

Musil e Benjamin: a ética do homem sem qualidades e o empobrecimento da experiência

Musil and Benjamin: the ethics of the man without qualities and the impoverishment of experience

Juliano Garcia Pessanha
Universidade de São Paulo
julianogpessanha@gmail.com

Luciana Araújo Marques
Universidade Estadual de Campinas
araujo.lu@gmail.com

Resumo: A mutação no estatuto da experiência está no cerne das preocupações de Walter Benjamin e Robert Musil. Ambos procuram nomear os desdobramentos e as implicações deste acontecimento. Este ensaio busca desdobrar este tenso diálogo e apontar para a raiz comum de sua questão subjacente: o advento da técnica.

Palavras-chave: experiência, técnica, Robert Musil, Walter Benjamin, Peter Sloterdijk

Abstract: The mutation of the statute of experience is at the core of Walter Benjamin and Robert Musil's concerns. Both authors seek to identify the ramifications and implications of this occurrence. This essay attempts to explore this tense dialogue and pinpoint the common root of its underlying subject matter: the advent of technique.

Key words: experience; technique; Robert Musil; Walter Benjamin; Sloterdijk.

Tirar uma técnica de minha impotência em descrever a duração.

Robert Musil

Estou desfigurado, à força de me tornar semelhante a tudo que me rodeia.

Walter Benjamin

Se imaginamos um expectador divino da história do mundo e da humanidade, ele poderia dizer que são arbitrários os objetos ou as ocasiões nas quais um homem sente dor ou alegria, uma vez que ele pode lamentar por um deus morto e ir à guerra como quem chega ao apogeu; enquanto outro, com a mesma intensidade, chora por um filho e abandona uma luta, pois é algo que já não compreende mais. A observação de um expectador exterior, desencarnado, é um pensamento-obsessão do matemático Ulrich, personagem central de Robert Musil (1880-1942), em *O homem sem qualidades*, obra inacabada, publicada entre 1930-1943, e escrita ao longo de 40 anos.

Os séculos ensinaram-lhe que os vícios se podem tornar em virtudes e vice-versa; não admite nada de lícito nem de ilícito, porque tudo pode possuir uma qualidade que o fará participar um dia num novo grande sistema. Odeia secretamente como a morte tudo aquilo que finge ser imutável, os grandes ideais, as grandes leis e a sua pequena imagem petrificada: o homem satisfeito. Nada há que ele considere firme, nenhuma pessoa, nenhuma ordem; porque os nossos conhecimentos podem modificar-se cada dia, ele não acredita em nenhuma ligação e cada coisa só mantém o seu valor até ao próximo ato da criação, como um rosto a quem se fala e que se vai alterando com as palavras. (MUSIL, s.d., v. I, p. 186)

Ulrich dirá que “o ser humano, com efeito, tanto pode comer outros homens como escrever a *Crítica da razão pura*; com as mesmas convicções e as mesmas qualidades” (MUSIL, s.d., v. II, p. 57). Tal excesso de consciência – o saber que tudo é móvel, mutável, intercambiável, que cada coisa parece ser o que é apenas momentaneamente, em virtude de estar ocupando uma função provisória no interior de constelações não menos fluídas – caracteriza o *homem sem qualidades* em oposição ao *homem-realidade*. Enquanto o segundo vive encarnado nas situações, sem interpor nenhuma distância e é repetido pelos lentos hábitos que circunscrevem seu limite, o primeiro, ao contrário, já interpôs um não entre ele e o mundo e desincumbiu-se de habitar na realidade para morar no sentido do possível.

O homem sem qualidades é aquele que não diz sim à vida, mas não diz o não dos santos. “Um Homem sem Qualidades não diz ‘Não!’ à vida, diz antes ‘Ainda não!’” (MUSIL, s.d., v. II., p. 159). A sua chave é o “ainda não”, o que pode ser. Não considera nada como firme e estabelecido; impede toda fixação e “age enfim como se o mundo – o mundo da verdade – só devesse começar no dia seguinte” (BLANCHOT, 2005, p. 219). Como resignar-se a viver no real, se este real é apenas a cristalização de um possível e há inúmeras possibilidades escondidas? O que fazer, entretanto, se, como diz Musil, o possível não abriga

apenas o sonho dos neuróticos mas os desígnios de Deus ainda adormecidos? Daí o gosto pela negação que caracteriza o homem sem qualidades:

Desenvolveu-se nele, com o tempo, um certo gosto pela negação, uma dialética sutil do sentimento que o induz com facilidade a descobrir defeitos naquilo que geralmente beneficia da aprovação geral, a tomar a defesa do que é proibido e a recusar as obrigações com uma má vontade que procede da vontade de criar a si próprio obrigações. (MUSIL, s.d., v. I, p. 183)

O exercício constante desse tipo de negação aponta para algo dentro de Ulrich, algo que nunca quis se deter em parte nenhuma. Nunca podia dizer um sim a alguma configuração atualizada porque, afinal, havia ainda milhões de outros mundos possíveis. Caberia perguntar: e se esses mundos possíveis estivessem todos eles efetivamente disponíveis? Então a negação de Ulrich não dá lugar à melancolia do preterido, tampouco aumenta o acervo do que permaneceu como mera potência frustrada. Ela dispõe de um poder secreto capaz de tudo consumir. Essa negação – longe de ser indício de uma fraqueza neurastênica, obrigada a conviver com o impossível – é uma força que dispõe dos possíveis e os abriga na antecâmara do efetivo.

A grande questão da juventude de Ulrich e que percorre todo o livro é a seguinte: “por que razão o mundo favorece de modo tão estranho as manifestações menos pessoais, menos verdadeiras (no sentido mais elevado) do indivíduo? (MUSIL, s.d., p. 179); ou tal como é formulada neste outro trecho: “a tenebrosa suspeita de que as afirmações falsas, feitas no ar, acordarão neste mundo um eco mais poderoso do que as mais verdadeiras e as mais singulares” (MUSIL, s.d., p. 155).

Ulrich se dá conta de que tudo que os homens sentem (ter), no mais íntimo, não passa do que é o mais público – uma espécie de partilha em uma mesma voz anônima e impessoal. Viemos ao mundo e as coisas todas já se encontram prefiguradas pelas gerações precedentes, não apenas a linguagem, mas todos os nossos sentimentos e sensações, e aquilo que os homens tomam como próprio não passa de uma herança alheia, acidental, opressiva. As qualidades de Ulrich lhe são indiferentes, não lhe pertencem, como não lhe pertence sua “pura alma secreta”. Este homem de 32 anos sabe que não tem nada que lhe seja próprio. Sua particularidade é não ter nada de particular.

Musil não pretende retroceder diante deste movimento despersonalizante, o que fica ainda mais claro a partir da parte 17 (“A influência de um homem sem qualidades sobre um homem com qualidades”), quando se dá o confronto entre Ulrich – este herói sem província, que se acredita mero efeito de ficções aleatórias – e seu amigo Walter – o homem que crê na experiência singular e na inteireza do próprio. Walter, inclusive, quer proteger sua mulher Clarisse da influência malévola de Ulrich e, como argumento, diz que este é um nada: “Há por aí milhares deles – declarou Walter. – Eis a raça que produz a nossa época!” (MUSIL, s.d., p. 75). Afirmação que, a propósito, não é posta em dúvida:

o homem sem particularidades não é pois apenas o herói livre que recusa qualquer limitação e, recusando a essência, pressente que deve também recusar a existência, substituída pela possibilidade. É antes de tudo o homem qualquer das cidades grandes, homem intercambiável, que não é nada e não parece nada, o “Fulano” cotidiano, o indivíduo que não é mais um particular mas se confunde com a verdade congelada da existência impessoal. [...] [Musil] pressente corajosamente descobrir, no nada que ele é [...] o princípio de uma nova moral e o começo de um novo homem. (BLANCHOT, 2005, p. 205-206)

Esta perigosa moral de um homem novo é, na opinião de Blanchot, um dos pontos centrais do livro, e também sua utopia, pois, na medida em que esse homem se descobre progressivamente sem particularidades, ele assume essa falta e a eleva “a uma busca que o transforma num ser novo, talvez o homem do futuro, o homem teórico, que deixa finalmente de ser para ser automaticamente o que é: um ser somente possível, mas aberto a todos os possíveis” (BLANCHOT, 2005, p. 205). Não se trata, portanto, de um personagem como mera confirmação romanesca de tese filosófica. “Ulrich era um herói do espírito, empreendendo uma aventura totalmente intelectual e procurando viver segundo os perigos da exatidão e a força impessoal da razão moderna” (BLANCHOT, 2005, p. 205 e 207). A ideia segundo a qual Ulrich estaria identificado com a impessoalidade estranha da ciência e da técnica, ou, em outras palavras, com o inumano, parece ser o núcleo do diagnóstico do próprio Ulrich. Na mencionada parte 17, Walter, nervoso, exclama o nome de Clarisse e diz:

Ulrich é um perigo para ti! Bem vês, aquilo de que todos precisamos hoje é de saúde, de simplicidade, de contato com a terra e também, dizes tu o que disseres, de um filho, porque são os filhos que nos dão raízes. Tudo aquilo que Ulo te impinge é *desumano*. Afirmando-te que eu, quando volto para casa, tenho na verdade, possuo na verdade a coragem de tomar café contigo simplesmente, de escutar os pássaros, de

dar um pequeno passeio, de trocar algumas palavras com os vizinhos e deixar tranquilamente o dia acabar: é isto a vida humana! (MUSIL, s.d., v. I, p. 78)

Walter, o porta-voz destas frases, o amigo de infância que lhe deu o apelido de “o homem sem qualidades”, é, para Ulrich, o emblema de um homem antigo, o representante de uma humanidade em vias de dissolução. Isso fica claro quando ele diz que esse tipo de homem centrado, soberano da própria experiência, já começa a parecer ridículo para os outros.

Não se verificou já que as experiências vividas se desprenderam do homem? Passaram-se no palco, nos livros, nos relatórios dos laboratórios e das expedições científicas [...]. Quem ousaria pretender hoje que a sua cólera seja verdadeiramente sua quando tanta gente lhe vem falar dela e a compartilha até numa medida maior que a dele? Constitui-se um mundo de qualidades sem homem, de experiências vividas sem ninguém para as viver, chegar-se-ia mesmo a pensar que o homem, no caso ideal, acabará por já não dispor de uma experiência privada e que o fardo suave da responsabilidade pessoal se virá a dissolver na álgebra dos significados possíveis [...]. Claro que ainda existem pessoas com uma vida absolutamente pessoal e que dizem: “ontem estivemos em casa de Fulano ou Sicrano”, ou então: “hoje fazemos isto ou aquilo [pessoas como Walter] [...]”. Talvez sejam muito felizes, mas na maioria das vezes essa espécie de gente parece já absurda aos olhos dos outros, sem se saber porquê. (MUSIL, s.d., v. I, p. 181-182)

A descrição de um mundo no qual a possibilidade da experiência definiu – como nas passagens destacadas, e que podem sintetizar boa parte do pensamento de Musil –, se dá na medida em que ela está mediatizada. Em tal mundo, já não se vive na existência, mas no saber sobre a existência, na teoria da existência. Em vez do recolhimento e interiorização da experiência, mediante algum trabalho, a informação acerca dela já se encontra disponível e pode ser acessada. O que se deve sentir já está configurado pelos saberes especializados. Neste mundo, qualquer vizinhança e proximidade com as coisas e a capacidade de ser atingido pelo que foi próximo estão perdidas. É a informação¹ que abre os dias e a ciência, o

¹ Não à toa, o jornalismo e os jornais são temas recorrentes na obra de Musil. Na parte 54, por exemplo, Ulrich fala da opacidade desmedida dos jornais que tanta atração exerciam sobre Clarisse. A esse respeito também vale destacar esta afirmação de Benjamin: “As inquietações de nossa vida interior não têm, por natureza, este caráter irremediavelmente *privado*. Elas só o adquirem depois que se reduziram as chances dos fatos exteriores se integrarem à nossa experiência. Os jornais constituem um dos muitos indícios de tal redução. Se fosse intenção da imprensa fazer com que o leitor incorporasse à própria experiência as informações que lhe fornece, não alcançaria seu objetivo. Seu propósito, no entanto, é o oposto, e ela o atinge” Consiste em isolar os acontecimentos do âmbito onde pudessem afetar a experiência do leitor. (BENJAMIN, 1989, p. 106).

mundo. À imediatidade da vida restou o acessório. O homem está entregue ao imenso mapa do que já foi explicado é deste mapa que surgem as bulas para ação.

Musil parece buscar, em sua obra, uma nova ética para este homem-possibilidade em um mundo sem qualquer fixidez e enraizamento. Ulrich não rejeita a situação descrita,² como o faz Walter, pois, para ele, a “vida que lhe teria agradado imaginava-a ele outrora como uma vasta estação experimental onde se estudaria a melhor maneira de ser homem e descobririam outras novas” (MUSIL, s.d., v. I, p. 183-184). Para Blanchot, o “livro de Musil traduz essa mutação e busca dar-lhe forma, ao mesmo tempo que tenta descobrir que moral poderia convir a um homem no qual se realiza a aliança paradoxal da exatidão e da indeterminação” (BLANCHOT, 2005, p. 216).

A “submissão diabólica à marcha indiferente do mundo” (MUSIL, v. II, p. 160) que há em Ulrich diz do estado de coisas que conduzem sua tentativa de pensar uma ética, tributária, da emergência da técnica e dos processos explicativos. Peter Sloterdijk, no livro *Esferas III*, mostra que, a partir da viragem técnica, os entes (qualquer coisa) adentram o campo da explicitação crescente e, nessas condições, podem ser construídas, reconstruídas e desvendadas. São essas novas possibilidades que (in)determinam e passam a dominar, e não mais a transmissão tradicional.

a cada momento o mundo poderia ser transformado em todos os sentidos, ou, pelo menos, num sentido determinado; traz-se isto no sangue. Portanto seria original procedermos não como homens definidos num mundo definido, onde já só existem, por assim dizer, dois botões a manejar [...], mas sim como homens nascidos para a transformação, num mundo por transformar, isto é, mais ou menos como uma gota de água numa nuvem. (MUSIL, v. I, p. 335)

Walter Benjamin, por sua vez, parece ter estado intrigado pelo tema da experiência desde muito cedo. Scholem conta com que ardor ele e Benjamin, por sugestão deste último, devoraram *A teoria kantiana da experiência*, de Cohen. Entretanto, o interesse de Benjamin por Kant era, por assim dizer, negativo, pois, ele estava preocupado com a possibilidade de uma “experiência total e absoluta”, enquanto o pensador de Königsberg havia apenas “fundamentado uma experiência inferior”: “Benjamin discutiu a extensão do conceito de

² A resposta de Heidegger diante do mesmo fenômeno foi imaginar que o esvaziamento da experiência e o desenraizamento tecnológico poderiam conduzir a um salto para a indigência positiva do poema, isto é, do extremo vazio na indigência negativa, uma migração para uma dimensão salvadora.

experiência [...]; de acordo com ele, isso abrangia a ligação psicológica e intelectual do Homem com o mundo, que se realiza nas esferas ainda não penetradas pelo conhecimento” (SHOLEM, 1989, p. 68).

Acerca deste mesmo ponto em relação a Benjamin, Habermas diz que

o conceito de uma experiência não-mutilada ocupava o centro das suas reflexões. Benjamin polemizava então contra a “experiência por assim dizer, reduzida ao ponto zero, ao mínimo de significação”, isto é, contra a experiência dos objetos físicos para os quais Kant havia orientado paradigmaticamente sua tentativa de analisar as condições da experiência possível [...]. Nessa época, ainda esperava da metafísica a reconstituição de um *continuum* sistemático da experiência. (HABERMAS, 1980, p. 187)

Parece claro que, no princípio, o projeto de Benjamin consistia em reabilitar a “grande experiência”. No entanto, se dermos um salto de alguns anos e nos debruçarmos “Sobre alguns temas em Baudelaire”, veremos, logo no início, que Benjamin critica um certo tipo de filosofia cujo projeto parece ser extremamente próximo ao daquele de sua juventude. Trata-se de uma filosofia que pretende “se apropriar da ‘verdadeira’ experiência, em oposição àquela que se manifesta na vida normatizada, desnaturada das massas civilizadas” (BENJAMIN, 1989, p. 104).

O núcleo da crítica de Benjamin aos autores da filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) é a ideia de que a eles falta sentido histórico, que desconhecem a historicidade da experiência. Benjamin, inclusive, compreenderá o aparecimento deste tipo de filosofia como uma reação sintomática ao novo padrão de experiência que necessariamente se delineia com as condições capitalistas e a tecnomonetarização do mundo. Para ele, as filosofias da vida deixam *impensado* aquilo mesmo que as propiciou e diante do que elas aparecem como reação. Benjamin cita o exemplo de *Matéria e memória*, de Bergson, obra que, ao rejeitar a determinação histórica da memória, acaba “evitando com isto, acima de tudo, se aproximar daquela experiência, da qual se originou sua própria filosofia, ou melhor, contra a qual ela foi remetida. É a experiência inóspita, ofuscante da época da industrialização em grande escala” (BENJAMIN, 1989, p. 105).

A ideia de uma experiência rica, que é professada pelos autores das filosofias da vida, como Bergson, mas também Klages, é compreendida por Benjamin como algo que testemunha uma espécie de aversão saudosista diante de um novo tempo em que a pobreza da

experiência é o acontecimento hegemônico. Cabe perguntar: por que isto acontece e como é que Benjamin pensa este acontecimento? O núcleo da argumentação benjaminiana é construído a partir da oposição entre experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*), correlata entre memória e consciência. Enquanto o estado de alerta contínuo resfria e petrifica um dado acontecimento (vivência), impedindo que suas marcas sejam fixadas, na medida mesmo em que ele é resgatado do acervo da lembrança, inversamente, um dado acontecimento que não acede à consciência (experiência) deixa traços mnemônicos duradouros.³

Quando Freud afirma em *Além do princípio do prazer*, publicado em 1921, que a consciência surge no lugar de um traço mnemônico, o seu contrário também está aí. Considerada a hipótese benjaminiana da leitura desse texto, de um lado, a consciência implica na esterilização dos vestígios e das marcas, de outro, ela cumpre a importante tarefa de proteger o aparelho psíquico das excitações oriundas do mundo exterior, dos impactos do que não lhe é próprio (o choque). Assim, Benjamin parte dessa correlação entre memória e consciência, tendo em vista que a consciência, própria da vivência, exerce uma constante vigília contra os choques e suas ameaças.

A resposta à pergunta anteriormente formulada parece ser: a modernidade é o tempo do empobrecimento da experiência porque ela é o reino da vertiginosa “inflação dos choques”, de sua proliferação em todos os níveis, por isso o grande interesse de Benjamin pela poesia de Baudelaire, toda ela formalizada por essa dinâmica que já ganhava a feição do habitante citadino em meados do século XIX, feição essa que ganha contornos ainda mais evidentes no XX. A propósito, o empobrecimento da experiência, em termos benjaminianos, é testemunhado no primeiro poema das *Flores do Mal*, dedicado ao leitor apático, isto é, ao exilado da experiência.

Em sua leitura da análise de Benjamin sobre Baudelaire, Sérgio Paulo Rouanet ressalta como essa experiência do choque acaba por produzir uma “nova sensibilidade, um novo aparelho sensorial [...] concentrado na interceptação do choque, em sua neutralização, em sua elaboração em contraste com a sensibilidade tradicional” (ROUANET, 1981, p. 46). Tendo

³ O que remete também ao trabalho de Proust em sua *Recherche*, em termos de memória involuntária. “Traduzido em termos proustianos: Só pode se tornar componente da *mémoire involontaire* aquilo que não foi expressa e conscientemente ‘vivenciado’, aquilo que não sucedeu ao sujeito como vivência” (BENJAMIN, 1989, p. 108). A propósito, *Em busca do tempo perdido* reproduziria ficcionalmente o que o homem de seu tempo, tal o “homem sem qualidades”, de Musil, estaria impedido de experimentar.

em vista a questão que vincula Benjamin e Musil é interessante notar que, se por um lado sabemos que Ulrich também contrasta com qualquer sensibilidade tradicional (como é o caso da de seu amigo Walter), por outro, seria equivocado falar de uma equivalência entre o homem sem qualidades e o homem da multidão baudelaireano,⁴ na medida em que o choque não se faz presente na obra de Musil com a mesma conotação. Há uma convergência, mas que toma rumos diferentes nas diferentes obras em questão. Vejamos: enquanto no poema “A uma passante”, de Baudelaire, que é todo estruturado pelo choque e tem como personagem secreto a própria multidão (que condiciona a possibilidade do poema), dois olhares se cruzam e se perdem, sabendo que poderiam ter se amado – “o encanto desse habitante da metrópole é um amor não tanto à primeira vista quanto à última vista” (BENJAMIN, 1989, p. 118) –, na abertura de *O homem sem qualidades*, o que um casal de passantes (“quem eram eles?”) presenciam na rua, uma das “artérias mais animadas dessa cidade”, não é a despedida de um amor que poderia ter sido, tampouco a sua promessa, mas um corpo (não se sabe se morto ou vivo) estendido na calçada e cercado por um aglomerado de gente a espiar os resultados de um acidente envolvendo um caminhão. A dama sente um mal-estar diante do ocorrido, e, de quebra, o cavalheiro tece uma explicação com dados quantitativos para justificar as causas do desastre, o que logo a consola:

Sem dúvida já ouvira o termo uma vez ou duas, mas ignorava o que fosse o campo de travagem, e nem isso a interessava; bastava-lhe que aquele horrível incidente pudesse ser integrado de uma ordem qualquer e transformar-se num problema técnico que de algum modo lhe pudesse dizer respeito. De resto ouvia-se já o alarme estridente da ambulância e a rapidez da sua intervenção tranquilizou todos os que se encontravam à espera. [...]

– Segundo as estatísticas americanas – observou o cavalheiro – os acidentes de viação provocam anualmente nos Estados Unidos 190 mil mortos e 450 mil feridos. (MUSIL, s.d., p. 9-10)

Há, portanto, nessa atitude dos personagens em foco uma sensibilidade (ou insensibilidade) de outra ordem, permeada por um acesso tecnocrático a tudo o que a circunda, inclusive si mesma. Trata-se de um olhar analítico que é o do próprio homem sem

⁴ Benjamin destaca que entre as versões mais antigas do tema da multidão está o conto “O homem da multidão”, de Poe, que se passa em Londres, e foi traduzido para o francês justamente por Baudelaire. No conto narrado em primeira pessoa, um homem sai às ruas depois de longo tempo recolhido por conta de uma enfermidade e observa com empolgação, através do vidro de um bar, localizado em uma das ruas mais animadas da cidade, a “multidão que passa aos trancos” (BENJAMIN, 1989, p. 119).

qualidades, que mora próximo dali e assiste a tudo através de sua janela. Ele também busca integrar o acidente a um cálculo de possibilidades. De relógio em punho, faz uma série de contas envolvendo carros, viaturas, “rostos diluídos”, velocidades, ângulos, mas logo começa a rir e conclui que tudo aquilo é pura perda de tempo. O homem sem qualidades não é chocável, pois ele já vive no interior da vida explicitada e alarmada pela técnica, o que acarreta uma necessária indiferença, na medida em que é impossível relacionar-se com tudo o que advém, com tamanha velocidade e quantidade.

Quanto a Benjamin, qual seria sua posição diante dessa nova sensibilidade e o empobrecimento da experiência? Esta pergunta é interessante, pois ela nos põe diante das ambivalências do filósofo: por um lado, ele parece assemelhar-se a Walter, por outro, a Ulrich, visto que escreveu “O narrador”, no qual a narração e sua possibilidade dependem da experiência, mas também “O caráter destrutivo” e “Experiência e pobreza”, no qual sublinha-se o conceito de “barbárie positiva”.

O Benjamin saudosista, próximo de um projeto de juventude de uma filosofia vindoura, lamenta a perda da experiência. O outro Benjamin vê neste mesmo acontecimento potências positivas e chega mesmo a comemorar a nossa indignação. Em termos biográficos, é interessante acompanhar Scholem quando este fala de seu reencontro com o amigo após um longo tempo:

De fato, nesses anos algo havia mudado em nossa relação com o mundo. Quando deixei Benjamin em 1923, levei comigo a imagem de um homem guiado por um impulso direto para construir um mundo intelectual próprio, um homem que seguia firmemente o seu gênio, que sabia para onde queria ir, sem se preocupar com possíveis complicações da sua vida exterior. (SHOLEM, 1989, p. 136)

Tratava-se do Benjamin que velejava na direção de um sistema metafísico, preocupado com a reconstituição do *continuum* da experiência.

Quando voltamos a nos ver, encontrei uma pessoa apanhada num intenso processo de fermentação cuja harmoniosa visão do mundo fora rompida e desmoronara e que estava de partida – para novas praias, que ele ainda era incapaz de definir. Ainda estava vivo nele aquele impulso original em direção a uma visão metafísica do mundo, mas havia caído num estado de desintegração dialética [...]. Estava incomumente relaxado, a mente, aberta a sugestões [...]. Em contrapartida à sua admiração por Valery, estava seu interesse ardente pelos surrealistas que incorporavam muito daquilo que, nos últimos anos, irrompia nele próprio [...]. Lia os

jornais em que Aragon e Breton proclamavam coisas que coincidiam de alguma forma, com as suas mais profundas experiências. (SHOLEM, 1989, p. 136-137)

Era o Benjamin que via na perda da experiência uma promessa. Era aquele que escreveu que esta nova pobreza impele o homem “a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram aqueles implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa” (BENJAMIN, 2012, p. 125). Brecht, Klee, Scheebart e o próprio Benjamin deste texto são homens cuja característica “é uma desilusão radical com a época e ao mesmo tempo uma fidelidade sem reservas a ela” (BENJAMIN, 2012, p. 125).

Não deve causar estranheza o fato de que Benjamin ao ler Musil tenha até se desinteressado dele por considerá-lo “mais inteligente do que seria necessário”, como comentou em carta a Scholem (apud KONDER, 1988, p. 62). Este tipo de susto é comum quando se encontra alguém muito próximo, alguém que vive das mesmas aflições e cujo pensamento parece ser interpelado pelos mesmos temas. No romance de Musil, Benjamin às vezes lembra o seu homônimo (Walter), o herói aurático, outras, Ulrich, o homem da dissolução e da dispersão. Ulrich, entretanto, poderia somar na lista benjaminiana dos novos bárbaros, como um fiel ao seu tempo, como um exilado de si e da história, a ingressar numa região nova para a qual os vocabulários ainda não estão firmados.

Se Walter ainda é capaz de uma visão unitária do mundo e de um certo pressentimento de destino, Ulrich conhece apenas desvio e não mais destino e recolhimento e, aos olhos da inteireza de Walter, aparece como um personagem que a cada situação é levado a se perguntar como deve se comportar ou se sentir. E, em seguida, visto que já não dispõe de nenhuma experiência, e está vazio, ele vai se outorgar certos empréstimos adquiridos no estranho “museu platônico”,⁵ que é o mundo da experiência que se autonomizou por completo. Assim, se ele está às voltas com uma nova amante, pedirá socorro nesta terra distante, como quem procura um especialista, consultará alguma obra que lhe forneça algum esboço de conduta. Seu sorriso não estará bem grudado no seu rosto nem sua fala terá porosidade. Não importa! Ele toma a senha para agir do reino das experiências especializadas, e se já não dispõe de um

⁵ Hoje em dia diríamos rede ou nuvem: um “espírito objetivo consumado”, na expressão de Sloterdijk dita em entrevista concedida no Simpósio do Berggruen Center em Filosofia e Cultura realizada no St. John’s College of Divinity, Cambridge University, 25, jun. 2015.

repertório tradicional é porque, dito em linguagem atual, se encontra à mercê dos arquivos para download.

O homem-possibilidade (o do “ainda não”) desconhece a identidade fixa porque está aberto à mobilidade e às opções probabilísticas. Mas seria exagerado afirmar que ele desconhece a duração por estar imerso na alegorização infinita onde tudo pode significar qualquer coisa e é impossível distinguir um fim de um início. A subjetividade flexibilizada do homem sem qualidades não é uma subjetividade enlouquecida. Se em alguns aspectos lembra o homem da mimese infernal de Benjamin, seria temerário assimilar o homem musiliano a este tipo de figura. Compará-lo ao homem unidimensional de Marcuse ou ao homem adorniano, das sociedades administradas – nas quais o processo de identificação se dá imediatamente com o todo da sociedade global, pois é abolida a mediação familiar, de tal modo que o sujeito é assimilado completamente pela segunda natureza – seria equivocado e erraria a análise da especificidade do homem sem qualidades.

Para dar conta do homem sem qualidades, é preciso abandonar o viés conservador. Benjamin encontra Musil ali onde o colega Adorno o criticou: o caráter experimental da existência de Ulrich implica certamente um abandono de si e uma recusa ao recolhimento que garante a integração das experiências no enredo único de uma vida – mas aspectos desta ética recobrem o universo dos “novos bárbaros” descritos por Benjamin em tom elogioso.

O fato de não existir, para o homem sem qualidades, uma primazia do passado, não significa que ele não possa dizer de onde vem. Apesar de Ulrich ser várias vezes identificado com o inumano, o inanimado, o que poderia significar que o seu ser não foi tecido a partir de relações com outros seres humanos, ele não é um não analisável em contexto psicanalítico, mas é apenas alguém que se flexibilizou e já não se toma tanto a partir das referências do passado e das tubulações da tradição, mas das possibilidades abertas pela explicitação moderna. A substituição do natural pelo artificial e suas construções, escreve Sloterdijk, em *Esferas III*, vão “se infiltrar nas relações do ser humano consigo próprio – razão pela qual, em clima construtivista, não se fazem bons prognósticos para as identidades fixas” (SLOTERDIJK, 2009, p. 224) e abre-se o campo das identidades construídas à disposição.⁶

⁶ Parece-nos, finalmente, que o diagnóstico heideggeriano da modernidade, como o caso da latência e migração para fora dos seus nichos de proteção circunscreve o âmbito da transformação da experiência em jogo nas obras

As análises de Benjamin acerca da agonia da narrativa, se radicalizadas, encontram no livro de Musil um protótipo, no qual desde o início se apresenta a dificuldade de contar algo. No entanto, em Musil, não se trata de um romance, mas da implosão do romanesco e sua hibridização em ensaio filosófico e autobiografia. Não se lê em suas páginas as vicissitudes de um herói em formação. Não há um herói. Há um “tratado” de uma deformação, por assim dizer. Ulrich, habitante do possível, já não tece longas narrativas, e, em certo sentido tem pouco a dizer positivamente.

A ironia, o polifônico e o místico também são pontos de encontro entre as obras aqui aproximadas. No caso deste último, é importante destacar que a união mística de Ulrich com sua irmã Ágata pode ser pensada no polo oposto do que vem sendo salientado até então, como falência daquele ser apresentado tendo com o mundo apenas relações vagas e de negação (“ainda não”). Não representaria esta ligação o outro ponto do movimento de Ulrich – a face do recolhimento –, como se ele não tivesse suportado viver em uma atmosfera tão rarefeita? Afinal, o encontro com essa irmã esquecida, uma das mais belas paixões da literatura, segundo Blanchot, não realiza o encontro consigo mesmo:

de que se privou, certa relação terna que é o amor-próprio, *Eingenliebe*, o amor particular por si mesmo que um homem sem particularidades não pode certamente conhecer, a menos que encontre, no mundo, sua identidade errante sob a forma de um duplo, a pequena irmã-esposa, a eterna Ísis que dá vida e plenitude ao ser esparsos cuja dispersão é espera infinita e recolhimento, queda sem fim em direção ao vazio. (BLANCHOT, 2005, p. 212)

A união mística com a irmã revela exatamente aquele desejo do absoluto e do recolhimento que é a outra face da dispersão. Sem dúvida mais uma simetria possível em relação a Benjamin, se pensarmos que ele também viveu este movimento de tensão entre o Recolhimento e a Salvação (ideia de origem) e a dispersão e a perda (alegoria).

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor. *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea. Madri: Catedra, 1995.
_____. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

de Musil e Benjamin. Ambos tentaram “digerir” esse fenômeno, mas ele só se tornou claro recentemente com a obra de Sloterdijk. Sair do mundo da latência para o mundo explicitado-disponível é surpreender-se em plena metamorfose da maneira de se experimentar o mundo.

BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelarie”. In: *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (Obras escolhidas III). Trad. José Carlos Martins & Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. “A crise do romance”; “Experiência e pobreza”; “O narrador”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Obras escolhidas I) 8ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HABERMAS, Jürgen. “Crítica conscientizante ou salvadora – A atualidade de Walter Benjamin”. In: *Sociologia*. FREITAG, Barbara & ROUANET, Sérgio Paulo (orgs. & trad.). FERNANDES, Florestan (coord.). São Paulo: Ática, 1980.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. V. I, II e II. Trad. Mário Braga. Lisboa: Livros do Brasil (Coleção Dois Mundos), s.d.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert & J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III*. Trad. Isidoro Reguera. Madri: Siruela, 2009.