pela “vivência” como meio de conhecimento” (Merquior, 1969, p. 182). A projeção da vida como a força motriz da criação, aliada à metafísica do irracional, que respondia a um ambiente de moralidades e religiosidades pós-cristãs, direcionava as teses filosóficas de Ludwig Klages, ao prever que transformações impactaram a civilização, e o homem, por estar mecanizado, não respondia aos influxos vitais da vida.

Essas premissas norteiam *O homem e a terra*, de Klages, obra que apreende a sociedade moderna como força negativa imersa em uma nova ordem, longe da ordem natural. A argumentação que embasa essa hipótese propõe que a fé cristã secularizou a natureza ao erigir um humanismo injusto com as espécies, ao centrar-se na semelhança entre Deus e o homem, e pelo olhar escatológico, ante a promessa de transcendência após a finitude humana. A percepção de que a *Bíblia* foi um anteparo para uma visão predatória da existência prenunciou as ações do *homo economicus* no futuro: como o Cristianismo previu o domínio do homem sobre os outros seres, a modernidade levou as pessoas a valorizar o progresso, destruindo a natureza e as culturas. A defesa desse universo, onde a natureza não conhece a luta pela existência, somente a que surge voltada para o cuidado com a vida, acolhe a paisagem natural como parte da identidade humana, cujo fim levaria à extinção dos povos. Em sentido contrário, Klages propõe que devia-se reter o que é ofertado pela terra e cultivar o simbolismo das cosmogonias arcaicas, quando venerar as ancestralidades permitiria obter respostas em um horizonte que não fixava limites nas relações entre elas e o homem.

Percebe-se que Klages se opõe às balizas do progresso por elas distorcerem as fontes do conhecimento, da experiência e da vontade. Ademais, a sua crítica à dominação da natureza e à condenação da técnica traz uma visão negativa da realidade, o que também o leva a mitologizar o passado e a idealizar o mundo antigo como modelo para erigir novas sociedades. Essa teorização ecoava nas reflexões de Benjamin desde os anos 1910, referendada na defesa que os neorromânticos faziam das sociedades orgânicas ornadas de

virtudes, onde a estética, a ética e a religião decorriam de laços afetivos e comunitários, edulcorando o passado e criticando o progresso. O olhar benjaminiano, porém, não atingia apenas a ideologia do sistema capitalista, mas a ideia da progressão contínua como uma qualidade indissociável do tempo:

Faz parte desta ideologia a idéia de que o sujeito, enquanto gerador do progresso, ocupa um lugar exclusivo dentro da história: à maneira do observador na beira de um rio, ele assiste ao fluxo progressivo do tempo, sendo que as coisas trazidas por este fluxo aparecem e desaparecem diante dos olhos deste observador. Contrariando esta perspectiva, Benjamin não admite que o passar do tempo signifique a perda definitiva destas coisas: em primeiro lugar porque o sujeito não ocupa um lugar fixo na 'beira' da história, mas é levado por ela junto com os outros objetos; o sujeito também é objeto da história. Em segundo lugar, porque a imagem do fluxo linear, a idéia da linha do tempo em geral, é inadequada, ou pelo menos insuficiente, para uma compreensão de um presente que tem suas dívidas com o passado (Otte, 1994, p. 7-8).

Outro viés sobre como Benjamin notou o progresso foi citado por Wiggershaus: para ele, a sua crítica se concentrava em mostrar a imagem histórica do século XIX, ao lançar “raios para o sujeito da história em uma reminiscência involuntária; salvar, assim, esse passado de sua transmissão reificada; e reconduzir, assim, ao presente as forças que o pressionam para fazer da técnica o leito nupcial da comunicação da humanidade” (Wiggershaus, 2002, p. 222). Respostas para essas projeções foram retidas nos estudos benjaminianos sobre o sonho, o êxtase, a *mémoire involontarie*, o surrealismo, a devoção a *O camponês de Paris*, de Louis Aragon, além dos experimentos com haxixe. Klages influenciou Benjamin nesse contexto ao se propor a analisar o conteúdo, o espaço e o tempo do sonho e da vigília nos ambientes onde eles surgem. Entre os aspectos propícios para sua aparição estão a passividade do sentimento, a impressão que a volatilidade das imagens expressa nossa caducidade e a ideia de distanciamento. Desses três aspectos, a noção de distanciamento das teses klageanas alcançam o projeto de Benjamin em relação à aura e às condições socio-históricas que justificaram sua perda na modernidade. Não por acaso, em sua crítica de cultura, a literatura e a fotografia são expressões que materializam: “um modo de aparição do objeto, mesmo próximo, no qual ele se mostra como imagem aurática, isto é, como uma imagem emoldurada ou aureolada pela presença do longínquo, geralmente por outras imagens que remetem ao infinito ou ao sagrado” (Gagnebin, 2008, p. 42).

Estas reflexões mostram como as teses de Klages, orientadas para perceber a existência sem seus influxos vitais, municiaram Benjamin para defender que era possível animar o passado, despertando-o da rigidez a que foi submetido pelo tempo. Sob esse prisma, atesta-se a certeza da derrota do homem comunitário, original e instintivo, para quem a modernidade era decadente, e a consciência, atomizada, via o espírito como uma excrescência que vampirizava a alma. Essa percepção do inconsciente decorria de um construto coletivo, preso a uma humanidade primitiva, o que exigia resgatar cosmogonias primevas e mitologizar o passado em reflexões que tendiam a ver o ato de narrar em declínio. O olhar benjaminiano insere-se em um horizonte mais amplo, que busca “em elementos arcaicos uma alternativa ao projeto de modernidade baseado na ideia de progresso racional e na instrumentalização da linguagem” (Lavelle, 2018, p. 272).

Respostas para uma existência sem sentido foram encontradas nas estadias de Benjamin em Ibiza, no início dos anos 1930, que proporcionaram contemplar um mundo onde os signos do progresso ainda não haviam rompido o frágil equilíbrio entre homem, natureza e sociedade. Esse exílio adensou ainda mais as teses klageanas que mitificavam formas de vida arcaicas. Dos textos produzidos pelo crítico na ilha espanhola, *Experiência e pobreza* é o mais significativo, mas outros sugerem que as paragens mediterrâneas se lhe revelaram insólitas, sensação análoga à sentida por viajantes que verteram sua natureza e seus costumes na literatura, em pinturas e em fotografias. Vicente Valero diz que esse fascínio era comum aos turistas que conheciam a ilha naquele período, que não imaginavam como era o lugar, mas partilhavam a surpresa de viver uma nova realidade:

Por diversas circunstâncias, não somente geográficas, mas também históricas, Ibiza havia preservado seu caráter antigo, a herança recebida de diferentes civilizações, a solidão ensimesmada de uma comunidade que continuava sendo fiel a suas tradições e na qual no havia conseguido entrar nenhum dos habituais signos do progresso (Valero, 2017, p. 14).¹

O estranhamento de Benjamin com uma sociedade em que as pessoas renunciavam às convenções, no qual o ócio criativo e a liberdade eram protagonistas, foi agravado

¹ No original: Por diversas circunstancias, no solamente geográficas sino también históricas, Ibiza había preservado su caracter antiguo, la herencia recibida de diferentes civilizaciones, la soledad ensimesmada de una comunidade que continuaba siendo fiel a sus tradiciones y en la que no había conseguido entrar ni uno solo de los habituales signos del progreso.

ainda mais por problemas pessoais e financeiros, e por migrar de uma Alemanha em crise, onde a experiência foi reduzida, sem que outra forma de perpetuar as tradições estivessem sendo construídas. Esse encontro com o desconhecido foi citado em carta a Gershom Scholem, na qual Ibiza é descrita à margem da civilização, acompanhada pela paisagem mais virgem que havia visto:

A agricultura e a criação de gado ainda se praticam aqui sob uma forma arcaica, não se encontra mais de quatro vacas em toda a ilha, já que os campesinos seguem apegados a uma economia a base de cabras; tampouco é possível ver algum tipo de máquina agrícola, e os campos se regam como se faz há cem anos por rodas que aram a terra arrastadas por mulas (Benjamin, 2008, p. 37, tradução nossa).²

O encanto de uma vida alheia aos valores burgueses, portanto, colaborou para Benjamin adotar as formas de existência daquela sociedade como um contraponto às ilusões e alienações da modernidade. As estadias na ilha lhe permitiram meditar sobre a decadência da tradição oral, como constatou em conversas a bordo de navios, junto a marinheiros, e nas áreas rurais, a partir das histórias colhidas entre os camponeses. Dessas observações resultaram narrativas em que o estágio rudimentar dos meios de produção de Ibiza é citado. A remissão ao atraso econômico, que soava atávico e insolúvel, revelou-se, todavia, benéfico e providencial: consoante a crítica romântica do progresso, o antigo se lhe revelava como um caminho para entender o presente, posto que havia a urgência de desafiar a precariedade de um tempo que o sistema capitalista era cada vez mais hegemônico. Em *O anoitecer da viagem*, nota-se como ele transfigurou ficcionalmente essa realidade:

A economia na ilha é arcaica. Eles não colhem os cereais com máquinas, mas com foices. Em algumas regiões, as mulheres os recolhem à mão e aí não resta um colmo sequer. Depois de colhido, eles são levados à eira, onde um cavalo, arreado e tangido pelo camponês, que fica parado no meio do lugar, debulha os grãos das vagens, pisando com seus cascos. Há sessenta anos ainda não se conhecia pão ali; o principal alimento era o milho. E ainda hoje se irrigam os campos à maneira antiga, com rodas d'água que são movidas a mula (Benjamin, 2018, p. 75).

² No original: La agricultura y la cria de ganado aún se practican aquí bajo una forma arcaica, no cabe encontrar más de cuatro vacas en toda la isla, ya que los campesinos siguen apegados a una economía a base de cabras; tanpoco es posible ver algún tipo de maquinaria agrícola, y los campos se riegan como hacen cien años por ruedas de labranza arrastradas por mulas.

Numa regressão histórica, o avanço do capitalismo obrigava retornar a um mundo pré-industrial, propício ao ressurgimento do mito como um recurso imaginativo para diagramar novas experiências sociais. Foi sob uma visão mítica que a economia de subsistência e o espaço de Ibiza chegaram até Benjamin. A pobreza material e as paisagens mais “inóspitas e virgens que havia visto em terras habitáveis” (Benjamin, 2008, p. 51) concorreram para ele valorizar uma tradição que encapsulara o ato de narrar com os requisitos que o distinguia desde sua origem: a sabedoria prática, o componente imaginativo, a dependência da comunicabilidade e a participação na cadeia da oralidade que define os indivíduos nos lugares onde eles vivem. No intuito de libertar o passado, Benjamin vai iluminá-lo com o que era mais importante naquela ilha e, ao mesmo tempo, defender um idealizado narrador: o camponês, portador de uma sabedoria transmitida de geração em geração, teria a chave para decifrar o enigma da natureza que refazia continuamente aquele *locus amoenus* irreproduzível de plantas, animais e homens.

Nesse universo social mantido em suspensão, Benjamin projeta a utopia de voltar a tempos primevos para se contrapor à imagem decadente do século XX, mitificando a geografia e o *modus vivendi* de Ibiza, em oposição à agônica condição do indivíduo na modernidade. O saber autóctone, responsável pela estrutura das casas rurais da ilha, endossava esse diagnóstico, espreado reflexos na maneira como ele apreenderia as vivências nos interiores das residências burguesas. Como edificações que dispensavam aperfeiçoamentos, a funcionalidade das casas insulares se opunha tanto à desagregação das relações humanas quando à estética da arquitetura moderna, que acentuavam a frieza e o anonimato das relações sociais. Situadas no campo, elas eram construções compactas, com poucos e pequenos espaços vazios. Seus quadrados e tetos individualizados e planos reproduziam um número ilimitado de soluções, atualizadas pela experiência secular de um ecossistema aperfeiçoado.

Além de compor a paisagem, a diagramação e a disposição das casas suscitavam uma simbiose entre modos de produção e de recursos: ordem, clareza, adaptação ao meio, ausência de estilo e justaposição racional eram fatores que notificavam a ideia de modernidade resumida naquelas construções sem arquiteto ou estilo. Suas singularidades resultavam de

[t]odo um saber artesanal, de uma tipologia herdada sobre a qual ainda hoje se discute a origem, admirava também aos viajantes e ao estudioso a sua localização: espaços abertos com terraços, muros de pedra, estreitos caminhos, almendoreiras, algarobeiras e oliveiras... A casa era um elemento mais integrado à paisagem e todo o conjunto se oferecia, ante aos olhos do viajante, com uma beleza singular, misteriosa e antiga (Arias, 1932, p. 30, tradução nossa).³

No conto “Espaço para o precioso”, Benjamin cita a funcionalidade e a disposição dos objetos dessas casas, humildes e sem ambição decorativa, que convidavam o olhar a revisitar um passado no qual a simplicidade não abdicava da beleza. Elas acenaram para rudimentares modos pré-industriais de construção, que atendiam às exigências do homem e do lugar, cujos interiores fascinavam por integrar harmoniosamente moradores, móveis, utensílios e adornos:

Através de portas abertas, em frente das quais estão recolhidas cortinas de pérolas, nas pequenas aldeias do Sul da Espanha, o olhar penetra os interiores de cuja sombra o branco das paredes se destaca deslumbrante. Essas paredes são caiadas várias vezes ao ano. E em frente à parede dos fundos geralmente ficam, rigidamente alinhadas e simétricas, três, quatro cadeiras. (...) Nenhum colecionador poderia expor tapetes de Isfahan ou pinturas de van Dyck com maior altivez nas paredes de seu vestíbulo como o faz o camponês com essas cadeiras em sua despojada antessala. Mas não são apenas cadeiras. Quando o sombrero está pendurado no espaldar, num abrir e fechar de olhos mudaram a sua função. E no novo grupo o chapéu de palha não aparece menos precioso que a simples cadeira. Assim podem se encontrar a rede de pesca e o tacho, remos e ânfora de barro, e cem vezes ao dia, estarão prontos a mudar de lugar e se reunir novamente (Benjamin, 1995, p. 242-243).

Essa visão sobre o ato de morar em Ibiza espelhava especificidades de um tempo regido por sensibilidades do espírito alheios ao que norteava a modernidade. Benjamin deplora a perda dessa experiência e ressalta a necessidade de manter a conexão do indivíduo com bens materiais e imateriais no espaço privado, interseção mantida nas formas de vida da ilha espanhola. O sentido oposto dessa proposição é encontrado nas residências burguesas, cujos interiores dão vida às ilusões modernas: elas passaram a mostrar um universo particular onde se agregam o longínquo e o pretérito, faces de uma proto-história que o homem só alcança por meio de fantasmagorias. Despersonalizado,

³ No original: todo un saber artesanal, de una tipología heredada sobre la que aún hoy se discute su origen, admiraba también al viajero y al estudioso por su ubicación: espacios abiertos con bancales, muros de piedra, estrechos caminos, almendros, algarobos y olivos... La casa era un elemento más del paisaje y el conjunto se ofrecía, ante la mirada del viajero, con una belleza singular, misteriosa y antigua.

ele remedia a escassa integração social pela posse excessiva de bens. Se habitar significa deixar rastros, as casas burguesas obrigaram seus moradores a turvar essa premissa ao adquirir a maior quantidade possível de hábitos para justificá-los. Em uma inversão de valores, o sentido de habitar passou a depender da busca de vestígios estabelecidos pelos hábitos, e não o contrário.

Gagnebin sintetiza os efeitos da perda de centralidade do homem nesse universo em transformação. Para cancelar a invisibilidade imposta pela organização capitalista do trabalho, ele recriou uma experiência perdida através de uma interiorização psíquica, por constatar que a crença nas certezas coletivas se esfacelou. Foi quando as vivências solitárias ganharam forma no gênero romanesco e sinalizaram para o declínio nas narrativas orais. Essa interiorização alcançou o espaço quando a arquitetura passou a valorizar o interior das casas, reproduzindo os aposentos como microcosmos animados imersos em vestígios, afigurados a refúgios em um mundo degradado. O uso do vidro nas edificações potencializou essa dispersão: ““não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, a que nada se fixa. É também frio e sóbrio. Os objetos de vidro não têm “aura”” (Benjamin, 2021, p. 88), dissipa os rastros, esfiapa as sensações e os sentimentos insubstituíveis da memória. O excesso de rastros das residências burguesas, contraposto ao minimalismo das casas rurais, à economia de subsistência e ao *ethos* de Ibiza, traduz no plano social a extinção dos vínculos entre a interioridade e a exterioridade, entre o homem e a coletividade, entre a experiência e a vivência, o que amplificou ainda mais o declínio das narrativas citado em *O narrador*.

As dimensões exotérico-vanguardista da obra de Benjamin indicam uma asserção de Gagnebin sobre *O narrador*, importante para finalizar estas reflexões: a relativização ou a negação de que o ensaio porta uma visada nostálgica, com vistas à retomada projetiva de um Éden ou de uma Era de Ouro. A recusa da autora à redenção do passado é pertinente se aceitarmos que sua leitura se calca na subvalorização e na supervalorização do que representam os vestígios nas moradias burguesas, os quais apontam para efeitos de ordem psíquico-espacial em um sujeito cuja subjetividade é aviltada por uma realidade hostil e adversa. Para a autora, a idealização das relações sociais entre um passado pré-capitalista e um futuro pós-capitalista, entre as harmonias arcaica e utópica, entre uma experiência antiga e uma experiência futura, porta um viés arcaizante que não condiz com a filosofia da história benjaminiana. Ao refutar o acento nostálgico dessa promessa de redenção,

ligada a um aquém mítico ou a um além utópico a ser encontrado apesar do tempo e apesar da história, Gagnebin reforça quão inócuo é lembrar sem que este ato seja acompanhado de uma ação, haja vista que a rememoração ao passado implica na restauração do passado, mas também em modificação do presente.

Decerto, as inferências de Gagnebin, inclinadas mais para reter as vivências do mundo burguês e menos os vieses utópicos e libertários do pensamento benjaminiano, não contemplam suficientemente o horizonte existencial que o envolvia no século XX. Era uma atmosfera marcada por um matizado irracionalismo, entusiasmo pela técnica e, ao mesmo tempo, angústia diante de suas realizações, uma admiração e um receio pela modernidade, quando as mitologias e os estudos sobre o êxtase, o sonho, a vigília e o despertar ascenderam como uma via para dar sentido à vida. Tampouco a autora ressalta a influência filosófica de Klages nesse ambiente propenso a reverência de comunidades e de cosmogonias primitivas para redimir espiritualmente a sociedade moderna, condição que se reportava a Benjamin, às suas relações com Ibiza e as suas casas primordiais. Reveladoras de um espaço único, onde a vida verdadeira, que não se esgota e não define na sua naturalidade iminente, podia ser contemplada em sua máxima expressão, as casas alegorizavam a resistência de comunidades pré-industriais em extinção, acolhendo o que era útil e significativo ao homem, preservados de qualquer contaminação cultural. Ao ecoar proposições ludistas contra a técnica e a ciência por limitarem os influxos vitais da existência, o autor aponta para as precárias conexões do homem com a natureza e para os danos trazidos pela modernidade à subjetividade, perdas que remetiam à urgência de redimir a realidade intocada encontrada em Ibiza. Essa idealização não era inócua, ainda que situasse o pensamento benjaminiano entre o reencantamento aurático do mundo e o perigo desse reencantamento emergir como atavismo sentimental. Ela mantinha na ordem do dia a necessidade de o homem se manter esperançoso com o futuro, mesmo que estivessem no passado as razões para ele engendrar utopias com o objetivo de impedir a destruição da memória e a marcha do progresso.

IV

Scholem cita que, em meados dos anos 1920, em uma discussão com Benjamin sobre Hegel, ele disse que “aceitava o mito apenas como “o mundo””. Disse que ele próprio ainda não sabia qual era o propósito da filosofia, já que não era preciso descobrir

“o sentido do mundo: ele já era dado no mito” (Scholem, 1989, p. 40). A proeminência dessa visão amainou, quando não, modificou-se em sua obra: a crítica à força mítica do destino em *As afinidades eletivas*, a reverência ao soberano que decide nos momentos de exceção, da doutrina de Carl Schmitt, ou o teor espiritual do ctonismo e das sociedades matrilineares, de Johann Jakob Bachofen, atestam essa mudança. Outrossim, defendemos neste ensaio que a estrutura movente do mito teve significativa influência na elaboração de *O narrador*. Nossas reflexões corroboram esta percepção, por trazerem a lume os dilemas de uma época em que o homem era vítima da civilização urbana e industrial, quando não conhecia mais a experiência autêntica, baseada em uma tradição histórico-cultural, mas em vivências solitárias. Assentimos que, no texto sobre o declínio dos relatos orais, Benjamin confronta esse tempo, quando as palavras e as coisas já não mantinham uma estrita correspondência, assediado por matizes míticos do materialismo e da *Lebensphilosophie*.

Benjamin tinha em mente que a modernidade instituiu novas formas de o homem estar no mundo, alheado da realidade e às voltas com as contradições do capitalismo, o que teria contribuído para o distanciamento dos sonhos e das imagens arcaicas. A perda da capacidade de contar histórias e o que essa lacuna representava nas relações pessoais e sociais se insere nesse contexto. Não por acaso, ele condenou o ideário burguês e identificou com positividade os regimes comunais vigentes em sociedades imemoriais, como preconizava o Neorromantismo, que apreendia a dimensão criadora da vida moderna e, simultaneamente, tentava transformar o presente com o olhar voltado para o passado. O materialismo histórico, aliado à filosofia da vida, desponta como a face ideológica mais notória da utopia que visava suplantar as agruras de um tempo que desfigurava as tradições e solapava as dinâmicas da vida edificadas na história.

Não foi à toa que a crítica à alienação da vida cotidiana e às ilusões do progresso tenha auxiliado Benjamin a vaticinar o fim das narrativas orais, ao constatar a gravidade de um quadro social no qual o capital cindia a vida espiritual do homem. Nesse turbado horizonte existencial, o seu heterodoxo marxismo iria convocar os mitos primitivos para decifrar as sendas a serem trilhadas para o homem alcançar uma salvação em uma época guiada pela razão e pela técnica. Nesse contexto, as teorizações filosóficas de Klages se concretizaram em Ibiza, onde Benjamin notou na paisagem, na arquitetura das residências rurais e nos rudimentares meios de produção uma tradição secular intocável. Nesse

insólito *locus amoenus*, a arte de narrar ainda subsistia como um saber artesanal, inserida na ordem natural de um mundo que dispensava a precisão da técnica para corrigir a natureza. Indício expressivo da integração do homem com o meio social, os atos de contar e de ouvir histórias na ilha espanhola, mais do que sedimentar a memória e a sabedoria, expandiam a consciência, reforçavam as fontes vitais do conhecimento e contribuíam para o agir moral e histórico. A idealização dessa experiência comunitária, em oposição à solidão de uma modernidade logocêntrica, reforça a hipótese de que a nostalgia dessas formas de vida perpassa *O narrador*, reverberando os ditames da *Lebensphilosophie*, também afeita à condenação do progresso e à mitificação do passado.

Um arremate final a este ensaio exige reconhecer: o mito, quando deslocado das funções de narrar, contar e explicar o mundo, não fala apenas sobre um tempo primeiro, mas atua no presente para ampliar a nossa compreensão sobre as limitações e as potencialidades humanas. Em *O narrador*, o mito concorreu para Benjamin revivescer, por meio do singular mundo de Ibiza, mais do que as ações emancipatórias do homem e uma organização comunitária modelar; com ele ficou renunciada a expectativa de irromper um devir que interviesse na história, orientado para tornar real uma sociedade mais igualitária. A crença nessa utopia profana, alicerçada na esperança da agência humana para mudar a realidade, induz a um paralelo com o mito da quebra dos vasos, cujo arcabouço teológico indaga se o mundo teve uma origem ou se ele surgiu a partir do nada. Uma versão dessa lenda judaica diz que Deus se retirou de si mesmo para criar o mundo. Durante esse processo, a luz divina irradiou tão forte que estilhaçou os vasos que iriam encapsulá-la e preservá-la para a eternidade. Desde então, tenta-se reunir as centelhas dispersas no universo, uma tardia reparação para o que não foi contido naquele momento primordial. No mesmo sentido pode ser notada a influência das mitologias na elaboração de *O narrador*: ao idealizar o passado, Benjamin convidou a imaginação e a *práxis* para diagramar outro mundo no presente, circunstância em que os mitos, imagens que orbitam a existência, assemelham-se às centelhas que vagam estilhaçadas no espaço. Como é próprio das utopias, tanto a quebra dos vasos quanto a esperança benjaminiana dependem da fé e da ação do homem para atualizar os sonhos e transformar a realidade.

Referências

ADORNO, Theodor; Horkheimer, Max. **A dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARIAS, Germán Rodrigues. En Ibiza no existen los “estilos históricos”. **Revista A.C. Documentos de Actividad Contemporánea**, n. 6, segundo trimestre de 1932.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**. 3 ed. Tradução Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. Espaço para o precioso. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. 5 ed. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BENJAMIN, Walter. **Cartas de la época de Ibiza**. Edición e introducción de Vicente Valero. Traducción de Germán Cano y Manuel Arraz. Valencia: Pre-Textos, 2008.

BENJAMIN, Walter. **A arte de contar histórias**. Organização e posfácio de Patrícia Lavelle. Tradução Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle. São Paulo: Hedra, 2018.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021.

CASSIRER, Ernst. **Mito e linguagem**. Tradução J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CIORAN, Emil. Joseph de Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário. In: **Exercícios de admiração**. Prefácio e tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

EAGLETON, Terry. **Ideologia da estética**. Tradução Mário Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FROMM, Erich. In: Posfácio. Orwell, George. **1984**. Tradução Alexandre Hubner e Heloísa Jahn. São Paulo Companhia das Letras, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Introdução. In: Seligmann-Silva, MÁRCIO (Org.). **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. A questão do “Eros” na obra de Benjamin. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 4, p. 39-44, jan., 2008.

JEFFRIES, Stuart. **Grande Hotel Abismo**: a Escola de Frankfurt e seus personagens. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LAVELLE, Patrícia. O crítico e o contador de histórias. In: Benjamin, Walter. **A arte de contar histórias**. Organização e posfácio de Patrícia Lavelle. Tradução Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle. São Paulo: Hedra, 2018.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva). 2. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Perspectiva, 2020.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**. Ensaio crítico sobre a Escola Neo-Hegelianista de Frankfurt. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética**. Imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

OTTE, Georg. **Linha, choque e mônada**. Tempo e espaço na obra tardia de Walter Benjamin. 1994. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte.

OTTE, Georg. Rememoração e citação em Walter Benjamin. In: **Revista de Estudos de Literatura**, Belo Horizonte, v. 4, p. 211-223, out. 96.

PEIXOTO, Nelson Brissac. **A sedução da barbárie**. O marxismo na modernidade. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SCHOLEM, Gershom. Judeus e alemães. In: **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos**: Judaica I. Tradução Ruth Joanna Solon. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin**: a história de uma amizade. Tradução Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e Jaco Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989.

VALERO, Vicente. **Experiencia y pobreza**. Walter Benjamin en Ibiza. Cáceres: Editorial Periférica, 2017.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Recebido em: 13/03/2024.

Aprovado para publicação em: 31/07/2024.