

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Márcio Jarek

**A constelação vida:
Política e linguagem na juventude
de Walter Benjamin**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós-graduação em Filosofia

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Márcio Jarek

**A constelação vida:
Política e linguagem na juventude
de Walter Benjamin**

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade.

Rio de Janeiro
Julho de 2016



Márcio Jarek

**A constelação vida: política e linguagem na
juventude de Walter Benjamin**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Marcela Figueiredo Cibella de Oliveira

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Sonia Kramer

Departamento de Educação – PUC-Rio

Prof. Ernani Pinheiro Chaves

Departamento de Filosofia – UFPA

Profa. Patricia Gissoni de Santiago Lavelle

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de julho de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Márcio Jarek

Graduado em Filosofia (2002) e especialista em Filosofia com Ênfase em Ética (2004) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Filosofia pela PUCPR (2006) com pesquisa sobre o pensamento de Walter Benjamin.

Ficha catalográfica

Jarek, Márcio

A constelação vida: política e linguagem na juventude de Walter Benjamin / Márcio Jarek; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2016.

184 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui referências bibliográficas

1. Filosofia – Teses. 2. Walter Benjamin. 3. Vida. 4. Juventude. 5. Linguagem. 6. Política. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Ao meu pai, que sempre me falava sobre o Rio; à minha mãe, que nos últimos anos me fez pensar mais sobre a memória; à minha irmã, que com a chegada do Augusto inicia vida nova; e a Ana, a estrela mais decisiva de minha constelação.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Pedro Duarte de Andrade, pela acolhida de minha pesquisa, pelas leituras e sugestões mais que precisas e, principalmente, pela confiança depositada;

À Professora Katia Muricy e ao Professor Paulo César Duque-estrada, por me receberem no Rio de Janeiro, pelas orientações e pelas aulas;

À CAPES e à PUC-Rio, pelo apoio financeiro concedido para a realização dessa pesquisa;

Ao Professor Patrice Vermeren e à Professora Antonia Birnbaum, por me receberem na Universidade de Paris 8 e pelas sugestões no período de doutorado-sanduíche;

Ao Professor Ernani Chaves, pelas indicações iniciais, e à Professora Patrícia Lavelle, pelas dicas e sugestões;

Ao professor Edgar Lyra e às professoras Marcela Oliveira e Sônia Kramer que participaram das bancas de projeto, de exame de qualificação e de defesa pelas suas leituras e considerações críticas;

À secretária Edna Sampaio, pelas muitas mensagens respondidas e dúvidas esclarecidas;

Aos meus amigos da PUC-Rio: Jean Soares, Rafael Azzi e Marlon Miguel, pela gentileza, atenção e hospitalidade;

Ao amigo Professor Jorge Viesenteiner, pelo esclarecimento de vários aspectos de minhas leituras e dúvidas na língua alemã;

À Professora Lileane Pissaia, pelas aulas e auxílio com a língua francesa;

Aos amigos Alberto e Cecília que, em Paris, ao longo das leituras, escutavam minhas descobertas;

Aos professores Francisco Bocca, Delcio Junkes e Ascísio dos Reis Pereira, pelo contínuo apoio e incentivo.

Aos meus muitos amigos e amigas de Curitiba, em especial: Rosani, Diana, Douglas, Igor, Vilmar, Léo, Cauê, Sérgio, pelo estímulo, pela ajuda e pela compreensão;

Aos colegas e amigos do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pelo apoio e solidariedade;

Aos meus alunos e orientandos que sempre me ouviram falar sobre Walter Benjamin;

Aos meus sogros Dráuzio e Terezinha e aos meus cunhados Drauzinho e Cezar, pelas conversas, pelo apoio e pelo carinho;

À minha esposa Ana, pelas várias leituras e revisões do texto e, principalmente, pelo companheirismo, pelo amor e desprendimento com que sempre me acompanhou.

Resumo

Jarek, Márcio; Andrade, Pedro Duarte de (Orientador). **A constelação vida: política e linguagem na juventude de Walter Benjamin**. Rio de Janeiro, 2016. 184 p. Tese de Doutorado – Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese trata da apresentação de uma ideia de vida nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Esse período do pensamento do autor é reconhecido pelos seus críticos como sendo o de uma “metafísica da juventude” e liga-se a um conjunto complexo de influências. Nesse contexto, essa pesquisa ressalta o diálogo intermitente do autor com as diversas manifestações das chamadas filosofias da vida. Esse diálogo foi pouco estudado pelos pesquisadores de sua obra, mas torna-se indispensável para a compreensão mais adequada das consagradas teorias do filósofo relacionadas à linguagem e à política. Destaca-se como procedimento de pesquisa a leitura profunda dos escritos do pensador para a retirada de elementos que sirvam à construção de uma constelação de conceitos ligados à ideia de vida. Assim, este trabalho se inicia com a avaliação das discussões de Benjamin sobre a vida dos estudantes no contexto de reforma da vida na Alemanha do início do século XX e tenta compreender a relação da vida com a noção de tarefa infinita. Na sequência, a pesquisa dedica-se aos trabalhos do autor que versam sobre crítica literária e teoria da tradução para avaliar o modo como a vida, em sua relação com a linguagem, pode ser compreendida como forma. Essa tarefa serve igualmente para a avaliação da perspectiva do autor de defesa da sobrevivência da vida na história. Em seu último capítulo, este estudo trata das excêntricas leituras de Benjamin sobre a relação entre o problema psicofísico e a compreensão da política, na qual vigoraria a ligação recíproca entre história e vida. É nessa direção que se situa a crítica de Benjamin ao poder sobre a mera vida e à definição mítica desta como o paradigma para toda a vida.

Palavras-chave

Walter Benjamin; vida; juventude; linguagem; política; tarefa; história.

Abstract

Jarek, Márcio; Andrade, Pedro Duarte de (Advisor). **Life constellation: politics and language in Walter Benjamin youth**. Rio de Janeiro, 2016. 184 p. Doctoral Thesis – Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis presents an idea of life in the youthful writings of Walter Benjamin. This period of the author's thinking is acknowledged by his critics as of a "metaphysics of youth" and it is connected to a complex set of influences. In this context, this research highlights the author's intermittent dialog with the various manifestations of the so-called philosophies of life. This dialog has been little studied by researchers of his work, but it is essential for a more appropriate understanding of the philosopher's acclaimed theories related to language and to politics. The deep reading of the thinker's writings stands out as a research procedure for taking out elements that can be suited for building a constellation of concepts connected to the idea of life. Therefore, this work begins with the analysis of Benjamin's discussions over the students' life in the context of life reformation in Germany in the beginning of the 20th century and tries to apprehend the association of life with the notion of endless task. Subsequently, the research approaches the author's works that discuss literary criticism and translation theory in order to evaluate how life, in its relationship with language, can be understood as a form. This task is also suited for the evaluation of the author's perspective regarding the preservation of a survival of life in history. In its final chapter, this study deals with Benjamin's eccentric readings on the relationship between the psychophysical problem and the comprehension of politics, in which the reciprocal bond between history and life would prevail. It is established in this direction Benjamin's criticism to power over mere life and to its mythical definition as a paradigm to whole life.

Keywords

Walter Benjamin; life; youth; language; politics; task; history.

Résumé

Jarek, Márcio; Andrade, Pedro Duarte de (Director de thèse). **La constellation vie: politique et langage dans la jeunesse de Walter Benjamin.** Rio de Janeiro, 2016. 184 p. Thèse de Doctorat – Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cette thèse porte sur la présentation d'une idée de vie dans les écrits de jeunesse de Walter Benjamin. Cette période de la pensée de l'auteur est reconnue par ses critiques comme celle d'une « métaphysique de la jeunesse » et se lie à un ensemble complexe d'influences. Dans ce contexte, cette étude met en évidence le dialogue intermittent de l'auteur avec les diverses manifestations des soi-disant philosophies de vie. Ce dialogue a été peu étudié par les chercheurs de son travail, mais il est essentiel pour la compréhension la plus appropriée des théories consacrées du philosophe liées au langage et à la politique. On distingue comme procédure de recherche la lecture approfondie des écrits du penseur afin d'enlever des éléments qui servent à construire une constellation de concepts liés à l'idée de vie. Ce travail commence par l'évaluation des discussions de Benjamin sur la vie des étudiants dans le cadre de la réforme de vie en Allemagne au début du XX^e siècle et cherche à comprendre la relation entre la vie et la notion de tâche infinie. En outre, la recherche est consacrée aux œuvres de l'auteur s'agissant de la critique littéraire et de la théorie de traduction pour évaluer la façon dont la vie, dans sa relation avec le langage, peut être comprise comme forme. Ce travail sert également à l'évaluation de la perspective de l'auteur de protection de la survie de la vie dans l'histoire. À la fin, cette étude porte sur les lectures excentriques de Benjamin sur la relation entre le problème psychophysique et la compréhension de la politique, dans laquelle le lien réciproque entre l'histoire et la vie se ferait valoir. Et c'est dans cette direction que l'on place la critique de Benjamin au pouvoir sur la simple vie et à la critique de la définition mythique de celle-ci comme le paradigme pour toute la vie.

Mots-clé

Walter Benjamin; vie; jeunesse; langage; politique; tâche; história.

Sumário

1. Introdução: o desafio de apresentar uma ideia	12
2. Vida e juventude	28
2.1. O contexto da reforma da vida	29
2.2. A questão da vida nos primeiros escritos de Benjamin	40
2.3. <i>A vida dos estudantes</i>	59
3. Vida e linguagem	71
3.1. A tarefa (infinita) da vida	72
3.2. A tarefa da linguagem: dar forma à vida	81
3.3. As tarefas da crítica e da tradução: continuar a viver	97
4. Vida e política	116
4.1. O corpo vivo e o verdadeiro político	117
4.2. A mera vida e a crítica da violência	132
4.3. Vida e história, felicidade e justiça	149
5. Considerações finais	160
6. Referências bibliográficas	174
6.1. Obras de Walter Benjamin	174
6.2. Sobre Walter Benjamin	176
6.3. Leitura complementar e diversa	181

As ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas.

Walter Benjamin

Eu vos asseguro que os segundos agora são fortemente e solenemente acentuados e cada um saltando do pêndulo diz: “Eu sou a Vida, a insuportável, a implacável Vida.” Só há um segundo na vida humana com a missão de anunciar uma boa nova, a boa nova que causa em cada um de nós um medo inexplicável. Sim! O tempo reina, ele retomou sua brutal ditadura. Ele me empurra, como se eu fosse um boi, com seu duplo agulhão. “Eia vamos, então, burrico! Sua então, escravo! Vive, então, condenado!”

Charles Baudelaire

1

Introdução: o desafio de apresentar uma ideia

“Nos domínios de que tratamos aqui, o conhecimento existe apenas em lampejos.”

Walter Benjamin, por volta de 1928.

Dentre muitos aspectos que acompanham todo o percurso do pensamento de Walter Benjamin (1892-1940), uma preocupação parece tomar forma: que relações o fazer filosófico pode ter com a tarefa, inesgotável, de compreensão do que significa a própria vida?

Essa preocupação ligada à obra de Benjamin e relacionada à ideia de vida compreende o “núcleo duro” de nossa pesquisa e pretende melhor situar crítica e historicamente o autor em questão também como um pensador que coloca a vida como problema da filosofia. Preocupação esta que, em muitos aspectos, pode caracterizar Benjamin como precursor ou, em sentido muito específico do termo, visionário¹, tal como nos casos relacionados à discussão sobre o estado de exceção, sobre as relações entre poder e violência, sobre as transformações da experiência e da técnica, entre outros. Pesquisa que pode também, por seu turno, oferecer recursos para ampla fundamentação e olhar ainda mais crítico sobre as áreas de pesquisas filosóficas atuais que se ocupam com o assunto vida e que a têm como ponto central de seus empreendimentos.

Inicialmente, merece ser registrado o fato que desde os primeiros escritos de

¹ É o que anuncia a pesquisadora Olgária Matos já no título de um de seus livros sobre Walter Benjamin: *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant* (1993). Segundo Olgária, para Benjamin, o futuro “ainda não é. [...] Ninguém, portanto, prevê o futuro: nem o homem, porque o futuro nunca está aqui; nem Deus, porque o futuro para ele é presente. Mas pode-se predizê-lo, interpretando os signos atuais que *são*, que anunciam algo que ainda não é” (MATOS, 1999, p.153).

Walter Benjamin até o último trabalho, suas teses “Sobre o conceito de história” (1940), passando ainda por muitos dos seus materiais de anotações, esboços, planos, cartas e trabalhos inconclusos, o termo “vida” e seus correlatos ou derivados, como “mera vida”, “vivência”, “experiência vivida”, “permanência da vida”, entre outros, estão direta ou indiretamente presentes. Ao longo de todo o trabalho tentaremos responder a questionamentos que surgem exatamente dessas constatações: todos esses termos são sinais de fenômenos díspares que podem ser salvos sob uma mesma ideia? Seriam igualmente estes, “estrelas de uma mesma constelação” que poderia ser explorada?

Na busca por respostas a estas e outras perguntas, a primeira constatação a que chegamos é de que a tarefa de identificação e análise crítica do tema vida nos escritos de Benjamin não se coloca de modo fácil. Apesar da presença constante dos termos e expressões relacionados à vida, o autor nunca dedicou uma obra ou um escrito especificamente ao tema. E, ainda, para aumentar as dificuldades de exploração dessa questão, a maior parte dos trabalhos de Benjamin é caracterizada pelo ensaístico, pelo fragmentário e marcada pela oposição aos modos sistemáticos tradicionais de filosofia. Assim, seus escritos impedem um tipo de leitura e pesquisa igualmente tradicionais como aqueles assentados nas noções de indução ou dedução. A tarefa filosófica, a tarefa da crítica, defende Benjamin no prefácio da obra *Origem do drama barroco alemão* (1928), deve aproximar-se da atividade artística: uma tarefa criativa de apresentação de uma ideia para que seja contemplada. Sem qualquer pretensão de caracterizar esse nosso estudo como “artístico”, mas adotando parcialmente essas observações sobre a tarefa filosófica, nosso propósito se coloca aqui de maneira próxima: apresentar a ideia de vida em alguns escritos da juventude de Benjamin.

Convém-nos, mesmo que rapidamente, a título de descrição de procedimentos adotados, apontar em que consiste esse “apresentar uma ideia” na exploração do assunto vida no pensamento benjaminiano.

Em primeiro lugar, as noções de “apresentação” e de “ideia” que adotamos se vinculam a um conjunto de outros conceitos da obra de Benjamin e costumam ser identificados como elementos de caráter epistemológico e metodológico fundamentais na trajetória do pensamento do autor². Aparecem, ainda, em escritos

² Vários foram os estudos realizados sobre teoria do conhecimento e metodologia na obra de Walter Benjamin. Em um dos primeiros, realizado de modo sistemático por Rolf Tiedemann em

“rebeldes” e “metafísicos” da juventude do pensador e começam a ganhar contornos mais definidos principalmente a partir de *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919) e, sobretudo, em *Origem do drama barroco alemão* (1928). Nesse último trabalho, mais especificamente no chamado prefácio epistemológico-crítico desse escrito “insolente” e de “audácia desmesurada”³, é que vamos localizar indispensáveis observações sobre essas noções e sobre a respectiva defesa de uma forma original de trabalho filosófico que, em linhas gerais, pareceu-nos mais adequada para a tarefa crítica de nossa pesquisa.

Nesse prefácio, Benjamin propõe uma correção da tradição ocidental do *logos* oferecendo um retorno estratégico ao mito se valendo de uma peculiar compreensão sobre a história e sobre a linguagem⁴. Conforme destaca Ernani Chaves (2003, p. 15), o “retorno estratégico ao mito” não significa de modo algum a revalorização do mito num plano mais elevado que o da razão, nesse sentido, Benjamin permanece “iluminista”. No entanto, Benjamin não se restringe à crítica do mito no sentido iluminista, como denúncia deste como ilusão, falsidade, obscurantismo e erro, mas o utiliza para demonstrar como este foi assimilado histórica e filosoficamente na tradição ocidental do *logos*. Desse modo, a apropriação do mito na crítica benjaminiana antecipa o trabalho de Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do esclarecimento* (1947). Nessa ousada perspectiva crítica, o prefácio apresenta a defesa de uma controversa junção de teoria do conhecimento com teoria da linguagem, algo que tinha ocupado Benjamin em outros trabalhos anteriores, como “Programa para uma filosofia futura” (1918) e “Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens” (1916), e produz o deslocamento da tradição moderna cartesiana e kantiana ao destacar o papel de fugacidade e a característica histórica como inerentes ao procedimento filosófico contemporâneo. Algo que para nós já insinua a aproximação com uma

1965, podemos encontrar que os conceitos de ideia e de apresentação são elementos fundamentais no “mais importante dos textos metodológicos de Walter Benjamin”, a saber, o prefácio da obra *Origem do Drama Barroco Alemão* (Cf. TIEDEMANN, 1987, p.16 *et. seq.*). Por sua vez, sobre esses mesmos conceitos e esse mesmo trabalho, a pesquisadora Katia Muricy argumenta que esse fundamental trabalho metodológico de Benjamin “apresenta as bases epistemológicas de seu pensamento que, nas linhas mais decisivas, permanecerão as mesmas ao longo de sua obra” (MURICY, 2009, p.131).

³ Conforme carta de 1919 de Walter Benjamin ao amigo G. Scholem em relação ao trabalho sobre o drama barroco. Para Katia Muricy (2009, p.131), essa insolência e audácia desmedida encontram-se na elaboração, por Benjamin, de uma ousada reflexão, para a época, sobre a natureza da verdade, sobre o modo de ser das ideias a partir de sua teoria da linguagem.

⁴ Sem aderir, no entanto, ao movimento da chamada virada linguística do pensamento ou ao historicismo corrente em sua época.

espécie de novo paradigma filosófico que se tornou mais propício à discussão sobre o tema vida. Um paradigma que reabilita, de modo excêntrico, a relação entre beleza e verdade⁵ e propõe, de modo ousado e controverso, que a filosofia deve ser assumida como contemplação, e não como discurso do método. A contemplação propicia uma aproximação cuidadosa em relação à verdade. Nesse processo o pensamento precisa insistentemente iniciar-se de novo, sempre voltar ao objeto e observá-lo com cuidado. É um esforço de se aprofundar na imanência dos fenômenos e de se deixar determinar por eles. Por meio de seu movimento descontínuo, a contemplação segue o objeto em diferentes níveis de sentido. Através da contemplação observa-se variados pontos de vista e diferentes significações possíveis. Conforme o pesquisador Francisco Machado (2004, p.51), o processo de contemplação compara-se ao da observação de um objeto por meio de um microscópio, que oferece, mediante diferentes ampliações, variadas camadas e partes possivelmente desconhecidas. Para Benjamin, em uma apresentação contemplativa de uma ideia,

O objeto mesmo está sempre mais próximo dela [a contemplação] do que tudo o que ela poderia pensar em dizer sobre ele. Ela nunca o abandona para entregar-se a si mesma – isso diferencia o espírito observador do espírito ensimesmado – e cada pensamento encontra-se bem orientado, sobretudo para o objeto em questão⁶.

Mas como proceder na tarefa de “apresentar uma ideia de vida” para que, então, seguindo a proposta de Benjamin, ela possa ser objeto de contemplação? Resta-nos algum método apropriado?

Uma resposta inicial parece vir de uma passagem, já célebre, na qual Benjamin enfatiza que, no processo de apresentação de uma ideia, o método deve ser o desvio. Um procedimento que, ao contrário do método lógico-matemático que tenta se apropriar da verdade, realiza um caminho indireto de aproximação com vista a uma interpretação descritiva que sempre deve ser renovada. Segundo

⁵ Foram também muitos os trabalhos realizados sobre essa temática nos últimos anos. A título de sugestão, indicamos dois que nos serviram de referência ao longo da elaboração dessa pesquisa: *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno* (2009), de Luciano Gatti, e *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin* (2014), de Jeanne-Marie Gagnebin.

⁶ Essa passagem foi citada por Francisco Machado (2004, p.50-51) e traduzida do alemão por ele mesmo a partir de um dos esboços do “Prefácio epistemológico-crítico” do livro sobre o Drama barroco que se encontra no volume I da edição alemã das obras de Benjamin (*Gesammelte Schriften, I*, p.926). Em nossa pesquisa consultamos constantemente os escritos em alemão para obtermos uma maior precisão nos termos e referências utilizados nas traduções para outras línguas e nas obras de comentadores.

Benjamin:

Método é *desvio*. A *apresentação* como caminho não direto⁷: esse é o caráter metodológico do tratado (*filosófico*). A sua primeira característica é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação (BENJAMIN, 2011b, p. 16, com inserções, destaques e adaptações nossas).

Em nossa tarefa logo se presume que a apresentação de uma ideia de vida deve “orientar-se” pelo indireto, já que pode ter como método o desvio, que renuncia à intencionalidade e que se volta continuamente ao princípio por meio do exercício contemplativo. Essa forma de fazer filosofia é, segundo Benjamin, uma forma de pensar que se assemelha à do fazer artístico. O prefácio da obra sobre o drama barroco, nesse sentido, é o local onde Benjamin, em certa medida, constrói, ou ainda resgata, a compreensão da filosofia como obra de arte.

A filosofia, assim como a arte, trata da *apresentação (Darstellung)*⁸ da verdade. A filosofia, como forma, *apresenta* a verdade em dada condição fugaz e histórica da linguagem. A filosofia, desse modo, não é representação mental de algo, não é mera atividade de conceituação ou mesmo de exposição matemática, como defende o empreendimento cartesiano. Valendo-se da teoria platônica das ideias, apenas como estratégia crítica em relação à tradição do pensamento ocidental, Benjamin argumentará que a verdade, enquanto ideia, somente pode ser apresentada pela filosofia e, nesse sentido, apresentada no plano da linguagem. Nesse “platonismo excêntrico” de Benjamin, a verdade configura, “dá forma”, “dá imagem”, “dá beleza” ao conjunto dos fenômenos, enquanto fragmentos isolados, e somente assim é que o pensamento pode ocorrer. Somente na descontinuidade, na materialidade e na historicidade desses fragmentos que a linguagem pode tornar o pensamento sobre uma ideia possível e passível de ser apresentada. Logo,

⁷ Alguns tradutores e comentadores mencionam a brincadeira de Benjamin com as palavras *método* e *desvio* utilizadas nessa passagem. A origem grega da palavra método remete a noção de “caminho reto” ou um “caminho direto” entre quem pesquisa e o objeto que é pesquisado, por sua vez, o termo em alemão para desvio é *Umweg* que remete a noção de mudança de direção no caminho, de um “caminho não direto”. A brincadeira carrega a crítica aos tradicionais métodos lógico-matemáticos, como o *more geométrico* racionalista cartesiano, que procuram se apropriar da verdade de modo “distinto e claro”. Benjamin defende, com essa brincadeira, que o caminho para a verdade é assim indireto, pois não há algo linear e “reto” que leve até ela, a não ser ignorando o próprio caráter esotérico e incompreensível da verdade (Cf. MACHADO, 2004, p.50).

⁸ A tradução apropriada do termo alemão *Darstellung* foi objeto de discussão entre vários pesquisadores da obra de Walter Benjamin. Destaca-se aqui o artigo “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza” de Jeanne Marie Gagnebin, publicado no ano 2005.

para dar conta do objetivo de apresentar a ideia de vida, tivemos que assumir a tarefa de “dar forma” a uma verdade a partir de fragmentos distintos e dispersos ao longo da obra do autor.

Dessa posição decorre a compreensão de que tudo pode ser objeto da filosofia, mas nada é objeto filosófico *par excellence*. (Em nosso caso – contrariando muitos pensadores e correntes filosóficas do passado, como a da filosofia da vida⁹ – levanta-se como hipótese a condição de que a vida não seria filosófica por excelência, mas somente algo que se torna objeto da filosofia como outro qualquer.). A filosofia apenas teria o papel de apresentar a verdade a partir dos objetos, de realizar a apresentação filosófica dos objetos. Ou, em outros termos, conforme defende Benjamin no ensaio sobre “As Afinidades Eletivas de Goethe” (1922), a tarefa da crítica consiste em apresentar o conteúdo de verdade (que, por sua vez, é ideal, atemporal, essencial etc.) diante e em função daquilo que é conteúdo material (sensível, fugaz, coisal, histórico, aparente etc.). Por esse motivo, e colocando-se em sintonia com muitos outros autores contemporâneos¹⁰, a defesa de Benjamin do ensaio como forma de escrita filosófica. Uma forma que, como a própria vida, parece sempre inacabada e que pode ser retomada, pode ser reelaborada a qualquer instante (BENJAMIN, 2011b, p.16).

Já que nosso objeto é a “ideia” de vida e não um “tema” ou um “conceito de”, parece igualmente conveniente delimitar, mesmo que rapidamente, o significado preciso que “ideia” tem no pensamento de Benjamin. Essencialmente temos que ter em mente que ele constrói uma compreensão da noção de ideia diferente daquela hegemônica na tradição filosófica ocidental. A saber, Benjamin compreende “ideia” como junção heterogênea de fenômenos de diferentes classes, uma junção sempre em construção e que está relacionada à tarefa de apresentação filosófica na linguagem. Benjamin argumenta que “as grandes filosofias apresentaram o mundo na ordem das ideias”, mas que “o quadro conceitual em que isso se deu há muito começou a perder a solidez” (BENJAMIN, 2011b, p.20). A noção de ideia para Benjamin, em certa medida

⁹ Corrente filosófica do século XIX e início do século XX que, em linhas gerais, pregava que a temática vida deveria ser nuclear nos empreendimentos do pensamento filosófico (Cf. SCHNADELBACH, 2009, p.173-198).

¹⁰ Como Georg Lukács (1885-1971) que, em *A alma e as formas* (1911), faz um paradigmático estudo sobre a forma do ensaio e sua relação com a vida das obras e dos autores e de Theodor W. Adorno (1903-1969) que, seguindo os passos de Walter Benjamin, em o “Ensaio como forma” (1954), defende novas formas críticas e criativas para a reflexão filosófica contemporânea.

difere das noções platônica e moderna de ideia por não situar esta em um “outro plano” inteligível e verdadeiro do ser e sim por se situar na dimensão sensível e fugaz da linguagem. Para Benjamin, a linguagem é o *locus* da verdade (DUARTE, 2003, p.71)¹¹, ou ainda, mas nesse mesmo sentido, o processo de apresentação da verdade de uma ideia se dá sempre na mediaticidade da linguagem (GATTI, 2009, p.96).

Luciano Gatti (2009, p.88) defende que a noção benjaminiana de ideia aproxima-se da noção de “ideal” em Goethe (a noção de unidade na pluralidade dos fenômenos), o que estabelece uma forma epistemológica excêntrica de interpretação imanente dos objetos. Essa forma de interpretação se orienta pela defesa de que a ideia não está na esfera daquilo que seria marca do sujeito e do inteligível. A defesa também de que a ideia não pode ser intuída sensível ou intelectualmente, não pode ser representada conceitualmente e nem pode ser capturada em uma relação de intencionalidade. Para Benjamin, a verdade da ideia é uma verdade objetiva que tão somente pode ser apresentada na linguagem (DUARTE, 2003, p.73). Nesse sentido, e também em uma crítica à fenomenologia de sua época, Benjamin argumenta igualmente que “a verdade é a morte da intenção” (BENJAMIN, 2011b, p.24). Algo que a pesquisadora Katia Muricy (2009, p.134) enfatiza ao destacar a contrariedade de Benjamin à hegemonia do sujeito, do logocêntrico e da representação conceitual. Segundo ela, Benjamin institui um estatuto ontológico e histórico próprio para a verdade da ideia, bem como argumenta que para o filósofo a “verdade é ser” e que este ser se dá na linguagem, por meio da ação nomeadora que certa condição histórica realiza (MURICY, 2009, p.132-133).

Logo, em se tratando do pensamento benjaminiano, o desafio de apresentar uma ideia de vida reside também no fato de, conforme observamos anteriormente, não podermos facilmente localizá-la de modo “claro e distinto”. Uma ideia de vida não se encontra no campo do inteligível, do abstrato universal, do intencional ou da mera conceituação que surge a partir de uma média de constatações de termos e noções identificados ao longo dos escritos do filósofo. Do mesmo modo, tampouco podemos assumir a tarefa de definição de um conceito único de vida válido para toda a obra do pensador. Para Benjamin os conceitos são elementos

¹¹ DUARTE, P. “Beleza e Verdade: Benjamin leitor de Platão”. Artigo da revista *O Que nos Faz Pensar*, v. 1, p. 63-90, 2003.

mediadores entre os fenômenos e as ideias. “O papel mediador dos conceitos permite que os fenômenos participem do ser das ideias” (BENJAMIN, 2011b, p.22). Ou como destaca Katia Muricy (2009, p.153): para Benjamin, “os conceitos proporcionam a ordenação dos elementos fenomenais”, mas a redução da filosofia ao trabalho conceitual é a redução da verdade, e de sua beleza (já que somente pode ser apresentada e contemplada) ao plano dos temas representacionais do conhecimento relativos ao sujeito e sua consciência. Assim sendo, sem conceitos não há conhecimento, no entanto, somente com os conceitos não há verdade, não há beleza a ser contemplada e, conseqüentemente, não há atividade filosófica.

Cabe destacar ainda que, para Benjamin, resgatando o pensamento de Leibniz, as ideias são mônadas. Uma mônada, conforme explica Jeanne-Marie Gagnebin (1992, p.44)¹², são formas não universalizantes da razão, são “a concentração de significações diversas na intensidade de uma forma única, são mundos em miniaturas”, em que podemos encontrar uma imagem congelada do tempo histórico. Para uma mônada, ou uma “ideia-mônada”, em cada fenômeno singular ou particular, de conteúdo material, é possível a visão da totalidade, de conteúdo de verdade e de beleza. Luciano Gatti (2009, p.110) destaca que essa visão de totalidade proporcionada pela ideia-mônada mostra a relação de um fenômeno com outro e dos fenômenos com toda a história, contrariando, desse modo, a visão histórica de uma ordem contínua de sucessão de fatos. A tarefa de apresentação de uma ideia torna-se, dessa maneira, uma tarefa histórica de imersão nos fenômenos para a realização de uma interpretação objetiva sobre o tempo em que algo se situa. Em concordância, Gagnebin (1992, p.44) aponta para a dupla vertente essencial de discussões no pensamento benjaminiano que surgem a partir da noção de mônada: a imersão (*Versenkung*) no objeto, conforme destacada por Gatti, e também a reunião (*Versammlung*) salvadora dos fenômenos esparsos e perdidos no instante histórico fugidivo.

Como procedimento Benjamin defende o *imersão*, o mergulhar no conteúdo material de uma época para então no retorno, no emergir, reconhecer a partir do que se *reuniu* o conteúdo de verdade atemporal que possa ser apresentado. É a defesa da imersão nos conteúdos materiais para deles formar, após o emergir, uma

¹² GAGNEBIN. J. “Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano? História e Cotidiano em Walter Benjamin”. Artigo da Revista USP no dossiê sobre Walter Benjamin, São Paulo, n. 15, 1992.

imagem que reúna beleza e verdade e que possa ser apresentada. Logo, devido a essa natureza monadológica da ideia, o todo pode ser reconhecido em cada pequeno traço cotidiano e servir para a construção de uma fisionomia¹³ da expressão histórica em que “o mais singelo detalhe pode ser sintomático” (GAGNEBIN, 1992, p.41) e “liberar uma paixão comprimida a longo tempo [...] que pode se bem compreendida como, *mudar a vida*” (BERDET, 2014, p.22). Devemos lembrar que uma mônada é caracterizada justamente por “não possuir partes” (*monas*), o que configura a noção de unicidade de uma ideia. A ideia é única e atemporal, sem partes, no entanto, sua apresentação, que se vale da linguagem e se situa na história, pode ser “infinitamente” realizada pela filosofia a partir da relação com os “ínfimos” pormenores, tal como o cálculo infinitesimal que decorre da monadologia leibziana. Procedimento este que acaba favorecendo a imersão na particularidade para dele “retirar” a totalidade. Ou, em outras palavras, salvar distintos fenômenos em uma mesma ideia.

A imersão oferece a quebra de uma compreensão, de cunho historicista, de que a realidade temporal consiste em uma linearidade ordenada e progressiva. Uma compreensão que se tornou muito comum em relação aos estudos sobre a questão vida, principalmente após a influência das teorias evolucionistas no campo da biologia. Pela perspectiva da imersão, uma ideia, por sua qualidade atemporal, pode ser igualmente reconhecida em qualquer momento da história. E, precisamente, os detalhes mais díspares, os elementos históricos mais extremos podem oferecer as possibilidades de “leitura” mais significativas. Pois a oposição desses fenômenos, por meio de uma espécie de dialética benjaminiana dos extremos, é que pode oferecer as regiões limítrofes de uma ideia. E, para Benjamin (2011, p.121), tentar estabelecer esses *limiares* é justamente a tarefa da crítica. Ciente, obviamente, que esta é uma tarefa sempre inconclusa, sempre a ser novamente apresentada.

Logo, mais uma indagação passa a acompanhar todo esse trabalho: a ideia de vida, que na sequência procuramos apresentar, situando-se como uma ideia-mônada e surgida a partir da visão ocasionada pela imersão em alguns pequenos detalhes da obra de Benjamin, é suficiente para uma “visão de totalidade” da ideia

¹³ Conferir o trabalho *A fisionomia da metrópole moderna* (2000) do pesquisador e tradutor Willi Bolle que trata da importância da noção de fisionomia em Walter Benjamin e do papel do próprio pensador como o de um fisiognomista.

de vida?

Questionamento cuja resposta talvez se assemelhe àquela surgida da sensação do colecionador ao se deparar com a imagem do conjunto de objetos que, ao longo de um determinado tempo, juntou com tanto zelo e dedicação. Benjamin (2006, p.240-241), no projeto das *Passagens*, escreve que o colecionador, tal qual o filósofo, torna presente uma ideia sobre o que colecionou retirando os objetos de uma ordem tradicional e apresentando-os ao mundo em uma nova imagem de verdade e beleza. Por conseguinte, apresentar uma ideia de vida em Benjamin consiste também em apresentar apropriadamente uma imagem dessa noção a partir da interpretação de uma coleção particular de passagens e citações de escritos do filósofo, bem como de passagens e citações daqueles comentadores e pesquisadores que melhor se debruçaram sobre o pensamento do autor.

Uma das analogias mais impressionantes elaboradas por Benjamin para explicar sua proposta filosófica de “apresentação das ideias”, e que posteriormente foi apropriada por vários autores, é com noção de constelação¹⁴. A apresentação de uma ideia se torna “legível”, “se presentifica” em uma constelação de conceitos. Lembrando que, para Benjamin, no prefácio epistemológico-crítico de *Origem do drama barroco*, os conceitos são apenas a mediação entre os fenômenos e as ideias e esgotam-se nessa tarefa¹⁵. Benjamin compara esse aspecto, da relação da ideia com os fenômenos, respectivamente com a relação de uma constelação com suas estrelas.

As ideias relacionam-se com as coisas assim como as constelações com as estrelas. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas. Não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes de nenhum modo podem servir de critério para a existência das ideias. Pelo contrário, o significado dos fenômenos para as ideias esgota-se nos seus elementos conceituais (BENJAMIN, 2011b, p.22).

Assim como as constelações, as ideias são atemporais, a-históricas e

¹⁴ Sobre a noção de constelação em Benjamin, conferir o artigo de Georg Otte e Mirian Lúcia Volpe, intitulado “Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin” (2000). Nesse trabalho, os autores enfatizam o sentido do termo constelação não apenas como sinônimo de configuração ou conjunto de estrelas, mas atrelado à noção de “imagem” com significado próprio que pode ser interpretado. (Cf. OTTE; VOLPE, 2000, p.37).

¹⁵ A pesquisadora Katia Muricy (Cf. 2009, p.242-243) destaca que na circunstância da obra das *Passagens* entre os anos de 1930 e 1940, Benjamin abandona o conceitual como mediador no processo de apresentação de uma ideia e passa a defender uma forma de pensamento por imagens, sem mediações.

possuidoras de relações intensivas essenciais (Cf. MURICY, 2009, p.148). Os elementos-estrelas que as constituem são nomeados e ordenados pelos conceitos e se tornam mais claros à medida que se situam nos extremos, nas regiões limítrofes. Na mesma proporção que uma constelação pode ser mais bem vislumbrada pelas estrelas que lhes oferecem os seus contornos, ou seus limiares. Por fim, diante da pluralidade dos fenômenos, a ideia dá forma, dá beleza, *configurando* o nexos entre elementos extremos e únicos dispersos na “imensidão espacial” da história e da linguagem. Como as estrelas que têm vida única, com intensidade de brilho próprio, com potência de radiação própria e mesmo com planetas próprios orbitando à sua volta, mas só são “salvas”, por assim dizer, quando interpretadas objetivamente e ordenadas conceitualmente como pertencentes a uma mesma constelação. A constelação, assim como a ideia, é uma totalidade virtual, não como média estatística ou mesmo universalização abstrata, mas como possuidora de inúmeras relações intensivas que somente lhe dizem respeito e que podem ser interpretadas ao longo do seu processo de apresentação. Daí decorre a noção de toda uma “constelação vida” que surge da “apresentação da ideia de vida” nos escritos de Benjamin e que foi a opção de título que melhor ilustra as características desse nosso trabalho de pesquisa.

Por outro lado, também devemos pensar a forte influência das chamadas filosofias da vida que, “por volta de 1900”, forneceram como que um guia, mesmo que por caminho indireto, para a interpretação da ideia de vida a partir dos conteúdos materiais de escritos relativos a momentos específicos da obra de Walter Benjamin. Em analogia a uma carta celeste, cada aspecto conceitual das diferentes filosofias da vida que antecederam Walter Benjamin, e que foi por ele de alguma forma assimilado, corresponderia às coordenadas de um astro distante, com planetas orbitando e que continua emitindo uma gama de radiação muito própria que, quando captada, auxilia na definição dos contornos mais extremos para o reconhecimento de uma constelação.

O que se torna recorrente no pensamento contemporâneo, o que inclui boa parte dos escritos de Benjamin, começou a surgir nesse período: a palavra vida e todas as coisas (vivas) que ela poderia supor, tais como: impulso, vontade, movimento, existência, contradição, linguagem, jogo, passaram a ser parâmetros para avaliação do que poderia ser considerado adequado, autêntico, superior e, até mesmo, verdadeiro. Paralelo aos desdobramentos do trabalho de crítica ao sistema

kantiano elaborado nos primeiros momentos do pensamento contemporâneo, um sistema que colocou a razão “no tribunal” ao examinar os limites e possibilidades de todo conhecimento e, ainda, de modo equivalente, e paralelo ao empreendimento hegeliano de avaliar, pela perspectiva dialética, o mundo como que colocado no “tribunal da história”, emerge em meados do século XIX uma nova forma de preocupação filosófica com a vida, que a coloca como o fundamento mais importante para a compreensão da realidade. Contra qualquer forma de intelectualismo puro ou visão de mundo herdada do período iluminista, que traz a realidade, estritamente ligada a algum esquema matemático-mecânico, com uma aparência congelada, estática ou morta, um “tribunal da vida” estabeleceu-se como critério de crítica da cultura (SCHNÄDELBACH, 2009, p.139). A esse movimento de avaliação da cultura por um “tribunal da vida” convencionou-se chamar de “filosofia da vida¹⁶” ou, ainda, de “filosofias da vida”, seja por sua diversidade ou diferenças.

Em síntese, diferentes correntes filosóficas do século XIX e do início do século XX realizaram uma espécie de “virada vitalista”, colocando o pensamento em relação direta com aquilo que é devir, mudança, e fugacidade em detrimento daquilo que é estático, conceitual e formal presente nas grandes construções metafísicas e intelectuais realizadas em outras épocas. Mesmo para as construções metafísicas conceituais ainda elaboradas nesse período, o “tribunal da vida” foi estabelecido com a pretensão de arbitrar toda a discussão sobre os valores, as formas, a história e outros tantos aspectos mais. Distante de um modo vulgar de definição, que compreende a relação do pensamento com a vida como mera filosofia *de* vida, pode-se afirmar que, por volta de 1900, diferentes filosofias *da* vida foram elaboradas e auxiliaram a dar os contornos mais distantes e extremos de uma ideia de vida, que viria a ser indispensável para o desenvolvimento de diferentes tendências e correntes do pensamento contemporâneo, tais como, entre outros, o existencialismo, a hermenêutica, a fenomenologia, a teoria crítica, a psicanálise e, ainda, o estruturalismo. Com muitas diferenças entre si, mas sempre assentando a vida como paradigma, essas filosofias da vida, a nosso ver,

¹⁶ No alemão, o termo *Lebensphilosophie* parece evitar a visão simplória da filosofia da vida como mero conjunto de ensinamentos para o bem viver como uma “filosofia *de* vida”. O movimento ao qual nos referimos propunha um filosofar a partir da própria condição dinâmica da vida. Uma filosofia viva sobre a própria vida, ou, ainda, um “viver filosófico” em relação à filosofia e à vida (Cf. LEBOVIC, 2006, p.28-30).

aparentam concentrar-se em torno de alguns pontos em comum: 1) colocaram-se contra a hegemonia, a exacerbação ou a unidimensionalidade da razão e do intelectualismo, ora pondo a vontade como fundamento de tudo (ao exemplo de Schopenhauer e Nietzsche), ora enfatizando seus limites e complementaridades (ao exemplo do Romantismo e de boa parte dos neokantianos); 2) ampliaram a discussão sobre a relação da vida com os valores, propondo novas escalas de valores, historicizando-os ou relativizando-os, relacionando-os com a possibilidade de realização e completude, ou, apenas, propondo a total transvaloração destes; 3) enfatizaram, cada um ao seu modo, o aspecto de incomensurabilidade e irreduzibilidade da vida em relação a seus próprios esquemas, conceitos e formas; e, por fim, 4) identificaram o processo de precarização da vida nas sociedades modernas, seja diagnosticando a *décadence* e o niilismo, ou destacando a melancolia, a doença, o mal-estar, a perda e a efemeridade de quase tudo, ou, ainda, apontando para o amplo processo de objetificação ou reificação daquilo que é vivo.

É nesse contexto que se situa o pensamento de Walter Benjamin, que em sua fase de amadurecimento filosófico realizava por um lado a convergência com todas essas tradições filosóficas relacionadas ao assunto vida ou, por outro lado, e em muitas vezes, divergia drasticamente de suas proposições, o que provocou a constituição de uma trama fascinante e muito peculiar de “pensar a vida”. Como em todo bom tecido tramado, no qual se torna tarefa quase impossível a verificação de todos os elos e nós que o compõem, a trama confeccionada por Benjamin em relação à vida, dada a dimensão de sua complexidade, é inviável de ser aqui apresentada em sua totalidade. Embora se possa encontrar uma série de constatações da presença do tema vida e de seus correlatos e variantes nas obras “mais maduras” e conhecidas de Benjamin é nos seus escritos de juventude que encontramos os elementos que marcarão todo seu pensamento. Para tanto, nos situaremos na apresentação dos momentos iniciais e intermediários de confecção da ideia de vida em Benjamin. Nosso trabalho se debruçará fundamentalmente sobre os escritos elaborados pelo pensador em sua fase jovem de período estudantil (1911-1915) e em sua fase de jovem para “adulto” (1916-1922), quando amadureciam suas peculiaridades filosóficas em suas atividades de crítica, tradução e ensaística.

Assim, tendo em vista todas essas considerações e objetivos ora expostos,

nossa apresentação da ideia de vida na juventude de Walter Benjamin se dá numa sequência estruturada por diferentes seções e organizada em três capítulos:

No primeiro capítulo, dedicado às “estrelas mais antigas da constelação” e intitulado “Vida e juventude”, se encontra a avaliação dos escritos do período de adolescência, das fases de vida escolar e universitária de Benjamin. Nesse capítulo, encontraremos seções dedicadas à identificação do germen de algumas das principais preocupações, temáticas e conceitos que marcarão o pensamento benjaminiano. Dessas reflexões iniciais destacamos aquelas que parecem insinuar ou mesmo já declaram o imbricamento decisivo com o assunto vida. Procuramos nesse capítulo e em suas decorrentes seções realizar o reconhecimento das mais significativas influências e fontes teóricas que contribuíram de algum modo em seus primeiros objetos de crítica, de ensaística e de comentário filosófico. Destacam-se, nessa perspectiva, sobretudo, a presença inicial do judaísmo, da pedagogia de Gustav Wyneken e das filosofias da vida ligadas ao vitalismo e ao historicismo filosóficos, como o pensamento neokantiano de Hermann Cohen, das aulas com Heinrich Rickert e com Georg Simmel, do contato com os escritos de Nietzsche e das primeiras relações com o Romantismo. Com enfoque inicial na relação de Benjamin com os chamados movimentos de reforma da vida (*Lebensreform*) por meio do encontro com a pedagogia progressista de Wyneken, o capítulo visa mostrar uma concepção metafísica de vida jovem e de promoção romântica de uma cultura juvenil. Na sequência do capítulo, carregado de referências mais biográficas e de contextualização do que de caracterização filosófica, visamos mostrar o peso da relação de Benjamin com os movimentos estudantis aliados à sua incorporação de ideias “religiosas” do romantismo de Kierkegaard e do próprio judaísmo. Nesse contexto de vida universitária e de efervescência cultural e política e na eminência da Primeira Guerra Mundial, a questão sobre a vida é colocada em um impasse “decisionista” entre a perspectiva da moral e a perspectiva da estética. Benjamin alia suas leituras do romantismo à avaliação aprofundada das temáticas de teor kantiano estudadas na Universidade para tentar compreender a vida no âmbito da valoração moral e religiosa e no âmbito das pulsões e emoções, do erótico e da jovialidade. O capítulo se encerra com uma espécie de resposta a este impasse e traz a avaliação mais detida do paradigmático ensaio “A vida dos estudantes” (1915). Este trabalho consiste na consumação das influências e das preocupações juvenis acerca da vida atreladas a

uma embrionária filosofia da história que se constituirá em importante fio condutor de todo o pensamento de Benjamin.

No segundo capítulo, intitulado “Vida e linguagem”, as noções sobre o assunto vida intuídas na fase estudantil se desdobram agora num plano mais amadurecido de preocupações que se ligam a marcantes e originais teorias sobre a linguagem e a crítica. Nesse capítulo, mostramos um Benjamin ainda jovem, mas agora carregado de experiência, que se dedica com maior empenho às atividades de crítica e de tradução e que tem com isso a necessidade de formulação de originais concepções sobre sua tarefa que, por sua vez, trazem no seu interior latentes preocupações com o tema vida. Nas três seções que compõem esse capítulo procuramos apresentar como a ideia de vida se entrecruza com noções oriundas do campo de atividades de crítica e de tradução. Noções como a de “tarefa”, de “forma” e de “continuidade da vida” (*Fortleben*) oferecem o andamento para as considerações propostas no capítulo e tentam demonstrar uma relativa tese de irreducibilidade do todo complexo da vida às suas particularidades e formulações. Aliado a isso, continua e é ampliada, como pano de fundo dessas reflexões, a detecção do amadurecimento de defesa de certa compreensão da vida ligada à transitoriedade histórica em detrimento às concepções que tentam relacioná-la meramente à natureza.

O terceiro e último capítulo de nosso trabalho é todo dedicado às relações entre vida e política pensadas por Benjamin em um projeto muito específico sobre “o verdadeiro político” e “a verdadeira política”. Tentamos, inicialmente, remontar parte do percurso que estruturaria esse projeto do pensador, enfatizando, como nosso propósito principal, a presença de argumentos um tanto quanto “vitalistas” sobre a constituição psicofísica de um corpo vivo (*Leib*) nos processos de diferenciação dos indivíduos na formação da noção política de humanidade. A compreensão sobre a existência de um corpo vivo, uma condição histórica “mais abrangente” da vida do que aquela compreendida como mera vida (*Bloßes Leben*) natural, é a marca do projeto político de Benjamin e foi decisivamente influenciada por pensadores como Erich Unger e Georges Sorel. Na sequência do capítulo, dedicamos as seções seguintes para o desdobramento dessas constatações no processo de crítica da violência e do poder (*Gewalt*) sobre a vida e na avaliação da possibilidade de uma condição histórica da vida orientada pelas noções “profanas” de felicidade e de justiça. Destaca-se, nesse capítulo, por um

lado, as reflexões de Benjamin sobre uma “violência divina” que romperia com a visão sagrada da vida pensada pelas estruturas de direito. Nessas reflexões encontra-se também a constatação do fundamento mítico do direito e da relação deste com uma concepção igualmente mítica da vida. Nessa concepção, a vida ficaria condicionada a um destino de culpa e de limitações orgânicas e naturais. E, por outro lado, mas num sentido muito similar, trazemos na última seção do capítulo a discussão metafísica a partir de uma perspectiva “messiânico-anarquista”, de relações entre vida e história ancoradas na noção de felicidade e na defesa de que a atividade política não pode estabelecer uma finalidade última para a vida.

Especialmente nas temáticas que foram acondicionadas no interior do último capítulo desse trabalho é que retiramos as motivações geradoras iniciais de toda a pesquisa que segue aqui estruturada. Tentamos, com nossa apresentação da ideia de vida no pensamento de juventude de Walter Benjamin, perseguir algo no autor nos mesmos moldes que ele nos sugere ao propor uma investigação sobre o dogma da sacralidade da vida: realizar uma filosofia da história (ou uma filosofia *dessa* história) que permita “uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva” (2011, p.154-155).

2. Vida e juventude

“La vie en close
C’est une autre chose.”

Paulo Leminski, 1991.

É no momento de juventude de Benjamin (1907-1915) que pode ser observado com maior intensidade o brilho das discussões sobre o assunto vida. Nesse momento de atividades intensas de formação escolar, logo seguido de sua formação universitária e acompanhado de perto pelo seu engajamento no movimento estudantil, parece brotar em Benjamin uma preocupação constante com a dinâmica da vida e suas representações. Muitas vezes, essa preocupação inicial surge permeada pelos dilemas existenciais “naturais” da idade, como aqueles que envolvem a descoberta da sexualidade, a escolha profissional ou a relação com os pais, mas em muitas ocasiões colocam o autor num campo de interação com os principais debates das escolas da chamada filosofia da vida (*Lebensphilosophie*).

De sua formação escolar ficaram os traços de uma proposta pedagógica inovadora que se propunha reformar toda a vida. De seu engajamento no movimento estudantil e de seu contato com o judaísmo restaram elementos “revolucionários” de reivindicação histórica de uma “vida mais elevada”. De sua formação acadêmica, das aulas com vários representantes da escola neokantiana historicista, destacaram-se os argumentos filosóficos que, aliados a uma série de leituras tão distintas quanto Nietzsche ou Goethe, o levaram à constituição de um peculiar imbricamento entre filosofia da história e filosofia da vida que passou a marcar boa parte de seus escritos futuros. Da vida de juventude, observa-se a formulação de uma compreensão acerca da ideia de vida que permanecerá por muito tempo no pensamento benjaminiano. A seguir, observaremos essas

discussões no momento de formação escolar junto à proposta de reforma da vida, seguido da avaliação da presença da questão vida nos primeiros escritos de Benjamin até, por fim, o ensaio “A vida dos estudantes” (1915).

2.1. O contexto da reforma da vida

Pode-se afirmar que o primeiro contato de Walter Benjamin com a filosofia e, por sua vez, com a questão “vida”, se deu quando este tinha 15 anos de idade e ocorreu na pequena cidade de Haubinda, na região da Turingia, distante cerca de 400 quilômetros de Berlim, sua cidade natal¹⁷. Benjamin se encontrava estudando em um internato agrícola de uma das Comunidades Escolares Livres, fundada a partir das propostas do movimento alemão de reforma escolar (*Schulreform*) derivadas diretamente da proposta filosófica de “reforma da vida” (*Lebensreform*)¹⁸. Os ideais da “reforma da vida” consistiam em um amplo e diversificado movimento de origem romântica que pregava, entre outras coisas, o “retorno à natureza”, a vida saudável, o trabalho coletivo e a moradia em comunidades solidárias (Cf. BRAGE; CAÑELLAS, 2011, p.82). Benjamin estava nessa comunidade escolar após ter passado por uma série de dificuldades em um dos clássicos e rigorosos colégios prussianos de Berlim, o *Kaiser-Friedrich Gymnasium*, para onde retornaria e receberia, em 1912, seu *Abitur*, título de conclusão do ensino básico, que o credenciaria ao ingresso em uma

¹⁷ Essas informações e outras igualmente significativas sobre esse contexto podem ser encontradas com ligeiras modificações em diversos escritos autobiográficos e biográficos, cartas de Benjamin e também em trabalhos de pesquisa sobre a fase de juventude de Walter Benjamin, principalmente em (BENJAMIN, 1991; 1994c), (BENJAMIN; SCHOLEN, 1993b), (SCHOLEM, 1989) e (PULLIERO, 2013).

¹⁸ O movimento da “reforma da vida”, surgido em meados do século XIX, foi fortemente marcado pelas ideias e valores de vários teóricos do romantismo e, até as décadas de 1960 e 1970, na Alemanha e em outros países, inspirou diferentes tendências e movimentos em um amplo espectro político, religioso, social e cultural, ao exemplo de grupos de ecologistas, naturistas, anarquistas, orientalistas até grupos socialistas e mesmo nacionalistas. São exemplos da influência dos ideais da “reforma da vida” parte dos grupos de contracultura *hippie* dos conturbados anos 1960, nos EUA. A busca pela compreensão dos desdobramentos dos ideais da “reforma da vida”, em diferentes aspectos da cultura das sociedades contemporâneas, tem se tornado objeto de estudo cada vez mais crescente. A título de exemplo, destacamos a pesquisa desenvolvida no programa de Pós-graduação em Educação na Universidade Federal de Santa Catarina, coordenado pelo professor Dr. Alexandre Fernandes Vaz, e o seminário internacional “A reforma da vida”, realizado em outubro de 2013, na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

universidade¹⁹. Algumas dessas dificuldades escolares desse período, como punições, atrasos, rigor hierárquico e disciplinar são relatados em diversas passagens ao longo dos escritos de Benjamin, com destaque para a obra autobiográfica *Infância em Berlim por volta de 1900* (1934).

Diferente das impressões que guardou da vida no rigoroso colégio prussiano, Benjamin (*apud* PALMIER, 2006, p.79) reconhece que na comunidade escolar de Haubinda “foram plantadas as sementes de sua vida futura”. Lá, ele encontrou certo tipo de estabelecimento de ensino que oferecia aos alunos a liberdade de organização de seu tempo e de seus estudos e que incentivava, acima de tudo, o desenvolvimento autônomo de suas personalidades. Em um pequeno ensaio intitulado “A comunidade escolar livre” (1911), Benjamin defende a proposta de uma escola como a de Haubinda, que valorize o significado da juventude como o momento decisivo de uma vida grandiosa:

Os jovens realmente são capazes de tais convicções sérias [de trabalhar para os mais altos ideais], de um compromisso tão sagrado? [...] “Quem olha a juventude... como apenas um período de preparação sem valor em si, quem olha para a escola apenas como um exercício preparatório anterior à luta pela existência, que é compreendido como o verdadeiro significado da vida – pode, tão somente, não ter a apreciação de qualquer aprofundamento e sacralização do ensinar e do aprender”. [...] Os interesses da vida profissional, voltados para a família, ainda não estreitaram o horizonte pessoal do jovem. E conseqüentemente, mas carregado com peso ainda maior: o jovem ainda não sabe dos dias de monotonia, a uniformidade dos costumes convencionados, "o eterno Ontem que sempre foi e sempre retorna" que é o pior inimigo de tudo que é grandioso (BENJAMIN, 2011, p.41, com inserções e recortes nossos).

Haubinda buscava a reforma de uma vida estreitada pela perspectiva unicamente profissional para se alcançar a condição adequada de realização de uma vida grandiosa. Essa comunidade escolar livre desenvolveu uma pedagogia progressista que compreendia o equilíbrio entre atividades práticas e teóricas, na qual a distância hierárquica entre alunos e mestres fora abolida e um clima de idealismo filosófico imperava²⁰. Para Marc Berdet (2014, p.28), esse idealismo

¹⁹ Uma excelente alegoria crítica das tradicionais instituições de ensino alemãs, e por sua vez de toda vida da juventude da época, pode ser também encontrada na obra *Jakob von Gunten* (1909) do escritor Robert Walser (1878-1956). Benjamin dedicou um pequeno ensaio sobre esse escritor intitulado “Robert Walser” (1929).

²⁰ O estabelecimento de ensino inovador e reformista de Haubinda foi fundado por Hermann Lietz, em 1901, e passou, a partir de 1904, a ser dirigido pelos pedagogos Paul Geheeb (1870-1961) e Gustav Wyneken (1875-1964) e foi o resultado mais visível das propostas da reforma escolar alemã do final do século XIX e início do século XX (Cf. BRAGE; CAÑELLAS, 2011, p.82).

compreendia uma espécie de “programa hegeliano” que imperava na proposta das comunidades escolares livres. Esse “programa” defendia que a educação visava arrebanhar das personalidades individuais seu “espírito subjetivo” (sentimentos, paixões, inclinações) para lhes submeter ao “espírito objetivo” da moral, das leis e do Estado, buscando aceder cada vez mais ao “espírito absoluto” da arte, da religião e da filosofia. Para Benjamin (2011, p. 40), “todos os bens ideais, a linguagem e a ciência, o direito e a moral, a arte e a religião são expressões deste espírito objetivo”. Berdet destaca que Benjamin insiste ainda que é a vida que anima o espírito absoluto hegeliano. Esse “espírito absoluto designa no jovem Benjamin um sujeito vivo que pode se juntar às criações dos gênios da humanidade” (BERDET, 2014, p. 29). Foi com a ajuda do pedagogo Gustav Wyneken (1875-1964) que Benjamin tomou contato com o idealismo hegeliano e o adotou como programa juvenil de reforma escolar. Pouco tempo depois, por volta de 1918, Benjamin romperá com o idealismo hegeliano acusando a noção de espírito absoluto como um misticismo violento (Cf. BENJAMIN, 1979, p. 158). Berdet explica (2014, p. 33) que o contato com o neokantismo ajudara a compreender a impossibilidade de uma síntese tamanha como a do espírito absoluto hegeliano em relação aquilo que se apresenta múltiplo e heterogêneo como a vida.

Foi justamente o contato com o então jovem professor Wyneken que viria deixar as marcas mais profundas nesse momento de formação do pensamento de Benjamin. Os pesquisadores espanhóis Brage e Cañellas (2011, p. 81) defendem que as ideias filosóficas e educacionais do pedagogo podem ser agrupadas em torno dos seguintes pontos:

a) O idealismo, próprio do pensamento alemão, desde Hegel e Fichte, passando ainda pelas obras sobre educação de Schiller e Schelling, e culminando com Dilthey e a escola neokantiana de Marburgo, que se acercaram das questões pedagógicas e acompanharam as propostas reformistas;

b) A questão do “*eros* pedagógico”, o amor, a estima que o professor deve ter para com seus alunos, de onde se extrairiam, entre outras coisas, o sentido da amizade, o clima de confiança, a liberdade, a independência e a autogestão, que devem impregnar a comunidade escolar, e que, por sua vez, devem ser o vértice das relações;

c) O conceito de *Jugendkultur*, de cultura juvenil, com o qual Wyneken

queria patrocinar uma diferenciação específica do jovem em referência ao adulto e que, como consequência, no qual toda sua formação devia assentar-se. Educar teria que favorecer o desenvolvimento autônomo do jovem, e a escola, por sua vez, teria que oferecer soluções para todas as necessidades, ambições e interesses juvenis, com vistas ao respeito de uma cultura própria juvenil.

O sentido comunitário no qual deve enquadrar-se todo o processo educativo e que, como consequência, seria o fator para o sucesso da cultura juvenil, assim como a expressão dos valores que deve acompanhá-lo. A moral, o patriotismo, o cumprimento do dever, o trabalho, tudo nas instituições de ensino deve ter sentido comunitário. Fora da comunidade não existe educação possível. O pedagogo reformista, além de principal influência, foi grande amigo e interlocutor do jovem Benjamin no período entre os últimos anos do colégio e os primeiros anos de formação universitária. Em grande parte, foram as ideias de Wyneken que levaram Benjamin às atividades do movimento estudantil, nas quais atuou até o ano de início da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Fortemente marcado pelas ideias românticas e pelo idealismo alemão, Wyneken defendia uma ampla reforma pedagógica, voltada para a mudança da vida por meio da promoção de autêntica cultura jovem²¹. Defendia um movimento cultural jovem (*Jugendkulturbewegung*) que estivesse comprometido com o sentido da liberdade na educação e que, como missão, pudesse desenvolver o espírito por meio da arte, do conhecimento científico aliado ao desenvolvimento da sensibilidade e, dessa maneira, tivesse que culminar necessariamente na formação de um verdadeiro e renovado Estado cultural (BRAGE; CAÑELLAS, 2011, p. 83).

Entre os anos 1911 e 1912, inspiradas em ideias reformistas, surgem, na Alemanha, as “Organizações estudantis livres” (*Freistudentische Organisationen*), grupos da juventude com ideais de transformar a realidade educacional cuja estrutura se baseava nas ideias de Wyneken. Esses grupos

²¹ Podemos perceber certo tipo de filosofia da vida com origem no pensamento romântico que inspirou a noção de “reforma da vida” dessa época. Boa parte do romantismo destaca a relação entre vida e arte por meio da valorização dos impulsos (vontades ou sentimentos) como complementares ao esquematismo do conhecimento proposto por Kant. Para F. Schiller (1759-1805), a partir da representação estética da natureza, e da vida enquanto parte dessa natureza, surge uma “forma viva” (*das gestalt Leben*) de beleza. Essa “forma viva” se apresenta entre a relação entre impulsos sensíveis, no nível das impressões, e impulsos formais, conceituais, no nível do entendimento. Para Schiller, esse caráter pulsional presente na representação da vida servirá como a base para um projeto de reforma da vida por meio da educação estética do homem (Cf. F. SCHILLER, *A educação estética do homem*, 2002, p.77.)

tinham tendências mais radicais em relação à postura ingênua e romântica dos grupos chamados “Aves migratórias” (*Wandervögel*) e se opunham às chamadas *Burschenschaften*, fraternidades estudantis fundadas a partir de 1815 no contexto das guerras napoleônicas e que, nas primeiras décadas do século XX, assumiram posturas mais conservadoras, mesmo reacionárias, nacionalistas e antisemitas. Boa parte dos escritos de Benjamin desse período reflete as tensões desse contexto de sua participação nos movimentos de juventude²² tendo, principalmente, as revistas oficiais desses grupos como espaço para a publicação de grande parte de seus trabalhos²³. Segundo Palmier (2010, p. 127-128), os escritos da juventude de Benjamin “encarnam uma vontade de ruptura radical com o mundo burguês” e trazem consigo “a aparição de exigências e de conceitos, como o de ‘experiência’ que marcarão todo seu pensamento”.

O que encanta Benjamin em relação à Wyneken²⁴ nessa época é sua oposição à condução da vida dos jovens ao nacionalismo da era guilhermina e aos valores reacionários das instituições de ensino e das antigas e conservadoras corporações estudantis criadas no início do século XIX. Para tal fim, o que também chama atenção de Benjamin como alternativa reformadora da vida e da juventude é a defesa do retorno e sua respectiva renovação crítica da tradição romântica de Humbolt e a luta pela autonomia da juventude no processo educacional (PALMIER, 2006, p. 82). Para os pesquisadores Caroline Mitrovich (2011, p. 75) e Marino Pulliero (2013, p. 390), o pensamento de Benjamin voltado para a questão educacional e influenciado por Wyneken busca resgatar o potencial

²² Após intensa participação nas atividades dos movimentos de juventude, em maio de 1914, Walter Benjamin assume a direção do “Estudantado Livre de Berlim” (*Berliner Freie Studendschaft*), no qual permanecerá até o início da Primeira Guerra Mundial. É desse período de transição entre o ginásio e a universidade e de seu engajamento nos movimentos estudantis que temos o registro, por meio de cartas, da gênese do pensamento de Benjamin por meio de sua interlocução com amigos e companheiros, como Herbert Belmore, Carla Seligson, Franz Sachs, Ernst Schoen, Alfred e Jula Cohn e o poeta Fritz Heinle, que cometeu suicídio junto com sua noiva no contexto da eclosão da Primeira Guerra Mundial (PALMIER, 2010).

²³ A maior parte dos escritos de Benjamin, entre os anos 1911 e 1915, foi publicada utilizando pseudônimos, como Ardor ou Eckhart (para evitar represálias), em revistas ligadas ao movimento estudantil, como a *Der Anfang*, ligada à Wyneken, a *Der Aktion*, ligada a Kurt Hiller, ou a *Der student*, ligada ao estudantado livre da Universidade de Berlim.

²⁴ Os escritos de Gustav Wyneken chegaram a ter tiragens com mais de dez mil exemplares e foram largamente difundidos entre os estudantes secundaristas e universitários da época. Graças ao livro *Cultura Juvenil (Jugendkultur)*, lançado em 1913, diversos círculos estudantis foram formados configurando-se o que se chamou de Fórum de Debates da Juventude (*Sprechsaal der jugend*). Gershom Scholem (1989, p.11-12) relata que conheceu Benjamin em 1914 participando de um desses fóruns. Relata também que nesses fóruns Benjamin defendia as ideias de uma reforma educacional radical, a autonomia de uma cultura jovem e que tinha como texto-manifesto básico justamente a obra *Cultura juvenil*, de Wyneken.

crítico da chamada *Bildung* alemã. O termo *Bildung*, grosso modo, relaciona-se com a noção de *formação* e de *educação*. Especificamente, o termo consagrou certa proposta humanista e iluminista de educação na Alemanha a partir do século XVIII. No entanto, o termo carrega uma série de outros significados e desdobramentos de cunhos religioso, político, pedagógico e filosófico²⁵. Em “A reforma escolar: um movimento cultural” (1912), artigo publicado por Benjamin com o pseudônimo de Eckhart no jornal do movimento de reforma escolar, encontramos a defesa da retomada da escola como aquela que pode promover a autonomia dos jovens para a formação cultural (*Bildung*). Citamos Benjamin:

A cultura do futuro é a única meta da escola e por isso terá de guardar silêncio ante o futuro presente em estado germinal na juventude que sai ao seu encontro. Inclusive deve deixar a juventude criar: deve bastar a si possibilitar e impulsionar a liberdade. [...] a mais urgente necessidade da pedagogia moderna não é outra que a criação de um espaço adequado para que a cultura se autodesenvolva (BENJAMIN, 1993, p. 51-52).

Assim como Benjamin, cada vez mais adeptos do pensamento de Wyneken recebiam uma herança reformista de ideais românticos e idealistas da *Bildung*. Wyneken tornava-se, por meio de suas atividades pedagógicas²⁶, suas ações de ativismo reformista junto aos movimentos estudantis²⁷ e, sobretudo, devido às suas obras²⁸, o principal interlocutor no debate sobre a reforma do modo de formação (*Bildung*) educacional e cultural da juventude.

Em uma carta de junho de 1913 a Carla Seligson (1892-1956)²⁹, sua amiga

²⁵ Para aprofundamento sobre o tema, sugerimos a leitura de *Walter Benjamin: Le désir d'authenticité* (2013), de Marino Pulliero (há um anexo sobre a gênese e desenvolvimento da noção de *Bildung*).

²⁶ Após a experiência de Haubinda, Wyneken fundou sua própria comunidade escolar livre na vila de Wickersdorf, na mesma região da Turingia, de onde somente viria a sair em 1921 (BRAGE; CAÑELLAS, 2011).

²⁷ Gustav Wyneken não ingressou oficialmente em nenhum grupo jovem, mas influenciou e mesmo participou de atividades de diferentes movimentos, tais como os românticos escotistas dos *Wandervogel* (aves migratórias) ou o grandioso evento jovem na vila de *Hohem Meissner*, considerado o “festival da juventude”, no qual Benjamin participou, e que ocorreu em outubro de 1913 reunindo movimentos jovens de várias tendências. Além dessas participações, o ativismo de Wyneken encontrou espaço em várias palestras e seminários realizados em diversas instituições de ensino alemãs (Cf. PALMIER, 2006, p.135-137).

²⁸ Cabe destacar que alguns trabalhos de Wyneken, como de seus seguidores do movimento jovem, ao exemplo de Benjamin, foram publicados na revista *Der Anfang (O Começo)* que, nas palavras do próprio Wyneken (1927, p.14), tinham por objetivo “ouvir a juventude, dar-lhe a ocasião para discutir livremente, sem tutela, suas concepções, desejos e ideais, mas também para comentar suas necessidades e defender-se da ignorância e opressão”.

²⁹ Carla Seligson foi uma das amigas mais próximas de Benjamin no período. Casou-se com Herbert Belmore, outro amigo e importante interlocutor de Benjamin, e também era irmã de Rika

e sua confidente de movimento de juventude, Benjamin declara:

Meu pensamento parte sempre de meu primeiro mestre Wyneken, e a ele retorna. Mesmo sobre questões abstratas [os ideais da juventude na Universidade], já pressinto a resposta que ele daria (BENJAMIN, 1979, p. 54-55, com destaques, recortes e inserções nossas).

Uma determinada noção em relação ao tema vida presente nos escritos de Benjamin desse período tem sua origem nas ideias reformistas de Wyneken. O pensamento de Wyneken está ligado à tradição romântica e idealista alemã, e esta, por sua vez, enfatizava a vivacidade da sensibilidade e do estético como crítica ou correção dos exageros de um estático intelectualismo iluminista; suas propostas de reforma escolar derivam de um movimento, também romântico, que propunha a reforma da vida; sua proposta de formação de uma cultura juvenil tinha em vista o viver uma vida grandiosa, uma “vida da totalidade” como a opção de mudança para uma sociedade voltada para os aspectos criativos e plenos da vida (WYNEKEN, 1927, p. 17); por fim, defendia a realização da vida e do espírito em uma espécie de nova religião, que se insurgisse contra a derrocada de todas as relações sociais tradicionais provocadas pelo desenvolvimento do mundo capitalista mecanizado e sua racionalidade meramente instrumental (SCHNEIDER, 2008, p. 47-48). Para tanto, uma reforma completa na forma de viver das pessoas deveria ser estabelecida. E essa “reforma da vida”, assumiria Benjamin, passaria necessariamente pela “reforma da juventude”:

Assim se desperta cada vez mais a consciência dos valores absolutos próprios deste juvenil sentido de alegria e honradez. E já está assinalada a necessidade de que este sentimento juvenil se converta em um modo de pensar comum a todos, se converta em uma bússola da vida (BENJAMIN, 1993, p. 52).

E os ponteiros dessa bússola certamente consistem nas palavras encontradas na obra *Escola e Cultura Juvenil*, publicada por Wyneken em 1917. Nessa obra lida a esmo por Benjamin, Wyneken destaca que o mundo moderno promoveu novas e vitoriosas descobertas no campo da técnica, mas que, entretanto, nossos juízos morais ainda toleram inúmeras dificuldades e contradições da vida social que poderiam, em grande parte, ser superadas tais quais as dificuldades

Seligson, que se suicidou com Fritz Heine no início da primeira grande guerra (Cf. BENJAMIN, 1994c).

encontradas no campo da técnica. Em outras palavras (WYNEKEN, 1927, p. 27), “o grande problema de toda nossa vida pública e social é a discrepância entre o desenvolvimento material e técnico e o ideal, jurídico e moral”. A reforma da vida moderna, materialmente e tecnicamente desenvolvida, deve ser assumida como uma missão pela juventude no sentido (histórico) de constituição moral e espiritual de uma vida plena. Em uma carta ao seu amigo Herbert Belmore, de maio de 1913, Benjamin declara a influência de Wyneken como essa missão juvenil: “eu sinto que estou no coração da missão de Wyneken que é o de conduzir as pessoas à sua juventude”.

Mas o que representaria esse “conduzir as pessoas à sua juventude”? Acreditamos que essa afirmação pode ser interpretada como referência vitalista no pensamento de Benjamin. No melhor espírito nietzschiano que imperava na época³⁰, conduzir as pessoas à sua juventude representaria conduzi-las a uma nova “forma de vida”, menos comprometida com os rigores exigidos pela sociedade moderna, “filisteia”, industrial e capitalista que nega uma vontade “jovem” de vida.

Com Nietzsche se ampliou criticamente o conjunto de argumentos vitalista predominante no século XIX, auxiliando a nortear as filosofias da vida que surgiram no século XX e que estavam presentes no contexto da juventude de Benjamin. O pensamento vitalista de Nietzsche, como herança de Schopenhauer, defende a existência de uma vontade de poder (*Wille zum Macht*) que marca todas as expressões da vida como uma constante vontade de vida (*Wille zum Leben*). A título de exemplo, em *Assim falou Zaratustra* (1883)³¹, obra muitas vezes mencionada por Benjamin, Nietzsche (1998, p.127) apresenta o que pode ser caracterizado como o mote da geração, segundo ele “onde há vida, há vontade de poder”. Informa-nos Marino Pulliero (2013, p.384-385) que nessa época de juventude de Benjamin havia uma espécie de culto à figura de Nietzsche, um “evangelho” do além do homem (*Übermensch*), ou ainda, um “estilo Zaratustra”

³⁰ No âmbito acadêmico ressoava fortemente a recepção crítica da obra de F. Nietzsche intitulada “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino” (1872) na qual encontramos, entre outros aspectos, a defesa de um processo educacional (*Bildung*) que não formasse indivíduos apenas para o Estado e para a vida profissional (Cf. PULLIERO, 2013, p.378-383).

³¹ Obra esta que “participou” da formação acadêmica do jovem Benjamin, como pode atestar diversas referências em seus textos, como o caso do ensaio paradigmático da juventude de Benjamin, intitulado “A vida dos estudantes” (1915), e também menções em cartas e conversas trocadas com amigos dessa época, ao exemplo das menções contidas no livro *História de uma amizade* (1975), de G. Scholem.

(*Zarathustrastil*) entre muitos teóricos e acadêmicos. Para Schnädelbach (2009) e para Lebovic (2011), as maiores contribuições de Nietzsche para o debate em torno do tema vida no contexto de formação do pensamento de Benjamin situam-se na discussão sobre a relação dessa vontade de vida com a temporalidade ou mais precisamente com a história. A defesa da vida como vontade ajudou a estabelecer um critério para a avaliação, pela perspectiva da crítica cultural (que foi em grande parte assumida por Benjamin), dos processos históricos de autoalienação da vontade e mesmo de negação ou contrários à vida. Nietzsche (2009) aponta para uma teoria da *decadence* ocidental, na qual o niilismo seria a constatação de um processo histórico durante o qual os valores tradicionais que, por assim dizer, “sustentavam” uma determinada concepção de vida, tidos como valores supremos, ao exemplo de Deus, o bem ou a verdade, perdem o valor e perecem.

Para Schnädelbach (2009, p. 156), a vida, mesmo como vontade de poder, permitiu que Nietzsche sugerisse o estabelecimento de um critério para o estabelecimento de uma vida apropriada, ou mesmo de uma vida correta. Na perspectiva desse mesmo pesquisador (Idem, p. 157), a tarefa de Nietzsche, de crítica da negação da vontade por meio do pessimismo e da decorrente decadência dos valores do ocidente, pode ser identificada em seus primeiros escritos, na avaliação do trágico e do contraste entre os impulsos apolíneos (de natureza formativa, valorativa, racionalizante) e dionisíacos (de natureza expressiva, criativa, jovem e “viva”) e no posterior diagnóstico do declínio do dionisíaco na cultura; bem como pode ser observada nas obras que tratam da genealogia dos valores, do desmascaramento de ideias tradicionais e da proposta crítica de “transvaloração de valores”. Nisso situa-se a missão de Benjamin de “levar as pessoas às suas juventudes”.

No início, influenciados pelas ideias reformistas de Wyneken, pelos debates sobre juventude, cultura, educação e religiosidade, passando pelas múltiplas influências de Kierkegaard a Nietzsche, os escritos de Benjamin logo vão ganhando contornos próprios e conquistando independência de pensamento³². Alguns fatos biográficos podem ser considerados decisivos para esse processo de

³² Para o pesquisador francês Marc Berdet (2014), o pensamento de Benjamin é marcado pela constante tensão dialética entre opostos. No caso, a tensão entre Nietzsche e o pensamento kantiano, entre o idealismo e o romantismo e o materialismo e entre esse e o judaísmo.

conquista de autonomia intelectual de Benjamin, tais como os desentendimentos em relação à tentativa de Wyneken de tutela e direcionamento dos movimentos estudantis³³, o que mais tarde levaria ao total rompimento de relações após a defesa por Wyneken da participação dos jovens na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) por meio do manifesto “Juventude e Guerra” (1914)³⁴; seu fracasso na direção do estudantado livre de Berlim, no qual ficaria poucos meses, e sobre protestos dos demais estudantes, o que causaria seu desapontamento com o propósito de reforma estudantil, evidenciado com a crescente adesão dos jovens com as causas da guerra; e, por fim, os suicídios dos amigos de Benjamin, o poeta Fritz Heinle e sua noiva Rika Seligson, em razão de desespero e protesto contra o avanço da grande guerra. Tais acontecimentos o levam a se afastar em definitivo do movimento estudantil, rompendo, assim, com diversos colegas e amigos, e o levam a mudar-se para Munique para a conclusão de sua faculdade e, logo, com o avanço da guerra, o fazem mudar novamente para Berna, na Suíça, onde realizará seu doutoramento. Steiner (2010) e Brage e Cañellas (2011) argumentam que os escritos de juventude, do período de participação no ativismo estudantil, apresentam as sementes de uma característica crucial do pensamento de Walter Benjamin, a saber, as relações entre razão e existência, entre entendimento e sensibilidade, ou, por fim, a dialética entre a intelectualidade e a vida. Algo que é ainda caracterizado por Pulliero (2013) como desejo de autenticidade em relação à vida que Benjamin herdou das propostas filosóficas idealistas e românticas alemãs.

Comprovando em parte os argumentos anteriores, podemos identificar em uma carta de Benjamin (1979, p. 43), de abril de 1913, endereçada a Carla Seligson, a declaração de que suas leituras o levavam, questão após questão, para algo que tinha sempre como prognóstico, mas que ele ainda não havia articulado e que, naquele momento, colocava-se como ultimato: “Esteticismo ou

³³ Benjamin defendia uma autonomia do espírito jovem em relação à formação de uma cultura genuinamente jovem, o que o levava a condenar qualquer uso da juventude por partidos políticos (daí sua opção por um movimento livre de estudantes), pelo Estado, pelas relações burguesas do mercado de trabalho, pelas instituições de ensino e, no melhor espírito kantiano, combatia qualquer tutela da juventude. Em um texto do final do ano de 1913, apresentado no Primeiro Congresso Pedagógico Estudantil, chega a defender que os jovens não devem ser “uns fanáticos partidários de Gustav Wyneken” e que não deveriam “averiguar a qual dos reformadores escolares de hoje temos que seguir, senão que estamos tentando desenvolver as coisas a partir de nós mesmos” (Cf. BENJAMIN *apud* BRAGE; CAÑELLAS, 2011, p.85).

³⁴ Em uma conhecida carta, de 9 de março de 1915, Benjamin (1994c, p.75) emocionadamente rompe com Wyneken e o acusa de monstruosa traição aos ideias do movimento de juventude.

moralidade?”. Nessa carta, Benjamin (1979, p.44) declara:

Quando algumas páginas de Kant me fatigam, eu descanso em Kierkegaard. Saiba que sem dúvida, sobre o solo da ética cristã (ou judaica, se preferir) ele exige o mesmo rigor e o mesmo heroísmo que Nietzsche sobre outro terreno e, como ele, realiza uma análise psicológica destrutiva. *Enter-Eller* é um ultimato: esteticismo ou moralidade?

A possibilidade de escolha entre o estético ou o moral, dilema vivenciado por Benjamin nesse contexto de juventude, certamente é resultado do impacto da leitura da obra “existencial” *Enter-Eller* (1843) de Søren Kierkegaard (1813-1855). E justamente a partir da oscilação entre essas duas esferas, apresentadas por esse questionamento, um *Aut-aut*³⁵ (“ou isso ou aquilo”) de inspiração kierkegaardiana, que optamos avaliar a ideia de vida nos escritos de juventude de Walter Benjamin.

Os textos desse período de gênese do pensamento benjaminiano, diante do quadro de uma eminente possibilidade de reforma de toda vida, são marcados pela influência de Wyneken, pelos debates no interior do movimento de juventude, pelas ressonâncias das atividades acadêmicas de formação universitária ou, ainda, pelo calor da proximidade de uma guerra de proporções mundiais. Textos cujas temáticas fazem a noção da vida oscilar entre questões indireta ou diretamente estéticas, tais como: reforma cultural, papel da arte, valor dos sentimentos, experiência do belo ou, ainda, em relação à vivência do *Eros*, e, de outra parte, oscilar em torno de questões relativas à moralidade, sejam sobre delimitações conceituais (moralidade ou legalidade, por exemplo) ou sobre o ensino da moral, sobre valores de comunidade e valores individuais, sobre religião e religiosidade, sobre relações com o Estado, sobre casamento ou, por fim, sobre a possibilidade de uma vida moralmente mais elevada.

Essas oscilações também se fazem sentir no pano de fundo teórico que deu origem a essas questões, a saber, ora temos um Benjamin leitor e continuador do pensamento romântico, seja por conta própria ou via ideias reformistas, e, no mesmo sentido, observamos a presença do idealismo alemão; ora temos um

³⁵ A temática da escolha, da decisão ou da tomada de posição em relação à vida, é elemento central da obra *Enter-Eller* (1843) de Kierkegaard, na qual o emprego da expressão latina *aut-aut* (“ou isso ou aquilo”) revela tanto o momento decisório pessoal como o momento fundamental, o momento “sagrado”, diria Benjamin, do processo de criação dos valores pessoais e de realização existencial. Sabe-se por cartas e relatos que essa obra foi marcante na formação universitária de Walter Benjamin, entre os anos de 1912 e 1916.

Benjamin dialogando com o historicismo e que está a par, e muitas vezes à frente, dos problemas das tradições kantiana e neokantiana (vide a maioria de seus professores) e um Benjamin, talvez o mesmo Benjamin, que lê os clássicos (como Kierkegaard) e que sempre sente a proximidade crítica de Nietzsche.

2.2

A questão da vida nos primeiros escritos de Benjamin

Entendemos que é por meio da observação das oscilações entre as duas esferas “kierkegaardianas” de avaliação da vida, a da moralidade e a da estética, que poderemos construir uma melhor imagem sobre o assunto vida no período de juventude de Benjamin. As considerações que se seguem tratam de alguns escritos do período compreendido entre os anos 1912 e 1915, de trabalhos metafísicos do início da vida acadêmica do filósofo até o trabalho “A vida dos estudantes” (1915), que é considerado, por muitos pesquisadores, o divisor de águas ou, mesmo, o trabalho transformador do pensamento benjaminiano³⁶ e que carrega já em seu título o peso de tratar da vida.

O primeiro escrito mais significativo para nosso propósito é o “Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo”, que foi publicado em 1912, na revista *Der Anfang*, que era o órgão oficial do movimento de juventude livre ligado a Gustav Wyneken. Os temas principais desse texto, como de outros trabalhos do período, são a arte e a religião³⁷, os quais são tratados por meio de diálogo imaginário entre os personagens “Eu” e “Amigo”³⁸. O diálogo entre os personagens representa um verdadeiro debate de época e tece um diagnóstico da vida secularizada na

³⁶ É o que defendem Oliveira (1999), Birnbaum (2010) e Pulliero (2013). Para esses pesquisadores, o ensaio “A vida dos estudantes” encerra o período relacionado ao movimento de juventude e traz os principais traços do que será desenvolvido por Benjamin até seus últimos trabalhos. Como exemplo, temos a discussão sobre a filosofia da história.

³⁷ Segundo Pulliero (2013, p.717), os temas da arte e da religião são fetiches da “cultura jovem” inspirada em Wyneken e defendida por Benjamin nesse período.

³⁸ Cf. PULLIERO, M. Dialogue de jeunesse et débat sur la religion. In: LAVELLE, P. *Cahier de L’Herne – Benjamin*. Paris: L’Herne, 2013. p. 160-167. A utilização do formato do diálogo é comum nos escritos de juventude de Benjamin dessa época. Segundo Marino Pulliero, “a invenção de um ‘diálogo imaginário’ que, longe de se reduzir a um artifício dialético, permite continuar no interior do domínio da opinião a busca de uma verdade inatingível” em que “estas primeiras experiências literárias, além de exercício de estilo e de uma busca pela grande forma, é caracterizada sobre tudo pelo contexto de efervescência cultural [...] do movimento de juventude”.

modernidade e, por sua vez, do empobrecimento dos valores religiosos e metafísicos, destacando a persistência da importância da religião no interior da cultura. Segundo Benjamin:

Para nós, nos últimos séculos, as antigas religiões sucumbiram. Porém, não acredito que isso tenha ficado tão sem consequências a ponto de podermos nos alegrar inocentemente com o Iluminismo. Uma religião refreava poderes, cuja ação livre deve ser temida. As religiões passadas ofereciam abrigo dentro de si para a necessidade e a miséria. Agora estas foram liberadas (BENJAMIN, 2013, p.33).

A constatação de Benjamin do empobrecimento da vida moderna secularizada se insere num contexto mais amplo de crítica a certos aspectos do projeto moderno do Iluminismo (*Aufklärung*). Nessa perspectiva, o processo de secularização proposto pelo Iluminismo faz desaparecer a religião como guardião dos conteúdos da ética em prol do “progresso” que, nesse caso, subentende-se à conversão dos valores religiosos tradicionais em leis humanas racionalizadas e favoráveis à conquista de autonomia ética dos indivíduos. Em certo momento do diálogo, enfatiza o personagem *Amigo*: “A religião é incompatível com o progresso”, ao que o personagem *Eu* responde: “porque somos deploravelmente pobres em valores, isolamos tudo” (BENJAMIN, 2013, p.32). Em uma espécie de “dialética da secularização” ou de um “devir de mundaneidade”³⁹, essa conversão dos valores religiosos tradicionais em formas racionalizadas nada mais fez que libertar uma miséria de experiências coletivas (*Erfahrung*) contida no interior da ética protestante moderna. Esse processo de secularização da religião pode ser mais bem compreendido por meio do entendimento da definição moderna do fenômeno religioso pelo formato da *religiosidade*⁴⁰.

O termo *religiosidade*, seguindo a tradição romântica, é utilizado desde o século XVIII para se referir à esfera interior, ou mesmo subjetiva do indivíduo, em oposição ao termo *religião* como sistema doutrinário das instituições e seus dogmas. E como termo técnico, por volta de 1900, o conceito de *religiosidade* foi absorvido por diferentes correntes culturais, sociológicas e filosóficas para se referir ao despertar de uma nova religiosidade livre, fruto de uma renovação

³⁹ Cf. PULLIERO, Idem.

⁴⁰ Conforme anotamos anteriormente em relação ao termo *Bildung*, o pesquisador italiano Marino Pulliero, em um extenso (são mais de mil páginas) e profundo trabalho intitulado *Walter Benjamin: le désir d'authenticité* (2013), faz uma excelente descrição histórica e filológica do termo religiosidade desde o final do século XVIII até sua utilização no contexto da juventude de Benjamin (PULLIERO, 2013, p.707-840).

espiritual no interior da sociedade moderna tipicamente burguesa. Entretanto, uma apropriação curiosa do termo religiosidade ocorrida no “Diálogo” em questão se torna indispensável para nosso propósito de compreensão do tema vida na obra de Benjamin. Essa apropriação situa-se na filosofia da vida, presente nos últimos escritos do sociólogo Georg Simmel (1858-1918). O método de Simmel já havia chamado a atenção do jovem Benjamin⁴¹ e consistia em analisar incessantemente um aspecto da vida, como a religiosidade, buscando compreender de modo quase positivista a pluralidade de formas em que ela se objetivava. Por sua vez, como consequência desse aspecto, o autor defendia o ensaio como forma de escrita apropriada para relatar os resultados de seus “experimentos”. O sociólogo defendia que para tratar da vida, demandava-se, por características do objeto, uma forma de apresentação pouco sistemática.

No relato sobre a escrita de um desses ensaios de juventude, mais precisamente em uma menção autobiográfica⁴² de Benjamin a Simmel, que encontramos uma referência à leitura da obra *Die Religion* (1906). Nessa obra, a religiosidade, tal qual para Benjamin, é tratada como elemento subjetivo e a religião como elemento objetivo, histórico e autonomizado dos indivíduos. A religião como algo *mais-que-vida* (*mehr-als-Leben*) e a religiosidade como elemento criativo da vida, como *mais-vida* (*mehr Leben*). Simmel trata da religião como produto objetivo, ou como forma objetiva, da religiosidade, e esta como função humana subjetiva. Tal qual a relação das obras artísticas executadas e o artista com seu impulso criador, a religião seria produzida e autonomizada da religiosidade, ou da subjetividade religiosa dos homens, que buscam *transcender* a corrente cotidiana da vida. Para Ferreira (2000, p. 106-107), esse tipo de abordagem sobre a vida e a sua peculiar utilização do termo transcendência, como

⁴¹ Para o pesquisador Denis Thouard, no artigo “Une vie á double sens. Sur la différence de Benjamin et de Simmel”, que se encontra no *Cahier de L’Herne*, sobre Walter Benjamin (2013, p.350), apesar de inúmeros aspectos de semelhança (descritos em detalhes pelo pesquisador no artigo), os caminhos de Benjamin e Simmel estão em sentidos opostos. Enquanto o método de Simmel, de uma microsociologia baseada nas diferentes formas da vida, caminhava para uma profunda visão metafísica à visão de Benjamin, utilizando um método próximo de imersão nos objetos e de apresentação de uma ideia (como podemos observar no prefácio da obra sobre o drama barroco), rumava para uma adoção particular do materialismo histórico partindo da discussão sobre o messianismo.

⁴² Trata-se de uma nota autobiográfica de Benjamin relatando seu dia a dia de estudos da obra de Simmel e de passeios com sua família por Berlim no verão de 1911. Outra menção rápida sobre cursar o seminário de Simmel pode ser achada em um *Curriculum Vitae*, produzido por Benjamin, no contexto da seleção de sua *HabilitationSchrift*, de 1925. Ambas as menções encontram-se no volume VI das obras completas de Benjamin (1991, ps. 248, 779 e 215 respectivamente).

reconhecimentos de um limite, de uma fronteira para a vida e, por sua vez, de sua possibilidade de transgressão a essa restrição, passam a ocupar cada vez mais as obras de Simmel entre os anos de 1907 e 1918, justamente o período em que Benjamin passa a tomar contato com o autor.

Essas noções vitalistas da obra de Simmel ajudam-nos a compreender a crítica de Benjamin à miséria da experiência propagada com a secularização defendida pelo Iluminismo. Benjamin ataca uma falsa concepção de religião que contamina o domínio secular. Segundo Berdet (2014, p.31-32), ele ataca “o respeito autista” com uma tradição seja ela católica, protestante, iluminista, evolucionista ou, mesmo, socialista que faz a vida se submeter a meras convenções. Essa secularização, ou “mundaneização”, provocou o fim do apogeu das religiões históricas (algo “mais-que-vida”), mas ocasionou igualmente a derrocada de uma religiosidade enquanto sentimento religioso pessoal e criativo (como “mais-vida”), libertando uma nova forma de miséria de experiências em relação à vida. Citamos Benjamin:

Conhecendo as pessoas da vida cotidiana como eu conheço, asseguro-lhe que elas perderam a sensação física de sua personalidade espiritual. No momento em que encontrarmos *isso* novamente e nos curvamos sob a moralidade cultural, ficaremos humildes (BENJAMIN, 2013, p.49).

Logo se compreende a defesa de Benjamin da importância da religião, enquanto religiosidade, no interior da cultura. O processo de secularização da religião, proposto pelo Iluminismo na sociedade moderna, que tinha por objetivo, por meio da racionalização, a eliminação dos valores religiosos tradicionais, como crítica justa da opressão religiosa do passado, provocou uma crise generalizada das relações ao não considerar a *religiosidade* como aspecto fundamental da vida. O Iluminismo, na avaliação de Benjamin, e utilizando os termos de Simmel, ignorou a religiosidade como aspecto criativo e subjetivo da vida, como *mais-vida*, ao tentar eliminar o peso e a autoridade das religiões tradicionais, tendo como alvos as instituições, o externo e objetivado da vida, uma forma *mais-que-vida*. Antecipando, em mais um momento, a dialética do esclarecimento que Adorno e Horkheimer realizarão mais tarde, Benjamin denuncia a crise (nesse caso, crise da religião) instalada pela modernidade e o não cumprimento das promessas do Iluminismo.

A verdade é que estamos imersos em uma crise da religião. Não podemos prescindir da opressão de uma obrigação religiosa e social benéfica, entretanto absolutamente indigna de homens livres, nem conseguimos completamente a autonomia ética do homem. Nisto consiste a essência desta crise. A religião como guardiã do conteúdo ético torna-se reconhecida como forma, e por isso temos de conquistar nossa moralidade como algo evidente por si mesmo. Essa tarefa nem se completou, nem contamos com fenômenos que indiquem a passagem nesta direção (BENJAMIN, 2013, p.35, com adaptações de traduções nossas).

No “Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo”, Benjamin indica o problema causado pela crise da religião na vida das sociedades modernas, sobretudo no que diz respeito à moralidade, mas não propõe um retorno tranquilo e simples à religiosidade do passado, tampouco pactua com um “avanço dirigido ao futuro” ou um “progresso” que promova a consumação das promessas iluministas. Benjamin aposta em uma religiosidade *intramundana*, centrada na interioridade do homem cultivado, dos homens literatos, que com a arte (e não com os artistas) dirigem-se para o conhecimento do tempo presente (OLIVEIRA, 1999). Ou, ainda, a religiosidade em Benjamin é definida como a acumulação constante de forças da interioridade do indivíduo concentrada sobre um mesmo objetivo (BERDET, 2014, p.32). A esse respeito, por meio do personagem “Eu”, Benjamin proclama:

O que eu quero é que o ser humano culto *apreenda* a sua relação com a sociedade, que rompa com a mentira indigna, como se o ser humano se realizasse completamente no serviço à sociedade, como se o social em que sem dúvida vivemos fosse o que, no fim das contas, determina também a personalidade. [...] Aos poucos, uma nova geração terá ousadia de voltar a examinar a si própria e não por meio de seus artistas. Ela reconhecerá a pressão e a inverdade que agora nos coagem. Ela reconhecerá o dualismo de moralidade e personalidade. Dessa necessidade brotará uma religião (BENJAMIN, 2013, p.41).

Cabe destacar a crítica de Benjamin aos fenômenos esteticistas da moda ou de uma ideologia da *art pour l’art* que de nada teriam a contribuir para o estabelecimento de uma nova forma de religiosidade. Esses fenômenos tentam estabelecer novos cultos, novas religiões a partir de uma atitude de complacência com a “pobreza de experiências” da vida moderna, com a crise, com a *décadence* de nossa época, e promovem um estado individualista de plenitude contemplativa. Benjamin (2013, p.41) destaca que “os individualistas estabelecem o próprio ego como fator determinante da vida”. Por outro lado, uma nova religiosidade nasceria

no presente por meio da atitude heroica de artistas que, a partir de seu mal-estar, de seu desencantamento em relação às condições sociais modernas, resistem criando novos valores, fomentando a capacidade da religião de dar sentido profundo à vida.

A religiosidade do presente deveria repousar na arte e, por sua vez, fazer a arte atingir a vida é um momento de religiosidade que deve ser multiplicado (OLIVEIRA, 1999). “Extraíamos da obra de arte valores para a vida: beleza, conhecimento das formas e sentimento”. Esses são “os sintomas de uma alegria de viver ativa e senhorial” (BENJAMIN, 2013, p.32-33). E, ainda, essa nova religiosidade vai nascer no *páthos* e no êxtase da arte por meio da criação artística. Segundo Benjamin, a modernidade iluminista estabeleceu uma intrincada relação mundana de valores por meio de convenções sociais que passaram a orientar a vida pela perspectiva do dever e do pudor. A criação artística, por sua vez, traria, em contraposição, um *páthos* de êxtase que seria renovador da vida. Pois por meio dessa atividade podem se extrair os valores da vida (*Lebenswerte*) (PULLIERO, 2013). Citamos Benjamin:

Na verdade, esquecemos que de modo algum foi com tranquilidade interior que os *movimentos* religiosos cativaram gerações. Considere o pudor uma arma necessária do instinto de autopreservação; porém, não o santifique, pois ele é totalmente natural. Ele jamais terá algo a temer de um *páthos*, de um êxtase, os quais podem se expandir e difundir. A única coisa que talvez possa destruí-lo é o ardor impuro do *páthos* covarde reprimido (BENJAMIN, 2013, p.45-46).

Não podemos deixar de destacar que essas observações de Benjamin em relação aos vínculos da arte com a religião se inserem num contexto de defesa de uma cultura jovem no interior da luta estudantil pela reforma escolar. A juventude, nesse sentido, encarna a vida em movimento e a possibilidade de uma religiosidade diferente que esta do presente, vinculada à esfera da criação artística, insinua uma verdadeira reforma da vida. Para o jovem Benjamin, a religiosidade não pode ser concebida do ponto de vista de uma única instituição rígida, mas, sobretudo, a partir do espírito em movimento (BERDET, 2014, p.32).

No ensaio “O ensino de moral”, publicado em 1913, na revista estudantil *Die Freie Schulgemeinde*, observamos um Benjamin ainda preocupado com a “causa” jovem, mas que agora, seja por seus interesses próprios ou pela influência

direta da participação nos seminários de Hermann Cohen (1842-1918)⁴³, está imerso no universo kantiano. O tema desse pequeno ensaio estudantil é a questão da moralidade e mais precisamente tem o propósito de discutir os limites e a possibilidade (propósito bem comum à escola neokantiana de Cohen⁴⁴) de ensino da moral mediante a educação da vontade ética. A obra *A teoria kantiana da experiência*, de Cohen, durante um determinado período da década de 1910, suscitou intenso e profundo interesse da parte do jovem Benjamin universitário. Segundo G. Scholem (1989, p.69), a citada obra de H. Cohen sobre a experiência chegou a ser intensamente estudada por ele e Benjamin por longas horas em alguns períodos de férias daquela época. A obra de Cohen, após o entusiasmo inicial, foi logo sucedida por queixas e críticas e, por fim, provocou o abandono completo da intenção de adesão às ideias do autor neokantiano⁴⁵. No entanto, a temática sobre a experiência tratada pelo professor nunca mais saiu do campo de preocupações de Benjamin, seja em seus textos de juventude, como “Experiência” (1913), “A vida dos estudantes” (1915) e o “Programa da filosofia futura” (1918), ou em trabalhos centrais de sua maturidade, como “O narrador” (1933), “Experiência e pobreza” (1934), ou mesmo em seu monumental trabalho das *Passagens* (1933-1940). Precisamente, nesse aspecto que podemos encontrar alguma aproximação com as temáticas das filosofias da vida. Segundo

⁴³ Em 1912, Walter Benjamin frequentou, na Universidade de Berlim, os concorridos seminários do prestigiado professor Hermann Cohen. De origem judaica, Cohen foi fundador da Escola Neokantiana de Marburg e atraiu em torno de suas ideias uma geração de pensadores que procurava nele a integração entre o pensamento judaico e a tradição racionalista (PALMIER, 2010, p.228). Livros como *A teoria kantiana da experiência* (1871), *Ética da vontade pura* (1877), *Sistema de filosofia* (1902) e *A religião da razão baseada nas fontes do Judaísmo* (1919) marcaram a cultura universitária alemã no limiar dos anos 1900 e propunham um rompimento com o Idealismo Absoluto de Hegel e uma reabilitação da filosofia de Kant, para tanto, seguia o duplo caminho de tentar realizar uma junção entre o judaísmo e a proposta kantiana de uma ética universal e racional (PALMIER, 2010, p.227) e a defesa de um sistema *positivista racionalista* (SCHOLEM, 1989, p.68) na vinculação da experiência à ciência como exigência de rigor nas ciências naturais.

⁴⁴ Em meados do século XIX, os neokantianos agruparam-se em torno de dois círculos importantes, a saber, aqueles que enfatizavam a crítica da metodologia da ciência se reuniram na chamada Escola de Marburgo e, por sua vez, aqueles que se orientavam para o estabelecimento de uma filosofia dos valores situaram-se na chamada Escola de Baden. Diversos desses pensadores neokantianos foram professores de Walter Benjamin ao longo de seu período de formação e doutoramento, como Hermann Cohen (1842-1918) e Heinrich Rickert (1863-1936), e tiveram suas obras exaustivamente estudadas pelo jovem Benjamin e seu círculo de colegas e amigos.

⁴⁵ O trabalho dos neokantianos, em muitos momentos, parece distanciar-se de muitas propostas das filosofias da vida, mas suas elaborações, sejam no campo das discussões sobre as ciências humanas ou na esfera da teoria dos valores, produziram destacados recursos para o debate em torno do tema vida nas últimas décadas do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Um caminho das filosofias da vida que seguiu a tradição sistemática e crítica kantiana, mas que, sempre que necessário, ofereceu a ela algumas objeções, reparações e ampliações.

Viesenteiner (2013, p.142), em seu estudo sobre a gênese, o significado e a recepção do termo vivência (*Erlebnis*), o pensamento alemão desde o século XVIII, passando pelos românticos, Kant e os kantianos que o seguiram até os limiares do século XX, não realiza distinção significativa entre vida e experiência (enquanto *Erfahrung*). Mesmo considerando as devidas peculiaridades em relação ao uso do termo experiência na teoria kantiana do conhecimento, ainda assim teríamos um importante ponto de avaliação para a ideia de vida contida nos escritos de juventude de Benjamin.

Em nossa perspectiva, os textos de Benjamin que trazem a temática da experiência, e que foram mencionados anteriormente, tratariam, por exemplo, no caso dos escritos de juventude, da crítica à imposição de certa vivência racionalista-mecanicista de uma limitação da vida (e da experiência) na universidade, nas atividades profissionais e na filosofia, e abordaria, por sua vez, nos escritos de maturidade, o declínio de certo tipo mais amplo de condição de vida (e de experiência) e o surgimento de um plano mais individualizado e particularizado de meras vivências (*Erlebnisses*) na condição (pobre e bárbara, diria Benjamin) de vida na modernidade.

Em “O ensino do moral”, encontramos a ênfase de Benjamin sobre as discussões em relação ao local no qual as mudanças no plano da experiência mais podem ocorrer, a saber, na relação entre comunidade, religiosidade e moralidade. Citamos Benjamin:

A religiosidade representa a forma sob a qual a educação ética se realiza no interior da comunidade (*Gemeinschaft*). Pois essa vivência (*Erlebnis*) em seu íntimo, e de maneira sempre renovada, um processo que engendra a religião e desperta a contemplação religiosa, processo que gostaríamos de designar como “plasmação do ético”. [...] a comunidade ética (*die sittliche Gemeinschaft*) vivencia sistematicamente a conversão da norma em uma ordem empírica legal. A liberdade é a condição de uma tal vida, pois possibilita ao elemento que é legal a adaptação à norma (BENJAMIN, 2002, p.14-15, com grifos, inserções e recortes nossos).

Benjamin, ao falar sobre o ensino de moral para a juventude, está pensando em uma experiência (uma ordem empírica) na qual os indivíduos possam vivenciar (*erleben*) uma nova forma de vida por meio de uma comunidade livre (diferente das comunidades coercitivas do passado). Oliveira (1999, p.129) e Gagnebin (2014, p.212-22) destacam que o debate sobre o tema da comunidade (*Gemeinschaft*) se localiza na sociologia historicista neokantiana (Ferdinand

Tönnies e Georg Simmel) que a opção ao conceito de sociedade (*Gesellschaft*). A noção de comunidade, segundo essa corrente, diz respeito aos vínculos orgânicos que os indivíduos criam com as tradições e os costumes, por sua vez, a noção de sociedade trata dos vínculos artificiais que os indivíduos estabelecem para tratar da adequação racional entre meios e fins. Se referindo ao pensamento sociológico de Simmel, Gagnebin argumenta que:

A grande cidade representa a vitória do *racionalismo* e do *individualismo* em detrimento de relações sociais orgânicas, afetivas e *comunitárias*, que pertencem ao passado e que, apesar do seu encanto, também representavam uma ordem coercitiva e autoritária. A racionalidade moderna tem sua fonte na racionalidade abstrata da economia monetária onipotente (GAGNEBIN, 2014, p.122).

Nesse sentido, podemos compreender a distinção, tão cara a Benjamin, entre os níveis de experiência coletiva compartilhada por uma comunidade e de experiência individualizada restrita muitas vezes a uma operação mecânica em relação a algo. A crítica de Benjamin parece direcionar-se a este último aspecto reproduzido no processo de educação moral e na constituição das “percepções da vida” que jovens e crianças realizam nas atuais sociedades.

Acredita-se poder substituir a motivação ética por exemplos racionalistas, e não se percebe que a eticidade já está novamente pressuposta nessa intenção. [...] quando se pretende inculcar o amor ao próximo em uma criança ao descrever-lhe, durante o café da manhã, o trabalho das muitas pessoas graças às quais é possível saborear os alimentos. Pode ser um tanto triste que a criança receba tais *percepções da vida* (*Einblicke ins Leben*) apenas numa aula de moral. Mas essa exposição só impressionará uma criança que já conheça a simpatia e o amor ao próximo. E ela só *vivenciará* estes sentimentos na *comunidade*, nunca em uma aula de moral (BENJAMIN, 2002, p.16, com grifos, inserções e recortes nossos).

Podemos compreender de modo mais amplo a crítica de Benjamin, conforme apresentada no “Diálogo sobre a religiosidade do presente”, da “evidência por si mesmo” de um princípio ético. Uma mera “percepção da vida” é insuficiente para a formação de toda uma experiência válida para a vida em sua totalidade. O individualismo e o racionalismo acabam reduzindo a vida ao reduzir a experiência que podemos ter dela. Para Benjamin, a distância entre o princípio ético racional, que pode até ser autoevidente para o indivíduo, e a vivência efetivamente ética reside na não compreensão da dimensão educativa da vontade ética. Destaca que “falta-nos a alavanca para o manejo eficiente da educação

ética” (BENJAMIN, 2002, p.14). Tem-se tentado ensinar moral, no sentido de ensino da lei moral universalmente válida, como se ensina a operação mecânica e individualizada de algo, sem, no entanto, compreender que antes o foco deveria ser direcionado para a vontade ética *vivenciada* na relação dos indivíduos uns com os outros em comunidade. Benjamin (2002, p.13) enfatiza que “a finalidade da educação ética é a formação da vontade ética”.

Mas como realizar esse empreendimento de formação da vontade ética? Como tratar de uma vontade ética que é empírica e ao mesmo tempo não desprezar um princípio ético de caráter puramente racional? Benjamin defende que essa tarefa somente poderá ser executada via estruturas comunitárias que permitam a *vivência coletiva*, empírica, de princípios que tenham validade universal. E, segundo Benjamin, a experiência de vida nas comunidades estudantis livres, da qual ele é testemunha, parece oferecer a constatação de que “o cotidiano de uma comunidade ética é plasmado de maneira religiosa” (BENJAMIN, 2002, p.15). Mais uma vez, em menção indireta a Simmel⁴⁶, Benjamin defenderá que a religiosidade realiza por meio de sua vivência coletiva a “plasmação do ético”. Como espaço das tradições comunitárias, a religiosidade auxiliaria na formação de uma *vida ética*. Os compromissos comuns de uma coletividade fazem com que a ética seja *vivenciada* cotidianamente. Benjamin questiona o ensino de moral das crianças pelos adultos que nega essa condição vivencial e se utiliza de “analogias técnicas”, como aquela que compara o bom caráter com a caligrafia bela, como reprodutora de concepções morais dominantes (BENJAMIN, 2002, p.18).

O ensaio sobre o ensino de moral termina de modo revelador, apontando para a relação entre a discussão sobre a experiência (e as vivências) que possibilita a moralidade e a condição de leitura do presente por meio da história. O presente do ensino de moral, destaca Benjamin, não poderia ser visto como historicamente isolado de todo o processo de formação cultural. A constatação da crise no ensino corresponde, por sua vez, a uma constatação das insuficiências constantes em todo o nível de experiência (e de vida, defenderíamos) de toda a sociedade. Logo, “deve-se esperar que o ensino de moral venha a constituir a transição para um

⁴⁶ Stefano Martelli (1995, p.220) destaca que, na obra *A religião* (1906), Simmel defende que a religiosidade tem a capacidade de plasmar no interior dos indivíduos o conjunto de vivências que este realiza.

novo ensino de História onde o presente encontre a sua inserção histórico-cultural” (BENJAMIN, 2002, p.19).

Em “Experiência”, ensaio publicado mais uma vez na revista *Der Anfang*, no mesmo ano, em 1913, encontramos uma dura crítica a esse mesmo adulto-pedagogo e, agora, nesse trabalho, também *filisteu*⁴⁷, que impede o mais jovem de alcançar experiência (*Erfahrung*) mais ampla da vida. Benjamin esbraveja certa ira contra a imposição de um tipo de “experiência de vida” dos adultos sobre a juventude. Sobre forte influência das ideias de Nietzsche em torno da defesa da juventude como sujeito ativo e produtor de uma nova história e inflamado pelas questões do movimento estudantil, Benjamin conclama os jovens à luta por outra forma de vida mais espiritual contra aquela imposta pela “experiência” filisteia e sem espírito do adulto contemporâneo.

O filisteu realiza a sua “*experiência*”, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem *vivenciará* o espírito, e quanto mais difícil lhe for a conquista de coisas grandiosas, tanto mais encontrará o espírito por toda a caminhada e em todos os homens. – O jovem será generoso quando homem adulto. O filisteu é intolerante (BENJAMIN, 2002, p.25, grifos nossos)⁴⁸.

É interessante notar nesse texto a gênese mais concreta (pois ela pode ser identificada de modo indireto nos textos anteriores) da discussão em torno da temática da experiência, que será um aspecto que perpassará boa parte dos trabalhos de Benjamin até seus últimos escritos. Conforme mencionamos anteriormente, o termo experiência (em alemão, *Erfahrung*) relaciona-se diretamente com as questões da filosofia da vida, em oposição, ou mesmo, em muitos casos, como complemento do termo vivência (em alemão, *Erlebnis*). Katia Muricy (2009, p.44), destaca que o uso do termo experiência no referido ensaio, se situa no sentido corriqueiro e na habitual acepção de experiência individual: a dos mais velhos, a dos pais. Nesse sentido empregado, destaca a pesquisadora, o

⁴⁷ Conforme Brage e Cañellas (2011, p.85), o termo filisteu, de utilização muito comum na filosofia desde os românticos e principalmente em Nietzsche, refere-se ao traço vulgar de pessoas com interesses unicamente materiais. Por esse motivo, uma cultura filisteica pode-se relacionar a uma cultura de mercadores tipicamente burguesa. Destacam os pesquisadores que pelo fato de Benjamin ter sérias dificuldades de relacionamento com o pai, rico comerciante judeu, a ira contra o adulto filisteu, presente em diversos escritos desse período, pode expressar também questões bem pessoais.

⁴⁸ Em Nietzsche, as principais referências ao termo filisteu se encontram na “Primeira consideração extemporânea – David Strauss, o devoto e o escritor” (1873). Nesse escrito muito debatido entre os círculos que Benjamin frequentava, Nietzsche (1999, p.269-270) denuncia uma “cultura de filisteu” que considera a “vida apenas como um ócio sem dignidade”.

termo experiência tem a conotação negativa de relação com um passado imobilizante que o adulto filisteu tenta impor a vida do filho. Nessa perspectiva, inicialmente a palavra experiência designava a própria existência, a própria vida, como elemento objetivo do viver. E, por sua vez, a palavra vivência, desde sua origem, representava o viver no sentido mais particular das experiências vividas, do fluxo de reações pessoais do viver e que fariam com que as pessoas, no melhor espírito nietzschiano, “tornem-se o que são”⁴⁹. No escrito “Experiência”, o peso de entendimento dos termos segue razoavelmente essas mesmas significações, no entanto, ganha a carga de uma crítica da modernidade⁵⁰. A experiência, agora, além de representar o elemento objetivo do viver, passa a carregar o significado da experiência da vida moderna, da ética protestante da família burguesa, da religião secularizada e em crise, do enquadramento das instituições ao esquema produtivo, da formação enquanto instrução unicamente técnica visando à profissionalização e ao mercado de trabalho e, paradoxalmente, a experiência (antes ela mesma vida) representa agora um importante traço do empobrecimento vivencial predominante na vida moderna.

E aqui está o segredo: uma vez que o filisteu jamais levanta os olhos para as coisas grandiosas e plenas de sentido, a *experiência* transformou-se em seu evangelho. Ela converte-se para ele na mensagem da vulgaridade da vida. Ele jamais compreendeu que existe outra coisa além da *experiência*, que existem valores que não se prestam à *experiência* – valores a cujo serviço nos colocamos (BENJAMIN, 2002, p. 22).

Uma vida vulgar, ou empobrecida, é uma vida na qual a experiência moderna não consegue mais ser vinculada aos valores e assim torná-la plena. A possibilidade de plenitude aqui como eco do pensamento neokantiano de Heinrich

⁴⁹ O pesquisador Jorge Viesenteiner (2009, p.148) aponta para a relação entre a noção de vivência (*Erlebnis*) e a fórmula nietzschiana de “tornar-se o que se é”. Para ele, a vivência relaciona-se com a noção de abertura da vida como um experimento ou de experimentação contínua de várias formas de vida em um processo de construção de si próprio.

⁵⁰ Conforme nota posterior do próprio Benjamin, a palavra “experiência”, presente no texto rebelde de juventude, se tornará “um elemento de sustentação” em muitas coisas ao longo de seu pensamento (BENJAMIN, 2002, p.21). No entanto, o que mudará drasticamente é a carga de significação da palavra experiência (*Erfahrung*), que passará a ser vista de modo positivo, ligada à sabedoria coletiva de uma comunidade em oposição à palavra vivência (*Erlebnis*), que se vinculará ao saber individualizado próprio da condição do homem nas sociedades capitalistas modernas. Diversos são os estudos atuais sobre esse aspecto no pensamento de Benjamin, destaque para a obra *História e Narração em Walter Benjamin* (1999), de Jeanne-Marie Gagnebin, *Walter Benjamin: The colour of experience* (2005), de Howard Caygill, e *Religion et histoire: sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin* (2008), de Patricia Lavelle.

Rickert (1863-1936)⁵¹ que, em sua filosofia da vida plena (*Vollendung*), defende a existência de um sistema de valores *a priori* como que para a “condução” da vida⁵². Semelhante à situação em relação a Hermann Cohen, em 1913, Walter Benjamin frequentou os seminários de Heinrich Rickert, na Universidade de Freiburg, conforme atestam algumas correspondências com amigos da época⁵³. Tal fato provocou certa postura de adesão crítica e, ao mesmo tempo, de reação aos conceitos do pensador neokantiano que pode ser identificada com maior precisão nos argumentos e termos presentes em alguns escritos de Benjamin da época. Para Rickert, diferentemente de Nietzsche e outros pensadores “vitalistas” da época, a vida, na perspectiva de uma filosofia dos valores, deve ser pensada na sua possibilidade de perfeição e plenitude por meio de desenvolvimento cultural ideal e sem fim. Vale lembrar que Rickert, como neokantiano, considerado idealista lógico-conceitual, defende que os valores estão em uma esfera *a priori* de dever ser e se realizam na vida pura e simples mediante processos de significação (*Sinn*). Nesse sentido, a filosofia da vida plena de Rickert, expressa em grande parte na obra *A filosofia de vida* de 1920, ataca as filosofias da vida de seu tempo como moda filosófica (SCHNÄDELBACH, 2009, p. 13). Essas propostas somente afirmam a vida, seja pela intuição (Bergson) ou pela invenção poética (Nietzsche), mas são indiferentes à possibilidade de realização desta por meio de significação conceitual de valores (FENVES, 2013, p. 366).

Conforme destaca Lavelle (2014, p. 660), Benjamin constatou nas aulas com Rickert a possibilidade de definição do ideal de uma vida plena por analogia com uma obra de arte. Segundo a pesquisadora, “essa completude da experiência vivida consiste, segundo Rickert, na capacidade de acrescentar, ao simplesmente

⁵¹ Representante singular do historicismo alemão e da chamada Escola de Baden, produziu obras como *Ciência cultural e ciência natural* (1899), *Os limites da formação de conceitos científicos* (1902) e *A filosofia da vida* (1920). Sucedendo a W. Windelband (1848-1915), em constante diálogo crítico com o historicista Dilthey e uma das principais influências no pensamento de Max Weber (1864-1920) e Martin Heidegger (1889-1976).

⁵² Rickert estabeleceu uma escala de valores para a avaliação das ciências e tentou fundar um tipo de autonomia do conhecimento histórico. Tenta, por sua vez, estabelecer um sistema filosófico a partir de sua teoria dos valores, de entendimento da vida como possibilidade de tornar-se plena (*Vollendung*), ou, ainda, tenta estabelecer uma filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) enquanto filosofia da via plena (FENVES, 2013, p.366). E ainda Cf. LAVELLE, P. Figures pour une théorie de l’expérience Benjamin et Rickert In: *Cahier de L’Herne – Benjamin*, Paris: L’Herne, 2013. p. 128-138.

⁵³ Destaca-se aqui uma carta de 19 de junho de 1913, enviada ao seu antigo professor e amigo Gustav Wyneken, sobre a posição em relação às mulheres na discussão sobre a vida plena ao longo do curso de Rickert. A tradução francesa da carta, assim como o extrato de um dos seminários de Rickert de 1913, estão disponíveis na edição do *Cahier de L’Herne* sobre Walter Benjamin, p.372-383.

vivo, a coesão, a autonomia da atividade e seu valor específico”. No entanto, ressalva Lavelle, que, para Benjamin, inspirado em Rickert, a plenitude da vida não conduz a um mero esteticismo. “A arte apenas simboliza a vida plena; o acabamento pessoal conteria portanto valores que não são nem estéticos nem propriamente éticos, mas pertencem à esfera erótica” (LAVELLE, 2014, p. 660). Como tratará mais tarde em seus esboços sobre o problema psicofísico, o erótico em Benjamin corresponde aos pólos da distância e da proximidade nas relações entre as pessoas. A proximidade erótica profunda é a marca da pura sexualidade como “obrigação da natureza”, o distanciamento, por sua vez, traz para o indivíduo a liberdade desse “destino natural demoníaco” mas, propiciaria por outro lado uma compreensão da “proximidade própria” erótica de cada indivíduo. Nesse trabalho, Benjamin (2012d) defende que o “perfeito equilíbrio entre proximidade e distância” consistiria então o “amor perfeito”.

É nesse sentido que podemos compreender nos escritos de juventude de Benjamin a menção às questões relativas à diferença sexual, ao amor e ao sexo propriamente dito. Para Benjamin, a redução do campo de experiência parece ter penetrado também no campo da erótica, provocando redução da vida criativa (e reprodutora) que pode ser observada nos relacionamentos amorosos. Cabe mencionar que no contexto de reforma da vida, por meio de uma cultura jovem (conforme programa de Wyneken) e do entendimento de uma vida plena (em sentido rickertiano), Benjamin dedicou vários escritos (integralmente ou em partes) à temática do amor, da erótica, da sexualidade e dos relacionamentos, tais como: “Conversa sobre o amor” (1913), “Romantismo” (1913), “Educação erótica” (1914) e “Metafísica da juventude” (1914). Para Ernani Chaves (2008) e Marino Pulliero (2013) os escritos de Benjamin que tratam da esfera erótica foram influenciados pelo contexto de reivindicação de reforma da vida pelos movimentos de juventude que incluíram em sua pauta, como parte de seus propósitos, a renovação da cultura erótica. Em sua diversidade e discordância esses movimentos reivindicavam uma “reforma sexual” ou mesmo uma “libertação sexual” que se situava na luta contra a visão conservadora e repressora da educação da Alemanha das primeiras décadas do século XX. Esses movimentos tinham como “bandeiras”, dentre outras, a crítica da educação sexual

opressora dos estabelecimentos de ensino e do puritanismo ascético burguês⁵⁴, a igualdade entre homens e mulheres, os direitos dos homossexuais e a vida sexual livre.

Ao final do texto “Experiência”, oscilando mais uma vez entre o debate sobre a moralidade e o esteticismo (e isso inclui a reivindicação de uma nova vida erótica para a juventude) e mencionando o Zaratustra, de Nietzsche, ao afirmar que “sempre se vivencia a si mesmo” (BENJAMIN, 2002, p. 24), Benjamin destaca a possibilidade de uma “outra” experiência, que agora é o “que existe de mais belo”, quando o espírito em nós permanecer jovem. Diferentemente de Rickert, que coloca a possibilidade de uma evolução sem fim rumo à completude⁵⁵, e esta apenas referenciada a valores de significação moral, Benjamin, por meio de Nietzsche, ressalta o aspecto criativo (e belo) de pensar-se sempre jovem, pensar-se ou, ainda, *vivenciar-se*, sempre no presente em oposição à experiência filisteia, que mantém relação íntima com o vulgar, com o “eternamente-ontem”. Vislumbra-se aqui, como em *O ensino de moral*, os elementos embrionários de uma peculiar filosofia da história, tendo uma filosofia da vida como pano de fundo, que defende que “o presente encontre sua inserção histórico-cultural” (BENJAMIN, 2002, p. 19).

Em “Romantismo”, publicado mais uma vez na revista *Der Anfang*, em 1913, e em “Metafísica da juventude”, um trabalho do ano de 1914, encontramos os desdobramentos e a ampliação dos mesmos argumentos apresentados nos textos anteriores. Em “Romantismo”, mais ou menos com o mesmo ímpeto do

⁵⁴ Marino Pulliero (2013, p.514-517) menciona uma política estatal alemã que vigorou do período guilhermino até a República de Weimar que consistia em um conjunto de práticas educacionais, sanitárias e médicas que eram extremamente opressoras em relação a sexualidade e tinham como objetivo a formação da “personalidade moral” da juventude. Nesse sentido, se combatiam como doença a prostituição e o homossexualismo, se estabelecia a distinção nos estabelecimentos e nas atividades dos papéis sociais de homens e de mulheres e se reafirmavam os valores da família e do casamento. Por sua vez, Ernani Chaves (2008, p.47-50) aponta para todo o contexto de crítica dessa “restrição estatal” de Eros, menciona os principais interlocutores da reforma sexual e destaca a relação destes com a posição e os escritos de Benjamin na época. Para ele, “Benjamin critica todos os subterfúgios que a boa consciência burguesa constrói para cuidar de uma pretensa ‘felicidade juvenil’, deixando de lado a importância que têm, para os jovens, os seus ‘sentimentos sexuais’”.

⁵⁵ Para o autor neokantiano, a partir de seu peculiar sistema de valores que distingue os valores sociais de valores associativos, existiriam diferentes níveis de completude ou de realização da vida, a saber, o nível de “totalidade infinita”, o nível de “particularidade plena” e o nível de “totalidade plena”. O primeiro nível de totalidade infinita define, por sua vez, as esferas da ação moral e do conhecimento científico. O segundo nível designaria o espaço para a realização erótica (*eudaimonica*) e estética, e o terceiro nível trataria da realização comunitária religiosa e para santidade impessoal mística (FENVES, 2013, p.366).

texto “Experiência”, Benjamin esbraveja argumentos contra certo tipo de visão romântica da juventude, um “falso romantismo” que muito mais se aproxima, ou pactua, com a “experiência filisteia” imposta ao jovem pelo adulto-pedagogo do que lhe oferece condições para que este possa ser “livre e nobre”.

Nossa escola está repleta de falso romantismo. Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história, de vitórias da técnica e da ciência. Nós o recebemos fora de seu contexto espiritual. Essas coisas que dizem servir para formar-nos são eternos fatos isolados, e a cultura é um feliz acaso. Inclusive há escolas que podem nem ter chegado ao ponto de chamá-lo de feliz (BENJAMIN, 2013, p. 54-55).

Benjamin enfatiza que esse falso romantismo ajudou a destilar na vida da juventude a apatia histórica, artística, científica e, até mesmo, amorosa, e a tornou pobre em ideias, apolítica e extremamente individualista. Esse falso romantismo, segundo Benjamin, fez com que a juventude não se reconhecesse mais como jovem, que não compreendesse a história como viva e, com isso, favorecesse ao espírito suas conquistas.

Ele [o falso romantismo] gruda em nós a cada passo, mas não passa de uma roupa ensebada com que o filistério nos vestiu para que nós mesmos não conseguíssemos nos reconhecer direito. [...] Nossa escola está repleta de falso romantismo. Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história, de vitórias da técnica e da ciência. (BENJAMIN, 2013, p. 54, com inserções e recortes nossos).

No entanto, Benjamin anuncia um novo romantismo que, segundo ele, fora inaugurado por Schiller, mas logo foi decomposto pelas demandas individualistas da sociedade burguesa, e que parece agora ter retornado “muito poderoso e perigoso” com a “missão de Nietzsche”: apontar o amanhã, o ontem e o hoje nas tarefas cotidianas da juventude (BENJAMIN, 2013, p. 54-55). Benjamin ressalva que apesar da missão de Nietzsche ter “chamado” a juventude, esta não teve lugar nas instituições dos jovens, como a escola e a universidade. Escreve que “a beleza não teve lugar” na formação da juventude, o potencial belo e livre dos vários aspectos da vida, tais como as relações comunitárias, a religião (no sentido peculiar que Benjamin oferece a esse termo) e o campo erótico foram

neutralizados em nome do vigente⁵⁶.

Benjamin conclui o ensaio defendendo que um romantismo de verdade, mais sóbrio e ainda muito “indefinido e remoto”, está surgindo e que poderá “identificar os nexos espirituais, a história do trabalho que fará desse conhecimento uma *vivência* própria para agir”. Esse novo romantismo não poderá ser dispensado ou superado. Nas suas palavras (BENJAMIN, 2013, p. 57): “Isto é insuperável: a *vontade* romântica para a beleza, a *vontade* romântica para a verdade, a *vontade* romântica para a ação”, podemos afirmar, pelo teor nietzschiano em boa parte do escrito, que essa “vontade romântica” refere-se a uma vontade de poder, a uma vontade de vida, que permanece latente no espírito livre do jovem a despeito de toda a carga “ressentida” da cultura filisteia que lhe é imposta.

Em “Metafísica da juventude”, os argumentos em relação à juventude se assemelham aos do texto “Romantismo”, mas ganham tom fortemente pessimista. Escrito no início de 1914, na iminência de fatos decisivos para a vida de Benjamin, tais como sua ascensão e derrocada no movimento de juventude, o rompimento com Wyneken, o início da Primeira Guerra Mundial e o suicídio de seus amigos, o poeta Fritz Heinle e sua noiva Rika Seligson (em razão de desespero e protesto contra o avanço da grande guerra), o ensaio “Metafísica da juventude” traz também os exercícios de uma ensaística própria do autor, a saber, o trabalho todo trata de uma grande conversa sobre as gerações do passado e a juventude do presente e é intercalada por um diálogo imaginário entre os personagens “Gênio” e “Prostituta”.

Logo no início do escrito Benjamin (1993, p. 99) alerta que “a conversa é uma lamentação pela grandeza perdida”. Parece aqui que aquele ímpeto presente nos textos anteriores e que reivindicava uma nova religiosidade, uma “outra experiência”, ou mesmo um novo romantismo ou nova condição erótica para a juventude, cede lugar agora para a aceitação de que a batalha parece estar sendo perdida, e que o espírito e o ânimo se encontram em um “campo em ruínas”. A conversa, muitas vezes, cede lugar para o silêncio. A pobreza do espírito, a

⁵⁶ “Ora, a juventude escolar tem de aliviar-se em cinemas!”, curiosamente, destaca Benjamin (2013, p.56) ao falar sobre uma espécie de imposição aos jovens de uma “cultura administrada” (termo que emprestamos aqui do vocabulário de Adorno), no qual os diferentes entretenimentos, como cinema, bares, cabarés e mesmo a prostituição, são vistos como “imperativos narcotizadores”.

pobreza de ideias (denunciada nos textos anteriores) parece levar agora à pobreza das palavras e, por fim, ao silêncio. Benjamin (1993, p. 101) escreve que “o silêncio constitui o limite interno da conversa”. Parecendo antecipar a utilização dos recursos argumentativos que viriam aparecer na obra de Simmel, chamada *Intuição da vida (Lebensan chaung)*, Benjamin trata da relação dos limites do homem e da possibilidade de criação.

A obra *Intuição da Vida*, publicada em 1918, no ano da morte de Simmel, reúne as ideias trabalhadas ao longo de seus últimos anos e apresenta de modo mais maduro suas impressões sobre o caráter eminentemente metafísico da vida⁵⁷. Nessa obra podemos encontrar o máximo do pensamento vitalista de Simmel. Para o sociólogo berlinense, a vida mesma, enquanto vida fisiológica, não se separa de sua condição criadora, ou procriadora, e, nesse sentido, ela procura ir mais além, procura transcender aquilo que inicialmente a limita. Simmel (2000, p. 309) utiliza o termo mais-vida para se referir a esse aspecto. Argumenta que “a vida só pode existir através da mais-vida”, que a vida é a corrente cotidiana por meio da qual os homens subjetivamente criam. Essa corrente é o acontecimento da vida na sua capacidade de transcender, capacidade de criar algo além do meramente vivido, capacidade de criar mais-vida. “A vida, desde o início, não é senão um processo de autotranscendência” (SIMMEL, 2000, p. 310). Por outro lado, mas de modo complementar, esse caráter transcendente da vida produz a existência de objetos como forma exterior aos sujeitos. É a existência objetiva da vida que através de suas formas se transformam, logo após sua criação, em algo que nos é exterior como *mais-que-vida*. A *mais-vida* compreende o núcleo imediato e irreduzível da vida e a *mais-que-vida* compreende os elementos não vitais destacados da vida e “objetificados” da vida mesma. Esse processo também pode ser compreendido, apenas por semelhança, à noção de reificação na tradição hegeliano-marxista, entretanto, Simmel afirma que os elementos imediatos e irreduzíveis da vida e os elementos destacados, “reificados”, são complementares na formação da vida espiritual e indispensáveis para a compreensão da vida como um todo.

⁵⁷ O pesquisador Jonatas Ferreira (2000, p.104) destaca que os ensaios contidos na obra *Lebensan chaung* de Simmel antecipam a tese central do projeto de Martin Heidegger (1889-1976) sobre ser e tempo, a saber, para Simmel, assim como para Heidegger, perceber-se humano é perceber-se mortal, é perceber-se numa dada condição temporal.

Como o transcender da vida mais além de sua atual forma determinada dentro do plano da vida mesma constitui a *mais-vida*, que é, por sua vez, o núcleo imediato e irreduzível da vida, assim seu transcender ao plano dos conteúdos objetivos, de sentido lógico autônomo, já não vital, constitui o *mais-que-vida*, que é completamente inseparável da vida e constitui a essência da vida espiritual. Isto não significa que a vida não é vida somente, ainda que tampouco seja outra coisa que vida. Devemos empregar um conceito adicional e extremo, o de vida absoluta que engloba a oposição relativa entre seu sentido mais restrito e o conteúdo estranho à vida (SIMMEL, 2000, p. 310).

Simmel defenderá que o homem cria, produz a *mais-vida*, quando se depara com seus limites cotidianos impostos pelo tempo, por sua vez, na “Metafísica da juventude” de Benjamin, encontramos o homem que não sabe reconhecer esses limites, que é diagnosticado como “um homem improdutivo que jamais se topa com limites” (BENJAMIN, 1993, p. 101). E “jamais se topar com seus limites” significa a impossibilidade de conquistar uma vida plena (em sentido rikertiano) e ficar preso naquilo que é objetivamente *mais-que-vida* (em sentido simmeliano). Por não saber dos limites, esse homem, que parece ser o mesmo tipo de homem apresentado como o adulto-pedagogo-filisteu dos trabalhos anteriores de Benjamin, anda pelos lugares “sempre tendo o que falar”.

Esse homem improdutivo procura salvação no erotismo da companhia da prostituta. Benjamin (1993, p. 103) escreve que “a prostituta custodia o tesouro da vida cotidiana” dos homens. É ela a “ouvinte por excelência” que salva “a conversa subtraindo-se de toda trivialidade”. E, como nos trabalhos anteriores, Benjamin destaca a questão da percepção do presente histórico desse adulto que perdeu a grandeza de uma vida plena: diante da prostituta, “o presente eternamente ontem recomeça novamente” (BENJAMIN, 1993, p. 103). No diálogo elaborado por Benjamin, o homem improdutivo procura a prostituta para lamentar, para falar das lembranças da vida e da sua incapacidade de criar, incapacidade metafóricamente expressa pelo impedimento de formalmente “ter filhos” com a prostituta, pela incapacidade de fecundar. A incapacidade da própria vida.

PROSTITUTA – [...] se lamentam todos os que se deitam comigo. Quando estão comigo olham em meus olhos as suas vidas que lhes parece como que uma espessa camada de cinzas que lhes sobe até o pescoço. Ninguém a fecundou e vem até mim para não fecundar (*Zeugen*). (BENJAMIN, 1993, p. 104, com modificações, inserções e recortes nossos).

Benjamin brinca nessa passagem com o termo em alemão *Zeugen*, que pode significar tanto fecundar, procriar, criar quanto testemunhar ou depor. Parece nos dizer que aquele que “não fecunda” também não tem nada a “testemunhar” como experiência de vida. Berdet (2014, p. 39) argumenta que o diálogo entre o homem (gênio) e a prostituta, presente no ensaio de Benjamin, representa uma relação dinâmica da juventude com a tradição que configura as forças do presente: “a prostituta encarna o instinto pleno da cultura, o Eros espiritualizado, por outro lado o gênio representa o estudante carente de memória”. Para Berdet (Idem), Benjamin radicaliza suas posições com esses personagens: “um está confinado a esterilidade, o outro a uma fecundidade cega, e precisamente os dois interlocutores da conversa precisam um do outro para ser criativos sem esgotar suas forças”.

A discussão presente no escrito “Metafísica da juventude” acaba enveredando, conforme o próprio título apresenta, para uma discussão “metafísica” sobre a relação entre o silêncio e as palavras. Nesse sentido, o ensaio parece renunciar as discussões sobre filosofia da linguagem, que tomarão a atenção de Benjamin em escritos futuros, como “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem” (1916) ou o “Programa de uma filosofia futura” (1918). Em diversas cartas, Benjamin trata de sua dificuldade em concluir o texto, dar uma condição adequada de compreensão e, por fim, ter onde submetê-lo à publicação⁵⁸. “Metafísica da juventude” se encerra com uma curiosíssima referência à possibilidade de uma ressurreição luminosa, ou, ainda, de uma iluminação (profana?) por meio das “obscuras conversas” da juventude⁵⁹.

2.3

A vida dos estudantes

Em junho de 1914, Walter Benjamin, então líder da Associação dos Estudantes Livres de Berlim (*Freien Studentenschaft*), é provocado por uma

⁵⁸ Cartas dos meses de maio e junho de 1914, respectivamente a Ernst Schoen e a Herbert Belmore. Cf. BENJAMIN, 1994c, p.67 e 70.

⁵⁹ A “obscura conversa” a que Benjamin se refere no texto diz respeito ao campo das relações sexuais, no qual o silêncio precedido do prazer sexual ofereceria novo limite para o criativo (Cf. BENJAMIN, 1993, p.106).

palestra de Kurt Hiller (1885-1972)⁶⁰ que, seguindo as pegadas de Nietzsche⁶¹, faz uma veemente denúncia de uma visão “científica” da história que teria poder hostil ao espírito e à vida⁶². Não que Hiller tenha influência decisiva na constituição da visão da história que Benjamin estava elaborando, mas o contato com o ativismo desse autor e as conversas recém-iniciadas sobre a história do judaísmo e do messianismo, por meio da amizade de G. Scholem, levaram o pensador berlinense a expressar suas convicções (e angústias) sobre a consequência da imposição historicista de uma visão linear e contínua da história sobre a condição de vida dos estudantes de sua época. Para o pesquisador alemão Daniel Weidner (2012, p. 6), a discussão sobre a história (e o historicismo) decorre necessariamente da discussão a respeito da vida e torna-se tema fundamental nesses primeiros escritos de Benjamin. Essa questão, segundo o pesquisador alemão, torna-se óbvia no ensaio “A vida dos estudantes”⁶³, que foi elaborado por Benjamin no contexto de crítica e “intervencionismo” político-estudantil⁶⁴.

Ainda segundo Weidner (2012), o pensamento benjaminiano dessa época trilhava as linhas da filosofia da vida. Algo que, por razões políticas, foi rebaixado nos posteriores estudos sobre o pensamento benjaminiano. A recepção dominante, tendo em vista o encaminhamento de boa parte das filosofias da vida para um irracionalismo e um biologicismo que foi aproveitado pelas ideologias racistas

⁶⁰ Conforme João Barrento (1986), Kurt Hiller (1885-1972) foi literato e ativista de direitos humanos, partidário do pouco conhecido *sensacionismo*, ramo “nietzscheano” da “filosofia da vida” ligado às vanguardas artísticas do início do século XX. Posteriormente, Benjamin fará duas críticas ao “decadentismo” e ao aburguesamento desse movimento na resenha *Melancholia de Esquerda* (1931).

⁶¹ Mais precisamente, Hiller segue a denúncia contida na *Segunda consideração extemporânea – sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (1873). Nesse trabalho, Nietzsche questiona, dentre outras coisas, a utilidade de uma ciência da história que ofereça verdades para a condução da vida.

⁶² De acordo com o relato de Gershom Scholem (1989, p.13) em *Walter Benjamin: história de uma amizade*.

⁶³ O ensaio “A vida dos Estudantes” foi publicado em setembro de 1915 na revista *Die Neue Merkur*, e logo reimpresso no anuário *Das Ziel*, que na época era dirigido justamente por Kurt Hiller.

⁶⁴ Cf. TAGLIACOZZO (2003, p.92). “Das Leben der Studenten” tem origem em duas conferências que Benjamin realizou entre maio e junho de 1914 (a primeira em Berlim, pela sua eleição a presidente da Comunidade de Estudantes Berlimenses, e a segunda em Weimar, em ocasião da Jornada dos Estudantes Livres). Ambas as conferências dão conta da “captura” ou “intervenção” do movimento estudantil em relação à defesa da entrada da Alemanha na Primeira Guerra Mundial.

nazifascistas⁶⁵, tenta salientar a diferença dessas com o trabalho de Benjamin.

Weidner enfatiza que:

[Esse] diferenciar não só exagera, mas perde o foco, uma vez que a questão essencial não é se Benjamin “difere” da filosofia da vida, mas *como* ele faz isso e como realmente refere-se ao potencial desta para formular a sua particular concepção de história (WEIDNER, 2012, p. 6, com inserções nossas).

Em “A vida dos estudantes”, esse “como” Benjamin se vale das filosofias da vida para a elaboração de sua particular concepção de história logo se evidencia. Já no primeiro parágrafo do ensaio, podemos perceber a crítica a uma específica concepção de história que se impregnou na vida dos estudantes e que se originou, sobretudo, no historicismo neokantiano. Podemos igualmente notar nesse ensaio as leituras (originais) do judaísmo, na efetiva gênese de uma nova concepção polêmica e contundente da história que passará a ter presença em vários trabalhos posteriores de Walter Benjamin:

Há uma concepção de História que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde à ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz ao presente. A consideração que se segue visa, porém, um estado determinado, no qual a História repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados (BENJAMIN, 2002, p. 31).

Nesse parágrafo, Benjamin amplia sua crítica à noção de avanço da história pela “via do progresso”, tal concepção caracteriza de modo mecanicista a temporalidade, e vê esta como infinita, como um conjunto de relações ordenadas de causalidades que conduzem a todos em direção ao futuro. Para Pulliero (2010, p. 99), o conceito geral de crítica esboçada nesse texto traz uma concepção que ultrapassa largamente o domínio literário e mesmo estético tradicionalmente relacionados à Benjamin. Segundo o pesquisador, a estratégia dele reside no desenvolvimento de uma crítica da Universidade que se funda sobre um rascunho de uma filosofia (ou mesmo uma metafísica) da história orientada pela crítica

⁶⁵ Algo que pode ser conferido no trabalho do pesquisador israelense Nitzan Lebovic intitulado “The beauty and terror of *Lebensphilosophie*: Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler” (2006).

radical da ideologia do progresso. A esse respeito, Benjamin menciona que:

Converter, de forma pura, o estado imanente de perfeição em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente, esta é a tarefa histórica. Esse estado, contudo, não pode ser parafraseado com a descrição pragmática de pormenores (instituições, costumes, etc.), descrição da qual ele antes se furta, mas só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia da Revolução Francesa (BENJAMIN, 2002, p. 31).

Em “A vida dos estudantes”, Benjamin relaciona crítica do progresso e messianismo (configurado no exemplo da “ideia da Revolução Francesa”) e se vale, para tanto, da imagem anti-historicista da “concentração em um foco” em que “repousa a história” em um determinado estado e que possibilitaria a “libertação do vindouro” pela crítica. Pulliero (2010, p. 100) enfatiza que essa estratégia é “evocadora da dialética benjaminiana em estado de repouso” que “rejeita uma história (e uma reforma) pragmática das instituições” nas quais os estudantes em movimento deveriam “representar a alegoria do estado metafísico supremo da história”. Para Berdet (2014, p. 40), essa estratégia eleva a juventude a um plano suprassensível, “mais elevado”, de um reencontro possível entre a vitalidade do presente e certos ideais do passado. Nas palavras de Benjamin:

O atual significado histórico dos estudantes e da universidade, a forma de sua existência no presente, merecem, portanto, ser descritos apenas como símile, como reflexo de um momento mais elevado e metafísico da História. Somente assim ele se torna compreensível e possível. [...] Enquanto várias das condições para isso continuarem vedadas, restará apenas libertar o vindouro de sua forma desfigurada, reconhecendo-o no presente. Somente para isso serve a crítica (BENJAMIN, 2002, p. 32).

Ao longo de todo o ensaio, Benjamin dedica-se aos desdobramentos de tal concepção de história e de progresso na vida dos estudantes, nas suas relações com o Estado, na sua formação profissional, nas suas atividades de uma comunidade científica na Universidade, na sua atuação nos movimentos de política estudantil e, até mesmo, nas suas “relações com o Eros”. Entre a reprodução integral de seu discurso de posse na direção do Estudantado Livre de Berlim e a citação de um poema de Stefan George (1868-1933), Benjamin utiliza, no artigo, sucessivas vezes, expressões correlatas sobre a vida, tais como: “grande vida” (utilizada de modo irônico), “vida mais elevada”, “vida mais profunda” (em oposição à “vida banal”), “vida espiritual” e “vida criativa” (em oposição à “vida

profissional” e à “vida produtiva”). A título de exemplo, em determinada passagem, Benjamin relaciona a “vida mais profunda” com a função da filosofia na formação profissional:

[...] a sua vida [dos estudantes] caminha no séquito dos velhos: ele aprende do professor a sua ciência sem segui-lo na profissão. Renuncia levemente à comunidade que o liga aos indivíduos criadores e que somente através da filosofia pode obter a sua forma geral. [...] Daí resulta a forma da profissão e da vida. A comunidade dos homens criadores eleva todo estudo à universalidade: sob a forma de filosofia. [...] Apenas isso [as questões metafísicas da filosofia contra a particularização do estudo especializado], e não visitas guiadas por institutos de assistência, significaria aprofundamento maior da relação entre profissão e vida, neste caso, porém uma *vida mais profunda* [...] (BENJAMIN, 2002, p. 40-41, com recortes, inserções e grifos nossos).

A crítica das relações entre vida e profissão está relacionada à crítica de uma concepção de história que, ao defender o progresso acima de tudo, acaba impondo a compreensão enganosa da possibilidade da vida como “grande vida” (*grossen Leben*)⁶⁶. Essa “grande vida” resultaria apenas das atividades produtivas que “contribuiriam para esse progresso” tais como aquelas derivadas de formação universitária voltada unicamente para o mundo do trabalho, para a vida profissional (*Berufsleben*) e para as habilidades de interesse do Estado. Howard Caygill (2005, p. 8) destaca que no trabalho anterior (“Metafísica da juventude”), Benjamin ensaia a defesa de uma experiência da complexidade temporal que excede muitas oposições existentes entre temporalidades subjetivas e objetivas e agora, em “A vida dos estudantes”, esse “insight” é desenvolvido como pressentimento crítico de que o progresso sustentado por muitas filosofias da história simplifica violentamente a experiência da temporalidade dos indivíduos. Simplificar a temporalidade representa simplificar a experiência que os estudantes podem ter em suas vidas. O modelo cultural contemporâneo provocou cisões drásticas entre a vida profissional e a vida pessoal, entre a vida familiar e a vida criativa, entre a vida científica e a vida religiosa e entre outras relações possíveis. Cisões que, segundo Benjamin, quando observadas na vida dos estudantes e em sua relação com a universidade, podem servir como prognóstico para toda sociedade:

O significado sintomático das tentativas dos “estudantes livres”, das tentativas

⁶⁶ Expressão utilizada de modo irônico por Benjamin (2002, p.38).

cristão-sociais e de muitas outras reside no fato de reproduzirem microcosmicamente, no âmbito da universidade, a cisão que esta cria com o todo social, no interesse de habilidades voltadas para o Estado e para a vida [profissional]. Essas tentativas conquistaram um terreno livre na universidade para praticamente todos os egoísmos e altruísmos, para toda evidência e naturalidade da “grande vida” (BENJAMIN, 2002, p.38-39, com inserções e grifos nossos).

Nesse ensaio, em face dos acontecimentos⁶⁷ que conduziam toda uma geração de jovens universitários alemães para as trincheiras da Primeira Guerra Mundial, Benjamin dá início definitivo à elaboração de uma filosofia da história própria que sustenta as demandas por uma vida mais profunda (*tieferen Leben*)⁶⁸. O papel da crítica histórica, para Benjamin, não poderia “vir de fora” ou consistir em uma “descrição pragmática” de relações de causa e efeito com vistas ao sucesso e ao êxito futuro na vida dos estudantes. Para o pensador, a *tarefa* da crítica consistiria na compreensão da unidade interna do potencial histórico do presente e da percepção de uma *vida mais profunda* e criativa do que aquela aprisionada no *continuum* do tempo da modernidade capitalista que transforma a universidade em espaço unicamente de formação profissional produtiva. Benjamin escreve que:

A falsificação do espírito criador em espírito profissional, que vemos em ação por toda parte, apossou-se por inteiro da universidade e a isolou da vida intelectual criativa e não enquadrada ao funcionalismo público. [...] Na medida em que se direciona para a profissão, a universidade desencontra-se forçosamente da criação imediata como forma de comunidade (BENJAMIN, 2002, p.39-40).

Na apresentação sobre Martin Heidegger realizada por Hannah Arendt em *Homens em tempos sombrios* (1968) há uma espécie de comprovação do parecer crítico de Benjamin sobre a posse da universidade pelo espírito profissional. A pensadora destaca que isso passou a ocorrer desde o fim da Primeira Guerra Mundial e que se identificava por uma grande insatisfação discente e docente com a atividade acadêmica que acabou, por sua vez, levando à aceitação do significado da Universidade como uma escola profissional e local de preparação para um ofício. Segundo ela, nessa época “não havia nenhuma necessidade de um ensino

⁶⁷ Cabe destacar aqui o rompimento de Benjamin com seu mestre Gustav Wyneken após a publicação, por este último, do ensaio intitulado “Juventude e Guerra” (1914), que convocava os jovens dos movimentos de reforma estudantil para defender a luta nacionalista alemã e ingressar nas batalhas da guerra de 1914 (Cf. BENJAMIN, 1979, p.111-113).

⁶⁸ Termo utilizado por Benjamin (2002, p.41-42) em contraposição a uma “concepção de vida banal” (*eine banale Lebenseinstellung*).

filosófico. Mas o que eles [os estudantes] queriam, tampouco o sabiam” (ARENDDT, 2003, p.222). Para Schneider (2008, p.59), a filosofia da história de Benjamin se estabeleceu contra essa condição e apresenta a exigência de que os estudantes zelassem pela formação de suas vidas como unidade consciente e se submetessem à Ideia⁶⁹ de que suas vidas finitas devessem se realizar como totalidades individuais. Nesse mesmo sentido, o pesquisador alemão Uwe Steiner (2010, p.27) destaca que, em “A Vida dos Estudantes”, Benjamin traçou a imagem de uma comunidade que se submete incondicionalmente à Ideia (*die Idee*) e é atravessada por ela. Sob a forma de ultimato, Benjamin contrasta essa imagem com uma visão dos estudos universitários como preparação para a vida profissional: “Onde cargo e profissão constituem, na vida dos estudantes, a ideia dominante, esta não pode ser a ciência” (BENJAMIN, 2002, p.40). Logo, o caminho para a realização da vida (tendo como medida reguladora a Ideia de plenitude individual) se dá por meio de uma filosofia que oponha o espírito profissional (ligado à visão de progresso) ao ideal acadêmico e à prática criativa de uma vida científica (*wissenschaftlichen Lebens*). Conforme Benjamin, essa vida se concretizaria em uma comunidade de pesquisadores e criadores integrados que teria condições de ampliar a *experiência* dos estudantes.

Tamara Tagliacozzo (2010) destaca que, para Benjamin, a ideia de ciência é a ideia de unidade de um sistema filosófico que inclui todas as ciências nos seus princípios puros (física e matemática, ciência do direito e do Estado, da virtude etc.). Benjamin compreende as noções de “Ideia” e de “Ciência” de modo diferente de boa parte da tradição. Para Benjamin, “a ciência como unidade, como uma Ideia, deve ser tomada como tarefa pelos alunos em suas vidas e em suas experiências intelectuais, éticas e estéticas” (TAGLIACOZZO, 2010, p.86). Ou seja, a noção de Ideia aqui se contrapõe à noção dualista platônica de um mundo das ideias “à parte” que serve como norte metafísico para a ciência. Para Benjamin, Ideia e vida se misturam. Não há Ideia se não posso assumi-la como tarefa de ciência na experiência que faço da vida. Para a pesquisadora italiana, “o conceito de vida coincide em Benjamin com o conceito de experiência como lugar

⁶⁹ Do alemão, *die Idee*, corresponde à noção de que uma *Ideia* metafísica deve servir de princípio puro e regulador para a realização da totalidade por meio da ciência (que no caso de Benjamin inclui a filosofia). Tamara Tagliacozzo (2010, p.86) sustenta que essa compreensão baseia-se “na noção de *Ideia*, que deve muito à filosofia teórica e à prática de Hermann Cohen e é fundamento de seu antiontologismo e antiescatologismo ético”.

baseado na totalidade da dimensão espiritual e material do homem condicionado” (TAGLIACOZZO, 2010, p. 86). Por sua vez, Ernani Chaves (2000, p. 236) sublinha que a Ideia (e no caso uma Ideia de cultura) nos primeiros escritos de Benjamin estava circunscrita por dois elementos que destacavam, por um lado, a tensão entre a tradição e o novo e, por outro lado, a proposição de uma revisão dos valores seguindo de perto as proposições de Nietzsche. Benjamin coloca como modelo regulativo à vida a ideia metafísica própria do pensamento nietzschiano de que o intelecto se guia na indagação da natureza e a vontade na ação (TAGLIACOZZO, Ibidem, p. 86). Essas definições confirmam-se no tom que oferece logo no início do discurso que profere no congresso do estudantado livre e que transcreve no interior de “A vida dos estudantes”. Nas palavras de Benjamin:

Existe um critério muito simples e seguro para testar o valor espiritual de uma comunidade. A questão: nela se expressa a totalidade do indivíduo atuante? Está comprometido com ela o ser humano integral? Este lhe é imprescindível? Ou a comunidade é prescindível a cada ser humano na mesma medida em que este é prescindível àquela? É muito simples formular esta questão, muito simples respondê-la em relação aos tipos atuais de comunidade social, e essa resposta é decisiva (BENJAMIN, 2002, p.35).

Nesse sentido, Benjamin defende que o jovem deve buscar uma reconstrução integral de sua vida, mas constata que os espaços para isso são cada vez mais reduzidos e negados. O significado de reconstrução integral da vida que se relaciona com a ideia de totalidade. A ideia como totalidade que pode ser buscada enquanto tarefa, por meio da ciência, pelos estudantes, é a própria vida enquanto dinâmica de experiências de indagação e vontade. Logo, a vida deve ser uma atualização condicionada, humana e simbólica dessa ideia. Benjamin (2002, p. 42) denuncia que ao invés dessa atualização dinâmica, “uma concepção de vida banal (*eine banale Lebenseintellung*) troca o espírito por imitações”. Em que “papéis” passam a orientar quase de modo teatral os “conteúdos de vida” (*Lebensinhalte*) dos jovens estudantes que em um futuro próximo se tornarão pais, mães, profissionais, funcionários e cidadãos. Em todos esses papéis, a distorção dos conteúdos de vida ocasiona drástica separação entre procriação e criação, entre o produtivo e o criativo. Benjamin constata a crescente preocupação das instituições modernas com o Eros e com o estabelecimento de “convenções eróticas”, como a do casamento, e sua respectiva definição das funções do homem

e da mulher. Para Benjamin (2002, p. 45), a forma de vida (*Lebensform*) da juventude é punida por todos os lados, sejam eles por meio de poderes espirituais ou naturais. Há, então, para Benjamin, um poder sobre a vida da juventude que se identifica no empobrecimento e na limitação das perspectivas apresentadas no momento da Universidade. Ele destaca que para essa juventude “todas as instituições da vida (*Lebensinstitutionen*) assemelham-se a um mercado de coisas provisórias que [...] servem apenas para preencher um tempo de espera vazio” (BENJAMIN, 2002, p. 46).

Para ele, a configuração (*Gestaltung*) de uma comunidade de criadores, que envolvam igualmente homens e mulheres e atuem por meio do amor, deve ser exigida pelos estudantes como sua verdadeira *forma de vida*. Nas palavras de Benjamin:

Toda forma de vida e seu ritmo emanam, contudo, dos mandamentos que determinam a vida dos criadores. Enquanto os estudantes se subtraírem a isso, a sua existência os punirá com fealdade, e mesmo o indivíduo embotado será atingido, em pleno coração, pela desesperança (BENJAMIN, 2002, p. 47).

A utilização da expressão “forma de vida”⁷⁰ é fundamental para compreendermos aqui como Benjamin se apropria de elementos das filosofias da vida para a elaboração de sua compreensão sobre a história. O termo foi empregado com diferentes significados por diversos autores de tradição vitalista e que na época de formação de Benjamin influenciaram direta ou indiretamente suas leituras. Daqueles que utilizaram o termo com maior frequência, cabe destacar aqui os nomes já mencionados, como Nietzsche, Lukács e Simmel, bem como outros nomes menos conhecidos, como o do pesquisador da história da arte Jakob Burkhardt (1818-1897), do filósofo e psicólogo Eduard Spranger (1882-1963) e do filósofo, psicólogo e grafólogo Ludwig Klages (1872-1956). Especialmente o pensamento de Klages teve duradoura e significativa influência sobre Benjamin ao longo de toda sua vida⁷¹. Em uma definição contemporânea da “forma de vida”, elaborada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (1942-), que além de se dedicar à obra de Benjamin tem buscado realizar uma genealogia de diversas

⁷⁰ As seções seguintes de nosso trabalho trarão mais detalhes sobre a apropriação desse termo por Benjamin no contexto de discussão da temática vida.

⁷¹ Cf. Richard Block (2000) em “Selective Affinities: Walter Benjamin e Ludwig Klages”.

noções utilizadas pelo pensamento atual, podemos observar a noção como fundamental para a discussão política contemporânea. Agamben (2015, p. 13-14) observa que:

Com o termo *forma-de-vida* entendemos [...] uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua.

[...] Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. [...] Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *fatós*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida [...].

A vida enquanto *forma-de-vida* que encerra em si a possibilidade de “uma outra vida” remete à noção messiânica de transformação revolucionária da vida (aspecto que será melhor explorado no último capítulo desse trabalho). Por ora, resta enfatizar que a semente desta compreensão política reside na perspectiva de Benjamin (2002, p. 47) de defesa de que: “Todo aquele que questionar a sua vida com a exigência mais elevada encontrará os próprios mandamentos”. A juventude que compreende o seu modo de viver como apenas mais uma *forma-de-vida* recuperará a *possibilidade* de viver “um plano mais elevado” de sua própria vida.

Assim, considerando a crítica de Benjamin à noção de progresso (a crítica de um *télos* ordenado e racional) e considerando igualmente a orientação da história por uma Ideia de totalidade enquanto tarefa dinâmica por ser realizada nas experiências da juventude, a filosofia da história pensada por Benjamin no ensaio *A vida dos estudantes* parece sustentar a dimensão da vida em seu movimento, em seu jogo de formas. Em que o “ponto focal” da história se situa na compreensão do instante presente no qual repousam as *formas-de-vida* que a dinâmica social carregou até aquele determinado momento e que, a partir disso, pode provocar a reivindicação da *possibilidade* de outra “vida mais elevada”, de outra *forma-de-vida* que “não se subtraia” aos mandamentos de uma “vida criativa”.

Por outro lado, ainda, em sua estratégia de crítica de uma ideologia do progresso, em que Benjamin relaciona messianismo e metafísica (por meio da reivindicação da *possibilidade* de uma “vida mais elevada” (*besten Lebens*) e da “Ideia de totalidade”), podemos detectar também a influência da leitura da obra de Kierkegaard. Para o pensador dinamarquês, “o estado absoluto” que, segundo Benjamin, deveria “ser tornado visível no presente”, se encontra justamente no

momento da escolha ou decisão (existencial) livre do jovem. Em correlação com a crítica de Walter Benjamin ao historicismo e à sua ideologia de progresso, Kierkegaard destaca como certa compreensão filosófica da histórica impede a liberdade do momento de decisão (*aut-aut*):

Esse processo [histórico] é, no fundo, o objeto da filosofia [sobretudo a idealista do século XIX] e é considerado por esta mediante a determinação e a necessidade [...] considera a história universal de tal modo que já não existe o problema de um *aut-aut*. A mim, ao menos, me parece que nesta contemplação [da história] se introduzem muitos conceitos estúpidos e ineptos [...] A filosofia [idealista], como disse, vê a história mediante a determinação da necessidade, não mediante o da liberdade (KIERKEGAARD, 1955, p. 30, comentários e inserções nossas).

Para Kierkegaard, a liberdade é a vida interior dos indivíduos, uma vida plena de atos constantes de decisão “entre isso ou aquilo” (o *aut-aut*). Atos de decisão que são tomados no “ponto focal” da história, na condensação do momento presente. Um instante decisório livre que o momento presente oferece, mas que não garante, na sucessão de seus atos, uma “história universal”, pois são seguidos pela possibilidade de fracasso, pela ruína, pelo fim da história (não é de se estranhar que Kierkegaard menciona seguidamente o livro do Apocalipse ao falar do instante decisório do *aut-aut*).

Nesse sentido, em Benjamin, a busca pelo estado absoluto, “mais elevado”, da história e da vida dos estudantes, se depara mais facilmente com a constatação da decepção e da crise. Uma crise do atual estado de coisas da sociedade, derivada da concepção de história em vigor, que tem sua expressão na “redução” do campo de ação livre e momentos decisórios na vida da juventude no interior das universidades e sua relação meramente pragmática com a ciência e a formação profissional. Para Benjamin (2002, p. 32),

Tal descrição [da atual concepção de história] não é apelo ou manifesto, que tanto um como outro permaneceram ineficazes, mas indica a crise que, situando-se na essência das coisas, conduz a uma *decisão* à qual os covardes sucumbem e os corajosos se subordinam [grifo e inserções nossas].

A “crise que conduz a uma decisão”, destacada na citação anterior, aponta para uma “dialética da crise e da crítica” (PULLIERO, 2010), ou, ainda, para um

aspecto da existência de um “paradigma da subjetividade melancólica”⁷², que situa o crítico sempre entre a hesitação e a ação, colocando mais uma vez no horizonte do empreendimento filosófico de Benjamin um certo tipo de valorização do decisionismo (originado em suas leituras de Kierkegaard) no lugar de qualquer pretensão de estabelecimento de um novo sistema. A verdadeira *tarefa*⁷³ histórica, *tarefa* de tomada de decisão, é a *tarefa* da crítica dessa concepção de progresso histórico e das formas-de-vida que dela derivam. A exposição da crise que ela provoca, orientada por uma “estrutura metafísica” de existência de um “estado absoluto de perfeição”, ou pela possibilidade de uma “totalidade da experiência”, poderia “libertar o vindouro” e “reconhecê-lo no presente” (BENJAMIN, 2002, p. 47).

O ensaio “A vida dos estudantes”, conforme afirmamos anteriormente, é um divisor de águas, um momento de transformação no pensamento de Benjamin, pois ele acolhe quase todas as demandas surgidas do embate político do movimento de juventude, do contato com as propostas reformistas de Wyneken e da profusão de ideias românticas, de ideias neokantianas e nietzschianas do universo acadêmico, demandas estas apresentadas e ensaiadas em um grande número de trabalhos realizados entre os anos de 1910 e 1915, e que chegam ao ápice de impetuosidade jovem para então transformarem esse ensaio em um escrito *limiar*, onde, em outro sentido, o pensamento do autor passa a reelaborar e a apresentar argumentos mais peculiares que serão assumidos enfaticamente como tarefas comuns para uma filosofia da história, uma filosofia da linguagem e, defendemos, também, para uma filosofia da vida.

⁷² Conforme se pode constatar em nossa pesquisa de mestrado *Entre a ação e a hesitação: a melancolia, o barroco e a literatura em Walter Benjamin* (2006): a subjetividade melancólica, própria do crítico-filósofo, oscila no limiar da resignação, da hesitação, da apatia, e mesmo do luto e da tristeza, e na possibilidade de ação, de revolta, de mudança e de transformação.

⁷³ Abordaremos, logo adiante, com mais detalhes, o conceito de tarefa na obra de Benjamin.

3. Vida e linguagem

“É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico.”

Hannah Arendt, 1958.

De 1915 a 1922, um conceito de crítica atrelado a uma concepção original de linguagem passa a tomar lugar mais marcante na filosofia de Walter Benjamin. Nessa seção do trabalho, essa constatação inicial servirá de base para a avaliação da ideia de vida no pensamento do autor. Não podemos deixar de mencionar que o conceito de crítica e a concepção de linguagem já se apresentavam em fase embrionária, ainda em formação, no período anterior da juventude de Benjamin, sobretudo nos escritos “Experiência”, “Diálogo sobre a religiosidade do presente” e “Vida dos estudantes”. Como observamos na seção anterior, os trabalhos desse período dialogavam intensamente com as filosofias da vida que existiam na época, algo que agora nos escritos sobre linguagem e crítica parece seguir um processo muito peculiar de amadurecimento ao receber influências mais elaboradas e complexas, seja via leituras do romantismo alemão e de Goethe, seja via um traço (mais confortável) de compreensão e utilização dos recursos teóricos do judaísmo. Desse contexto, escolhemos primeiramente, como recurso para nossa investigação sobre a ideia de vida, compreender o papel do recorrente conceito de tarefa (*Aufgabe*) nos trabalhos desse período para então destacar a relação deste com a compreensão de Benjamin sobre a linguagem e a crítica. Disso segue a avaliação, central nessa seção, da relação da ideia de vida no pensador com o significado da apropriação das noções românticas de “continuidade da vida” (*Fortleben*) e “sobrevivência” (*Nachleben*) por meio da criação artística e suas expressões na crítica e na tradução.

Tentaremos apresentá-los, em linhas gerais, acompanhando um razoável percurso cronológico na avaliação de alguns trabalhos dessa fase. Na tentativa de captar o desenvolvimento de certa noção relativa ao assunto vida, tomaremos como ponto de partida a análise do complexo trabalho “Dois poemas de Friedrich Hölderlin” (1915), e seguiremos nessa seção nos valendo de alguns dos principais conceitos contidos no paradigmático trabalho sobre “As afinidades eletivas de Goethe” (1922), da avaliação do trabalho de apresentação para a tradução que Benjamin realizou para poemas de Charles Baudelaire e que versa sobre “A tarefa do tradutor” (1921) e, sobretudo, se apoiando nas soluções conceituais apresentadas nos escritos que tratam de teoria da linguagem e de crítica de arte como o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916) e a tese sobre *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919). Utilizando em nossa investigação esse percurso de análise de obras, temos como objetivos que se complementam: a) mostrar como Benjamin se apropria de aparatos conceituais e teóricos sobre a vida (sobretudo em sua relação com a criação artística e a teoria da linguagem, como são os casos exemplares das noções de *tarefa* e de *continuidade da vida*) que têm sua origem em autores de tradições romântica e neokantiana; b) identificar a gênese da construção de uma teoria original sobre a irredutibilidade da vida e, nesse sentido, da suspeita por Benjamin do “teor” dessa teoria nas formas criadas na linguagem e na arte.

3.1

A tarefa (infinita) da vida

Seguindo nossa proposta de investigação, iniciamos com a análise do trabalho “Dois poemas de Friedrich Hölderlin”, que foi elaborado entre os anos de 1914 e 1915. O ensaio trata efetivamente, como o título anuncia, da atividade de avaliação de dois poemas (intitulados “Coragem de poeta” e “Timidez”) de Friedrich Hölderlin (1770-1843) e é o primeiro trabalho sistemático de crítica literária elaborado por Walter Benjamin⁷⁴.

⁷⁴ O trabalho ganhou destaque por ter sido realizado logo na sequência à publicação das obras completas do poeta romântico em 1914. Tal publicação, organizada por Norbert von Hellingrath, serviu para resgatar e atualizar o interesse pelo literato entre o público da Alemanha (ao exemplo

O que chama a atenção logo no início do escrito sobre Hölderlin é a apropriação e o emprego por Benjamin do conceito de tarefa. Especificamente, o que se destaca nesse trabalho é a afirmação de Benjamin de que a “ideia de tarefa é sempre a vida” (2011, p.16). Constatamos que tal conceito já havia sido empregado de modo decisivo em trabalhos anteriores, como “A vida dos estudantes”, quando da “convocação” dos estudantes a reavaliarem suas vidas como sendo “tarefa crítica e histórica” (BENJAMIN, 2002b, p.31) e que então passou a figurar como terminologia recorrente⁷⁵ em vários dos seus trabalhos posteriores até seus últimos escritos. Nos trabalhos que aqui selecionamos para avaliação, o conceito “tarefa” aparece, em muitos casos, como uma espécie de chamada introdutória de caráter epistemológico. Como forma de definição inicial de um procedimento de pesquisa para, então, a realização de adequada sequência de apresentação dos argumentos no trabalho. Nesse sentido indagamos se a ideia de vida, enquanto uma tarefa, não traz para Benjamin também uma série de questionamentos de caráter epistemológico que sua teoria da linguagem e seu conceito de crítica tentam tratar.

No início de “Dois poemas de Hölderlin”, Benjamin utiliza o conceito de tarefa diversas vezes e com acentos bem precisos e fundamentais para sua análise. Vejamos:

A tarefa que o presente estudo se propõe não se deixa enquadrar na estética da arte poética sem alguma explicação [...] Trata-se de estabelecer a tarefa poética como condição para uma avaliação do poema. A avaliação não pode se guiar pela forma como o poeta resolveu sua tarefa; ao contrário, é a seriedade e a grandeza da tarefa mesma a determinar a avaliação. Pois essa tarefa é derivada do próprio poema [...] Essa tarefa, essa condição, deve ser entendida aqui como o fundamento último acessível a uma análise [...] Essa tarefa é simultaneamente, produto e objeto do presente estudo (BENJAMIN, 2011, p.13-14, grifos nossos).

Nessa passagem, a noção de tarefa parece apontar para, pelo menos, três perspectivas distintas de significado, a saber, em primeiro momento, a ideia de

de Stefan George, Rainer Maria Rilke e Martin Heidegger), no período da guerra de 1914-1918 (BAIGORRIA, 2012, p.196).

⁷⁵ A título de exemplo, Benjamin destaca a “tarefa da teoria da linguagem”, no ensaio *Sobre a linguagem geral...*; a “tarefa da filosofia”, no “Programa da filosofia futura”; a “tarefa filosófica de uma história dos problemas”, em sua tese *Sobre o conceito de crítica de arte...*; “A tarefa do tradutor”, na apresentação homônima para sua tradução de Baudelaire; a “tarefa do poeta”, em sua análise das *Afinidades eletivas* de Goethe; ou, ainda, a “tarefa da crítica da violência” e, até mesmo, a crítica de uma “tarefa do herói”, em suas avaliações sobre a presença do mito na atualidade.

tarefa como incumbência *dada* a si mesmo enquanto pesquisador para a resolução de um estudo, no caso, sobre poemas de Hölderlin; em segundo lugar, a própria atividade artística criativa do poeta (Hölderlin, em questão) é compreendida como tarefa; e, por fim, a tarefa enquanto “*produto e objeto*” do estudo, enquanto fundamento último do poema. A explicação para a diversidade de empregos do conceito de tarefa por parte de Benjamin deriva, sobretudo, da riqueza de significados que o termo *Aufgabe* tem na língua alemã. Susana Kampff-Lages, em uma nota de tradução sobre esse conceito nos escritos de Benjamin (que achamos prudente reproduzi-la integralmente aqui) explica que:

o verbo *aufgeben*, do qual provém o substantivo *Aufgabe*, significa “entregar”, no duplo sentido do termo: “dar” (*geben*) algo a alguém para que cuide disso (por exemplo, entregar uma carta ao correio), mas também dar algo a alguém, abrindo mão da posse do objeto (por exemplo, entregar uma cidade ao inimigo). A segunda acepção é mais forte no uso intransitivo do verbo: *ich gebe auf* – “renuncio”, “desisto”, “me entrego”. Essa ambivalência está presente no substantivo *Aufgabe*, entendido como “proposta”, “tarefa”, “problema a ser resolvido”, mas no qual ressoam também as ideias de “renúncia” e “desistência” (KAMPFF-LAGES, 2011, p.101)⁷⁶.

O entendimento de tarefa em sua ambivalência de significados, ora como “proposta” ou “problema a ser resolvido”, ora como “desistência” ou “renúncia”, nos auxilia a compreender também a particular apropriação terminológica das leituras que Benjamin realizou na década de 1910. Para a teologia judaica, que Benjamin estudava inicialmente via Martin Buber (1878-1965) e depois a partir do começo da amizade com Gershom Scholem (que se encontraram pela primeira vez em 1913 e que, a partir de 1915, passaram a se encontrar e a trocar regularmente inúmeras cartas até a morte de Benjamin em 1940), a noção de tarefa está atrelada à ideia de *dom* ou *dádiva* (*Gabe*) divina que os homens recebem enquanto suas próprias vidas. Ou seja, a possibilidade de, ao longo de minha vida, realizar algo que resultou unicamente de meu escolher e que, por consequência, acaba se tornando minha tarefa, minha “missão”. Uma *tarefa* que, quando assumida, afasta minha vida do mero determinismo exigido pela natureza e insere as minhas realizações no campo da responsabilidade e, no caso, da

⁷⁶ A ambivalência de significados do termo *Aufgabe* também é tratada em termos muito próximos pelo filósofo francês Jacques Derrida (1930-2004) no ensaio “Torres de Babel” publicado em seu livro *Psyché* em 1987. Cabe mencionar que o ensaio traz como seu objeto principal de reflexão a análise do trabalho de Benjamin sobre “A tarefa do tradutor”.

religião.

Por sua vez, em Kierkegaard, que, conforme destacamos na seção anterior, com seu decisionismo existencial despertou muita atenção do jovem Benjamin, podemos encontrar uma definição muito próxima daquela utilizada pelo judaísmo para o conceito de tarefa. E desta vez, com uma visão muito mais contundente entre a relação da tarefa com a vida. Para o pensador dinamarquês, em *O conceito de ironia* (1840) e *Enten-Eller* (1843), obras lidas por Benjamin entre 1912 e 1915, a noção de tarefa aparece como marca fundamental no processo de escolha pela vida ética, pela moralidade, em detrimento da vida estética ou imediata. Kierkegaard afirma que a vida pode caminhar, a partir das escolhas que realizamos, entre o “*Gabe*” (Dom ou dádiva) e o “*Aufgabe*” (Tarefa). A vida, assim, é dom ou dádiva, mas, também, tarefa ou missão. No existencialismo de Kierkegaard, podemos encontrar a formulação segundo a qual:

[...] o indivíduo escolhe a si mesmo de muitos modos como uma objetividade determinada. Essa objetividade é a realidade do indivíduo; mas como escolhe segundo a liberdade, se pode também dizer que é sua possibilidade, ou, para não empregar uma expressão tão estética, que é sua *tarefa* [...] aquele que vive eticamente vê *tarefas* por todas as partes (KIERKEGAARD, 1955, p.131).

Na perspectiva de Kierkegaard, que mescla o cristianismo, o idealismo e o romantismo burguês da segunda metade do século XIX⁷⁷, o indivíduo livre vê a vida como possibilidade e a assume como sua tarefa. Dessa maneira expressa soberania sobre si mesmo, sobre sua vida, e o faz “cumprir o dever” de viver eticamente. Assumir a tarefa é assumir também a sua condição de liberdade (por meio da “sagrada” possibilidade de escolher) como dádiva ou dom que o possibilita a missão de aproximar-se de Deus e da etapa da vida, denominada, por ele, como “religiosa”.

Considerando essas influências e retomando o emprego do termo tarefa por Benjamin, temos a observação do pensador de que analisar a obra de um artista é analisar também a vida desse autor como uma tarefa assumida cujo produto é sua solução (BENJAMIN, 2011, p.14). Não lhe interessa a vida do autor enquanto aspecto unicamente biográfico e a compreensão da influência desta na sua criação artística, mas sim a análise da obra enquanto a solução, a dádiva (“divina”)

⁷⁷ Como Benjamin mais tarde avaliará a obra de Kierkegaard no contexto da resenha da tese de T. Adorno, em *Kierkegaard: o fim do idealismo filosófico* (1933).

daquele criador que assumiu a vida como tarefa ética, como “dever” quase “religioso”. Destaca Benjamin (Idem) que a tarefa “há de ser entendida [...] como condição da poesia, como estrutura intelectual-intuitiva daquele mundo [e vida] de que o poema dá testemunho”.

Em outro campo, mas em semelhante relação com essa noção de tarefa e de moralidade encontra-se o pensamento de Kant e, mesmo, o dos pensadores neokantianos (com os quais Benjamin teve aulas em sua formação universitária). Principalmente na obra kantiana *Crítica da Razão Prática* (1788) encontramos a noção de tarefa, enquanto “problema que é proposto à resolução”. O pesquisador Howard Caygill (2000) argumenta que, nessa perspectiva, uma “tarefa” se coloca na tensão existente entre uma condição humana finita, uma “razão prática finita” e a lei moral, expressa pelo imperativo categórico do dever, com validade universal, que nos coloca na busca (interminável) de uma vontade que adota como modelo a santidade. O que parece chamar a atenção de Benjamin, nesse aspecto, é a única exceção que Kant estabelece para a finitude da experiência humana (conceito muito caro ao empreendimento crítico benjaminiano) quando no contexto da moralidade. Para o sistema crítico kantiano, a experiência (como elemento fundamental do conhecimento) limita seu âmbito às aparências ou às percepções de uma intuição estritamente finita, no entanto, quando diz respeito à filosofia prática, ao uso da razão prática no estabelecimento da moralidade, a experiência moral pode buscar a infinitude de uma vontade santa e incluir a fé (Cf. CAYGILL, 2000, p.192). Nesse sentido, a tarefa da razão em Kant torna-se uma “tarefa infinita” (*unendlichen Aufgabe*). As pesquisadoras Tamara Tagliacozzo (2003) e Florencia Abadi (2013) destacam que o interesse de Benjamin pelo conceito kantiano de “tarefa infinita” não se situa apenas no campo da moralidade: pode-se identificar a mesma noção na relação da razão com o *noumenon* (no contexto das antinomias da razão na dialética transcendental), na filosofia do direito e, principalmente, na filosofia da história, que remete à ideia de uma tarefa infinita enquanto luta de um sujeito supraindividual que se dirige ao futuro no qual vigora o direito interestatal e a paz perpétua. O conceito de tarefa infinita foi o objeto de pesquisa de doutorado que Benjamin pretendia apresentar em 1917, mas que foi abandonado e do qual restaram apenas alguns fragmentos.

Desse modo, retomando nossa leitura do escrito de Benjamin sobre os poemas de Hölderlin podemos assim destacar, com melhor detalhamento, a

relação da noção de tarefa considerando todos os seus desdobramentos e influências na ideia de vida⁷⁸. Ao destacar que a “ideia de tarefa é sempre a vida”, Benjamin (2011, p.16) tenta estabelecer as “unidades funcionais” da vida no processo de criação poética e que, por sua vez, possibilitariam o reconhecimento do “teor” (*Gehalt*) estético da “forma-interna” de uma obra. Para ele, a ideia de tarefa, na atividade poética, configura-se como um conceito-limite, um limiar, algo que se situa sempre entre dois outros conceitos, a saber, entre a forma e a matéria, entre a reflexão intelectual e a intuição sensível ou ainda, arriscaríamos dizer, entre as formas que a vida pode assumir e a própria vida. Benjamin atesta essa posição afirmando que, à ideia de tarefa corresponde sempre uma ideia de solução que na vida do artista é a sua obra (Idem).

Em outros momentos do trabalho sobre Hölderlin, o termo tarefa é substituído pelo neologismo “poetificado” (*das Gedichtete*)⁷⁹ que foi criado por Benjamin a partir da substantivação do particípio passado do verbo *dichten* (do latim *dictare*, “dizer com intensidade”). O “poetificado” serve para designar a própria vida que está na origem do poema e que, de certo modo, já existia antes dele e que nele se realiza⁸⁰. Para Benjamin, como conceito-limite, esse “poetificado”, ou essa “tarefa”, é a única coisa que pode ser constatada em uma avaliação estética de um poema.

⁷⁸ Cabe destacar, ainda, que os conceitos de “tarefa infinita” (*unendlichen Aufgabe*) e “tarefa” (*Aufgabe*) aparecem, respectivamente, nas leituras que Benjamin realizava das obras de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e de Friedrich von Hardenberg Novalis (1772-1801). Referências aos dois autores podem ser encontradas em diversos escritos benjaminianos das décadas de 1910 e 1920 e se configuram no objeto central de estudo na tese de doutorado *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, apresentada na Universidade de Berna, em 1919.

Especificamente em Fichte, na obra *O conceito da doutrina-da-ciência* (1794), encontra-se a definição da filosofia como tarefa infinita. Ele escreve que “as tarefas propriamente ditas do espírito humano são, sem dúvida, tanto segundo seu número quanto segundo sua extensão, infinitas” (1973, p.25). E, por sua vez, em Novalis, na fragmentária obra intitulada *Pólen* (1802), que foi muito citada por Benjamin em seus trabalhos, destaca-se a noção de “tarefas do pensamento” que pretendiam, seguindo os passos de Kant e Fichte, realizar uma “aproximação finita do infinito”. Destaca-se, também, em Novalis (1988, p.133-166), a noção de fragmento como tarefa (A raiz *Frag*, em alemão, indica o perguntar).

⁷⁹ A pesquisadora italiana Tamara Tagliacozzo, em *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin* (2003), defende que a noção de “poetificado” como conceito-limite, como tarefa poética e *a priori* ideal e metodológico do poema que o “comentário estético” ou a crítica a que Benjamin se propõe realizar em relação aos poemas de Hölderlin, tem sua origem específica na influência que o pensamento neokantiano exerceu nesse momento. Para ela, “parece central o conceito neokantiano de ‘tarefa’ (*Aufgabe*). Isso tem, no sistema da filosofia de Hermann Cohen, o significado de ideia regulativa da finalidade, que constitui a tarefa da lógica como de ideia de sistema, a tarefa da ética como ideia da liberdade e, na *Estética do sentimento puro* (1912), põe à arte uma tarefa ideal como ideia da finalidade estética” (2003, p.132).

⁸⁰ Cf. nota de tradução de Susana Kampff Lages (2011, p.14) ao escrito em questão.

O “poetificado” revela-se, pois, como passagem da unidade funcional da vida para o poema. No “poetificado”, a vida se determina através do poema; a tarefa, através da solução. Não é a atmosfera da vida individual do artista que está na base, mas sim um conjunto de *relações vitais* determinado pela arte (BENJAMIN, 2011, p.16, grifos nossos).

É o “poetificado” que vai servir para a realização do que Benjamin chamava de “leitura imanente” de uma obra e que, por sua vez, servirá para a realização de um apropriado “comentário estético” da vida presente no poema. É o “poetificado” que contém a “verdade” da obra poética. Pois, conforme Benjamin, a análise de uma obra a partir apenas da vida do autor (como aquela realizada por Gundolf⁸¹ em relação à obra de Goethe) ou apenas em relação à sua construção material e intelectual literária (como a executada pela filologia de sua época) facilmente pode incorrer em erro ao considerar critérios heterônomos de avaliação e desconsiderar, assim, a *grandeza* da “tarefa poética” e das “relações vitais” presentes em seu teor.

A vida é, em geral, o “poetificado” dos poemas – assim se poderia dizer; no entanto, quanto mais diretamente o poeta procura converter a unidade da vida em unidade artística sem transformá-la, mais ele se revela inepto. Estamos acostumados a ver essa inépcia defendida, e mesmo reivindicada, como “sentimento imediato da vida”, “calor humano”, “sensibilidade” (BENJAMIN, 2011, p.16-17).

Destaca Marc Berdet (2014, p.53) que para Benjamin as tentativas de estabelecer uma unidade *imediate* entre vida e poesia, ou, o que é pior, considerar que a análise desta também consiga estabelecer essa relação, acabam esbarrando em conceituações (como “sentimento imediato da vida”, “calor humano” ou “sensibilidade”) que esmagam com uma “mitologia externa” o “mito interno” (enredo) sobre o qual o poema (ou sua crítica) poderia ter melhor desenvolvimento. Benjamin identifica, na diferenciação que realiza entre os dois poemas de Hölderlin, oposições entre a compreensão pelo autor das limitações da “tarefa poética” (e de sua decorrente “tarefa crítica”) em relação à vida e o peso mitológico que pode inundar a compreensão da unidade interna de algumas obras. Para ele, o primeiro poema, chamado “Coragem do poeta” (*Dichtermut*), “se encontra penetrado pelo mitológico” (BENJAMIN, 2011, p.24), enquanto, por sua

⁸¹ Friedrich Gundolf (1880-1931) reconhecido poeta e crítico literário do período da República de Weimar. No ano de 1916 publicou um dos mais difundidos estudos sobre a obra de Goethe.

vez, o segundo poema, intitulado “Timidez” (*Blodigkeit*), representa “um conceito de vida não mítico e desprovido de destino” (Idem, p.27). Na análise de Benjamin, pode-se identificar que o primeiro poema sofre de “convencionalismo e de vitalidade mal desenvolvida” que permeia o poema por sentimentalismo através da utilização de caracteres mitológicos gregos e seus derivados arquétipos da morte e do destino do poeta. Já o segundo poema se beneficia de intensidade plástica que testemunha a atmosfera do poeta face ao perigo da agilidade de uma “vida espiritual” em que a fluidez interna vence a estrutura mitológica (Cf. BERDET, 2014, p.54). Essa transformação pode ser observada na substituição, ou redução, da relação do poeta com o gênio pela relação do poeta com o povo.

Particularmente perceptível nessas palavras [do segundo poema] torna-se a renúncia do gênio em sua soberania. Pois o poeta – e com ele o povo – encontra-se completamente transportado para o círculo do canto, e a conclusão é de novo uma unidade plana do povo com seu cantor (no destino poético) [...] A ele [o povo] corresponde uma outra concepção de vida: “Portanto, meu Gênio! Caminha somente/Nu vida adentro e não te preocupes!”. Aqui a “vida” se situa fora da existência poética; nessa nova versão, ela não é pressuposto, mas objeto de um movimento realizado com poderosa liberdade: o poeta *entra dentro da* vida, ele não *parte de dentro* dela (BENJAMIN, 2011, p.34-35, inserções nossas).

Para Benjamin, o artista transforma a vida (“entra dentro dela”) ao tentar expressá-la e acaba, com isso, expressando outra coisa que se assemelha a ela e que não é mais a vida mesma. O que o artista expressa sobre a vida é tão somente “o poetificado”, a tarefa realizada pelo poeta. O conceito de tarefa poética, de “dizer com intensidade” algo da vida que pode se tentar expressar, o seu “poetificado”, configura a esfera de relação possível entre a obra de arte, a linguagem e a vida. Logo,

a análise das grandes obras poéticas irá encontrar certamente não o mito [enquanto enredo], mas sim uma unidade [funcional] gerada pela violência dos elementos míticos que lutam entre si, a qual será a genuína expressão da vida (BENJAMIN, 2011, p.17).

Essa “genuína expressão da vida” é o resultado do “poetificado”, da tarefa do poeta ao se deparar com a vida e a “violência” dos seus “elementos míticos” nela presente (elementos da natureza, da vida natural, ou ainda, da “mera vida”⁸²

⁸² Termo e concepção que exploraremos melhor na próxima seção.

ousamos dizer). Benjamin ressalta também que uma unidade plena entre a vida e a obra de arte (em seus termos: a explicitação de um “poetificado” puro, que possa ser reconhecido como um *a priori* do poema) deve permanecer como meta ideal unicamente metodológica. Deve permanecer como uma *tarefa absoluta* (*der absoluten Aufgabe*)⁸³ que deve ser sempre realizada pelo artista. Do contrário, o “poetificado” perde sua característica limiar (mediadora) e acaba se tornando então somente a vida (a expressão apenas mítica de um sentimento imediato da vida) ou somente o poema (somente enredo, ficção em relação à vida).

O “poetificado” é, então, a passagem (possível) da vida para o poema (Cf. BENJAMIN, 2011, p.16). O poeta, em sua poesia, não pode apresentar sobre a vida nada além do que não possa ser expresso, do que não pode ser dito, nada além do seu “poetificado”. Qualquer formulação que almeje superar essa “limitação do poetificado” em relação à vida cairá nas amarras do mítico. Logo, a “tarefa do crítico”, parece ser a de averiguar esses limites e constatar a “grandeza do poetificado” na obra, evitando, desse modo, qualquer “empatia” com uma visão mítica sobre a obra e, por conseguinte, sobre a vida. A “tarefa do crítico” consistiria, então, em analisar o movimento da vida no processo dialético da consciência e da expressão do “poetificado” (BERDET, 2014). Enfatiza-se que não se trata de descobrir a vida em sua presença imediata e informe, mas, sobretudo, de seguir o seu movimento até a compreensão desta como uma unidade formal, como “configuração plástica” da linguagem. Ou seja, para Benjamin a análise de uma obra não pode se satisfazer com a tentativa de uma apresentação *imediata* e material da vida, mas deve acompanhar a sua construção *mediada* e formal na linguagem.

⁸³ Ainda conforme Tagliacozzo (2003, p.134), o conceito de tarefa absoluta, ou infinita, utilizado por Benjamin liga-se aos pensamentos dos neokantianos Hermann Cohen e Paul Natorp. Para ela, “o conceito de tarefa no conhecimento, como tarefa que não chega a uma solução definitiva e é, portanto, infinita, se articula, em Hermann Cohen e também em Paul Natorp, no sentido de fundação da experiência sobre o princípio físico-matemático e de individuação paralela de uma unidade da experiência como máxima para a pesquisa que não pode fundar-se sobre ela mesma como princípio da experiência, mas estranhamente tem de referir-se a um incondicionado. No primeiro sentido se fala, no *Fundamento lógico das ciências exatas* (1910) de Natorp, do ‘objeto como tarefa infinita’, e em Cohen, na *Lógica do conhecimento puro* (1902), do ‘pensamento como tarefa’, trabalhando através da separação (*Sonderung*) e unificação (*Vereinigung*), na direção da conservação (*Erhaltung*) do objeto do conhecimento por categoria, tarefa que não chega jamais à realização”.

3.2

A tarefa da linguagem: dar forma à vida

A noção de “poetificado”, enquanto unidade possível entre vida e obra de arte, utilizada por Benjamin na avaliação de Hölderlin, e, por sua vez, a limitação da tarefa do artista em expressar a vida apenas de modo *mediado*, nos conduzem à defesa de que Benjamin, nesse período, sustenta que a vida, devido à sua infinitude, seria irredutível a formulações ou definições completas. A vida, nessa perspectiva, nunca teria expressão plena e *imediata*, necessitando sempre, desse modo, do recurso linguístico da *mediação das formas (Die Gestalt)* ou das *figuras (Die Bilder)*⁸⁴ para se fazer expressar. Tendo em vista essa constatação, no momento da avaliação dos poemas de Hölderlin, Benjamin (2011, p.29-30) estabelece uma espécie de princípio de avaliação para a crítica: a vida é tão somente *idêntica (identisch)* ao “poetificado” das expressões artísticas. Segundo ele, as formas e as figuras utilizadas pela arte seriam “semelhantes”, “análogas” ou “muito parecidas” com a vida e jamais poderiam ser a própria vida. Logo, ao

⁸⁴ Identificamos nos escritos de Benjamin diferentes usos das expressões alemãs *Gestalt* e *Bild* (e também de termos correlatos, como *Form* e *Figur*), e constatamos que esses termos provocaram uma série de dificuldades (e mesmo confusões) quanto à adequação de significados em português. Como auxílio ao nosso trabalho, nos valem de algumas notas de tradução da obra de Benjamin, realizadas por Susana Kampf-Lages; uma nota dos *Cursos de Estética*, da obra de Hegel, realizada por Marco Aurélio Werle, com revisão de Márcio Selligmann-Silva; as traduções e a pesquisa de doutorado realizadas por André-Kees de Moraes Schouten (2012); e também um artigo de Rosana Suarez (2005). Nesses trabalhos, encontramos as seguintes definições para os termos: a) *Gestalt*: pode significar tanto “forma” quanto “figura”. Enquanto “forma”, *Gestalt* refere-se a algo efetivo e determinado, ao exemplo de uma “forma” individual e artística de pintura particular, por sua vez, enquanto “figura”, a *Gestalt* tem conotação estética mais precisa, sobretudo nas artes visuais, e, em vários momentos, é utilizada também para se referir a caracteres e personagens de um romance, poema ou peça teatral, e, ainda, designar elementos da geometria e da matemática, ao exemplo da “figura” do triângulo. Podemos nos referir a *Gestalt* nos processos de “formação” (enquanto “dar forma”) e “configuração” nas discussões artísticas e psicológicas relativas à percepção de objetos como unidades destacadas e seus respectivos atributos; b) *Form*: tem significado de “forma” em um cunho mais geral, universal e, mesmo, indeterminado. Toda a *Gestalt* (determinada) é uma *Form* (universal). Ao exemplo das “formas” (*Formen*) de arte (simbólica, clássica, romântica etc.) e sua relação com uma “forma” (*Gestalt*) de poesia particular. A noção de *Form* é encontrada tradicionalmente nos campos artísticos, em oposição à noção de conteúdo (*Inhalt*); c) *Bild*: designa a “imagem” em geral, mas também localizamos a tradução por “figura”, “contorno” e, mesmo ainda, igualmente como “forma”. *Bild* é associado a outros termos importantes na terminologia benjaminiana, como *Abbild* e *Nachbild* (“cópia” ou “reprodução”), *Urbild* (“original”, “arquetípico”, “protótipo”), *Vorbild* (“modelo”, “exemplo”) e, ainda, temos que o verbo *bilden* relaciona-se com o “plasmar”, o “configurar” ou o “dar forma”, ao exemplo de estabelecer “o limite”, “o contorno”, “a forma” de uma obra de arte. O conceito de *Bildung*, derivado de *Bild*, por sua vez, representa a “formação cultural”, a “educação”, a “*Paideia*” e, por esse motivo, tornou-se uma das principais noções da cultura alemã moderna; d) *Figur*: por sua raiz latina, é traduzido como “figura” e, na maioria dos casos, usado como sinônimo de *Gestalt* para se referir a “formas” ou “figuras” específicas, ao exemplo dos personagens (*Figuren*) de uma peça de teatro.

perseguirmos a correlação de formas linguísticas presentes em um poema (como aqueles de Hölderlin analisados por Benjamin), acabamos por perseguir algo que apenas se *identifica* com a vida.

Por outro lado, segundo Benjamin, as formas criadas na linguagem, e utilizadas pelo poeta no processo de expressão da vida, acabam se *vivificando* (*Belebung*), acabam ganhando uma espécie de “vida própria” em relação à vida “em geral”. Uma espécie de “nova forma de vida” (*Neugestaltlebens*) eleva-se da própria vida no interior dos versos. Uma forma de “vida poética” (*des dichterischen Lebens*) possuidora de um destino igualmente poético em que os “objetos aspiram à existência [...] e determinam o destino do poeta *no* puro mundo das figuras” (Cf. BENJAMIN, 2011, p.34-37).

Benjamin enfatiza a diferença entre destino “natural” do poeta e destino do poeta configurado como destino poético. O destino “natural” do poeta é o mesmo destino de dissolução e morte igualmente “naturais” de qualquer ser vivo; já o destino do poeta, “no puro mundo das figuras”, reside na sua “fama” e na “grandeza” das formas utilizadas em sua obra. Ao tratar das temáticas do tempo, do destino, dos deuses, dos vivos (*Lebendigen*) e da morte nos dois poemas de Hölderlin, Benjamin tece argumentos sobre essa radical diferença entre a vida do poeta (a vida em geral das pessoas) e a vida expressa pela linguagem do poema. Benjamin destaca que o destino “natural” do poeta, como o de todos os “vivos”, é de incomensurável configuração pela linguagem e, conseqüentemente, de dissolução e morte. Por outro lado, Benjamin trata inúmeras vezes da “configuração plástica” que o poema realiza em sua tentativa de expressar a condição de infinitude das relações vitais existentes. Destaca, para isso, o papel das “figuras” (*Die Gestalt*) elaboradas pela linguagem do poeta para a apresentação da vida como “imagem” (*Bild*). Nesse processo sobressai a perspectiva, de origem romântica, de que os versos de um poema, o “nome” do artista e a criação artística em geral podem “continuar vivendo” para além da vida de seu momento original por meio de “formas infinitas de figuras”.

A mesma relação de identidade [entre os fenômenos e a figuração poética] que [...] conduz, em um sentido intensivo, à plasticidade temporal da figura (*Gestalt*), deve conduzir em um sentido extensivo a uma forma infinita de figura (*einer unendlichen Gestalt-form*) (BENJAMIN, 2011, p.40, inserções nossas).

Assim, em “sentido extensivo”, o destino poético, o destino das obras, dependendo da grandeza de sua configuração plástica (da “qualidade” das formas criadas pelo artista), pode se tornar “idêntico ao que não tem figura” (Idem). O destino poético se assemelha, desse modo, a uma “forma infinita” que, mesmo considerando a dissolução e a morte de muitas “figuras temporais”, perdurará no tempo e na história em condição correlata àquela de “imortalidade” costumeiramente atribuída aos deuses.

[A forma infinita de figura leva] a uma plasticidade encerrada por assim dizer num esquite, na qual a figura (*Gestalt*) se torna idêntica ao que não tem figura (*Gestaltlosen*). [...] A objetivação da figura (*Gestalt*) na ideia significa seu expandir cada vez mais ilimitado e infinito, a reunião das figuras (*Gestalten*) na figura (*Gestalt*) *per se* que se convertem os deuses. (BENJAMIN, 2011, p.40, inserções nossas).

É fundamental, na avaliação de Benjamin, a relação entre as figuras da linguagem criadas pelo poeta e a condição de convergência destas em uma figura *per se* “eterna” como a imagem de imortalidade dos deuses. Essa correlação torna-se ainda mais pertinente, assinala o pensador, pois traz como índice a condição daquilo que restou “sem poder ser expresso”, de algo incomensurável e “sem figura” (*Gestaltlosen*).

A pesquisadora Katia Muricy (2009)⁸⁵ menciona que a noção de “sem figura” refere-se à categoria do *inexpressável* na estética de Benjamin. Essa categoria, argumenta a pesquisadora, quer confirmar a relação indissolúvel entre o sensível (os fenômenos, o conteúdo material) e o suprassensível (a ideia, o conteúdo de verdade) no âmbito da arte e da linguagem. Esse “inexpressável” é, por sua vez, o peculiar de certa condição dialética ou contraditória da linguagem⁸⁶: ora a linguagem consegue transformar a vida em uma forma investida de significações e de história, ora esbarra no “sublime”, no “indizível”, no “sem figura”. A pesquisadora defende que, em Benjamin, a categoria do “sem

⁸⁵ Em seu livro *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin* (2009) e no ensaio intitulado “A alegoria e o inexpressável” presente no livro *Política, cidade, educação: itinerários de Walter Benjamin* (2009), organizado por Solange Jobim e Souza e Sonia Kramer.

⁸⁶ O aspecto contraditório ou dialético da linguagem é o centro da pesquisa de Paulo Rudi Schneider em *A contradição da linguagem em Walter Benjamin* (2008). Defende Schneider (2008, p.24) que para Benjamin a “linguagem é a expressão em locução ocorrente da essência e nunca a própria essência em si nela somente objetivada. A ideia é que a linguagem descreve o ser humano [e a vida] seja qual for o conteúdo a que se atém, havendo, portanto, uma ambiguidade fundamental nela mesma quando sempre exerce a capacidade de apresentação de si e dos conteúdos veiculados em seu querer dizer”.

figura” (desse ‘inexpressável’) questiona a concepção estética do belo como reconciliação *mediata* entre vida e sua (bela) aparência. Essa aparência consistira, ainda segundo a pesquisadora, na “vivificação ilusionista” (2009, p.97)⁸⁷ da vida.

No trabalho sobre a poesia de Hölderlin, Benjamin denomina essa “expansão das figuras” até o limite de suas capacidades de expressão, uma condição de “inacessibilidade de imagens” (*Unzugänglichkeit des Bildes*), como a “ótica oriental” da produção artística (BENJAMIN, 2011, p.48). Essa ótica oriental decretaria a derrocada de uma perspectiva helenista e mesmo mítica sobre a vida, que tenta condicioná-la, ou mesmo determiná-la, de forma *mediata* como natureza. A perspectiva helenista orienta-se pela noção de morte como destino trágico da vida natural. Por seu turno, a “ótica oriental” enfatiza as formas que possibilitam o “continuar a viver” da vida. Desse modo, o “orientalismo” sustentado por Benjamin traz a noção de “vida infinita” a partir da significação plástica das figuras (igualmente infinitas) que a linguagem pode realizar. As “formas de vida” criadas na linguagem almejam também alcançar o “sem figura” e o “incomensurável”.

Ao longo de sua análise dos poemas de Hölderlin, no contexto de discussão sobre a oposição entre as óticas helenista e oriental da arte, Benjamin reflete sobre os aspectos do poema (que são ilimitados quanto às possibilidades de figuração) e sua relação com a compreensão de vida mais “elevada” (*erhaben*)⁸⁸, sublime, ou mesmo “divina”, que a linguagem da poesia “não possui figuras” adequadas para poder expressar:

Será esta vida [a das criações espirituais do poeta] ainda uma vida do helenismo? Não o é da mesma forma como a vida de uma pura obra de arte em geral não pode ser a vida de um povo, nem a vida de um indivíduo, nem outra coisa senão essa vida própria que encontramos no “poetificado” do poema. Essa vida é construída segundo as formas do mito grego, mas – e esse é o elemento decisivo – não apenas por elas; precisamente o elemento grego encontra-se suprimido [...] por um outro que [...] denominamos de oriental. [...] todos esses elementos [do poema] *elevam-se* como ilimitados face ao fenômeno que repousa em si mesmo, *limitado por sua forma (Form)* (BENJAMIN, 2011, p.48, com inserções e grifos nossos).

⁸⁷ Tal crítica também é discutida por Luciano Gatti na seção “A crítica da bela aparência” de seu livro *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno* (2009).

⁸⁸ Destaca a tradutora Susana Kampff Lages (In: BENJAMIN, 2011, p.47) que Benjamin joga com os termos em alemão *Erhebung* e *erhaben*, que foram traduzidos de modo literal por “elevação” e “elevado”. Os termos foram utilizados na Estética, a partir de Kant, com o sentido de “sublime” em oposição ao “belo” ou a “bela aparência”. Por sua vez, os termos também são utilizados no âmbito da religião com o sentido do “elevado”, do “sagrado”.

Segundo Kátia Muricy⁸⁹, Benjamin, nesse momento, contrapõe a estética do sublime em relação à estética do belo. Nessa perspectiva, a vida apresentaria aspectos elevados, ou mesmo sublimes, que a linguagem não conseguiria expressar. Para a pesquisadora: “contra uma estética da harmonia, Benjamin invoca o poder do inexpressável, que destrói a beleza íntegra da aparência, ou seja, quebra a ilusão de vida que a arte cria” (MURICY, 2009, p.98).

Como Benjamin se coloca em oposição à “ótica helenista”, que tenta caracterizar *imediatamente* a vida pela aparência bela do trágico (perspectiva mítica segundo ele), a “ótica oriental”, por tratar das formas ilimitadas que buscam configurar a vida, nos conduz ao interior do pensamento judaico. Para a pesquisadora Antonia Birnbaum (2008, p.9-10) uma força messiânica judaica faz Benjamin constantemente desviar-se da tradição clássica que liga o pensamento ocidental aos gregos. Para ela, “Benjamin é indiferente à origem grega da filosofia” (Idem). A ótica grega acaba remetendo a vida ao mitológico, justamente ao almejar sua compreensão completa apenas por intermédio da forma racional-lógica da linguagem. Por sua vez a ótica oriental-judaica passa a ser enaltecida por meio da compreensão do que a religião pode oferecer em relação aos limites de entendimento acerca da vida. Tal oposição entre religião e mito, assim como entre história e natureza, é uma das marcas do pensamento benjaminiano⁹⁰. Esse princípio oriental-judaico sustenta que podemos obter da vida nada mais que “significação plástica” ou “configuração de formas” nos limites que a linguagem humana possa realizar. A vida, nessa ótica, se caracterizaria pela incomensurabilidade que corresponde à tarefa (infinita e religiosa) de sempre tentar comunicar aquilo que é, essencialmente, “sem figura” ou “sem expressão”.

As discussões sobre os limites das formas de expressão da vida pela linguagem humana passam a ser pontuadas de maneira mais decisiva no enigmático⁹¹ ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916). À luz do mesmo “orientalismo” apontado no ensaio sobre Hölderlin, a compreensão da vida, em sua relação com a linguagem, ganha novos recursos

⁸⁹ Em seu ensaio “A alegoria e o inexpressável” presente na obra coletiva *Política, Cidade e Educação: itinerários de Walter Benjamin* (2009).

⁹⁰ Aspecto que é defendido em vários estudos recentes sobre a obra de Benjamin e que será melhor discutido mais adiante em nosso trabalho. Cf. CHAVES, 2003; BIRNBAUM, 2008; LAVELLE, 2008 e GAGNEBIN, 2014.

⁹¹ Termo utilizado por Derrida em *Torres de Babel* como justificativa para sua opção pelo trabalho *A tarefa do tradutor* na avaliação da questão da linguagem em Benjamin (DERRIDA, 2002, p.27).

interpretativos originados nas doutrinas contidas em obras da cabala judaica. Merece destaque a simbiose entre essas leituras com ideias neokantianas e, sobretudo, com as reflexões do pensador “místico” romântico Johann Georg Hamann (1730-1788). As interpenetrações entre essas diferentes tradições presentes nesse ensaio ajudam a constituir as bases de original filosofia da linguagem que marcará todo o empreendimento crítico benjaminiano.

No início desse escrito Benjamin estabelece a formulação que decreta a amplitude das relações entre vida e linguagem: “Toda a manifestação da vida espiritual (*Geistesleben*) humana pode ser considerada uma espécie de linguagem” (BENJAMIN, 2011, p.49). Essa formulação orientará todo o restante da argumentação do ensaio e estará presente em quase todas as construções teóricas dos escritos posteriores de Benjamin. Em “Sobre a linguagem dos homens...” (1916), Benjamin sustenta que a linguagem humana, a comunicação pela palavra, caracterizada pela atividade *nomeadora*, é apenas “um caso particular” de toda linguagem *em geral*. Ele sustenta que tudo possui uma “essência espiritual” que pode ser comunicada *na* linguagem. Em suas palavras, argumenta que:

Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação *na* linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. [...] Uma existência [uma vida] que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia; mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda (BENJAMIN, 2011, p.51, grifos e inserções nossas).

Desse modo, toda forma de expressão, ao passo que se configura como comunicação de “conteúdos espirituais”, está relacionada à linguagem. No entanto, a expressão de algum conteúdo ocorre *na* linguagem (como *Medium*) e não *por meio da* linguagem (como *Mittel*). Nisso consiste mais uma tarefa infinita no campo, agora, da teoria da linguagem, a saber: a tarefa de diferenciar a essência espiritual (“conteúdo”) da essência linguística (“forma”) quando algo é comunicado. Em nosso caso, o que da vida é realmente conteúdo “verdadeiro” diante da infinidade das formas que a vida assume por meio da linguagem? E, ainda, seria realmente possível alguma separação entre esses âmbitos da vida?

Cabe enfatizar que, para Benjamin, assim como em relação à vida, a essência linguística não é *imediatamente* igual à essência espiritual. A “essência espiritual só é *idêntica* à essência linguística na medida em que é comunicável”

(Idem, p.52). A linguagem humana, nesse sentido, é tão somente um ambiente, um âmbito, um *meio* (*Medium*) da comunicação e nunca alcançará de modo direto a essência espiritual da vida. Dessa maneira podemos compreender melhor a noção de “poetificado” utilizada na análise dos poemas de Hölderlin: o “poetificado” trata de comunicar aquilo que não é *imediatamente* vida, mas, sim, aquilo que enquanto *forma* (*Gestalt*) pode ser expresso *em relação à vida e na linguagem do poema*. A pesquisadora Susana Kampff Lages (2007, p.149-150) define essa característica da concepção benjaminiana da linguagem como *performativa*. Segundo ela, Benjamin se opõe à concepção instrumental da linguagem que pensa essa como *meio* (no sentido de *Mittel*) para a realização de algum fim comunicacional. Conforme a pesquisadora, Benjamin sustenta a visão da linguagem como essencialista. Nessa visão, a linguagem é a essência do vivo. É a dimensão *mágica* da palavra concreta que dá forma (viva), que oferece significação às coisas sem, no entanto, almejar uma finalidade última ou uma verdade eterna (segundo a pesquisadora, sua atitude niilista). A linguagem “dá vida” ao dar forma à realidade, mas a significação dada é temporária e logo morrerá se não ganhar novas configurações.

Benjamin ilustra essa característica da linguagem humana (e da linguagem em geral) retomando, via judaísmo, e em especial a cabala, várias referências bíblicas sobre a criação da linguagem e a respectiva relação de Deus com o ser humano. Ressalta, em certa passagem (Idem, p.60), que não se trata de colocar a *Bíblia* como objeto de interpretação de uma verdade revelada, mas de encontrar no aparato argumentativo do texto bíblico relação *semelhante* àquela que ele compreende existir em relação à própria natureza da linguagem⁹². Vejamos algumas dessas passagens (que, sobretudo, fazem referência ao livro do *Gênesis*) e que, dentre tantas, merecem de nossa parte o destaque:

a) Sobre a linguagem nomeadora do homem como meio (*Medium*):

A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala. Pode-se designar o nome como a língua da língua, a linguagem da linguagem (desde que o genitivo não designe uma relação de “meio” [*Mittel*], mas de “meio” [*Medium*]), e, nesse

⁹² Seguindo os passos de Benjamin, Derrida faz o mesmo em relação à tarefa do tradutor e à passagem bíblica acerca da Torre de Babel (Cf. DERRIDA, 2002).

sentido com certeza, por que ele fala *no* nome, o homem é o falante da linguagem – e por isso mesmo, seu único falante (BENJAMIN, 2011, p.56).

b) Sobre a linguagem humana como *dom* divino:

[...] [Na história da criação] se fala da matéria na qual o Criador expressa a sua vontade; uma vontade que [...] é sempre concebida como sendo *imediatamente* criadora. [...] a criação do homem não se dá pela palavra (Deus disse – e assim se fez), mas a esse homem que não foi criado a partir da palavra é conferido o *dom* (*Gabe*)⁹³ da língua, que o eleva acima da natureza (Idem, p.60, com inserções e grifos nossos).

c) Sobre o nome, a infinitude da palavra divina e a limitação humana:

A Criação ocorreu *na* palavra, e a essência linguística de Deus é a palavra. Toda a linguagem humana é tão só reflexo da palavra no nome. O nome alcança tão pouco a palavra quanto o conhecimento, a Criação. A infinitude de toda a linguagem humana permanece sempre de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra divina (Idem, p.62).

d) Sobre a tradução e sobre o pecado original como pecado linguístico:

A linguagem das coisas pode adentrar *aquela* linguagem do conhecimento e do nome somente na tradução – há tantas traduções quanto línguas desde que o homem caiu do estado paradisíaco que conhecia uma só língua. [...] o pecado original é a hora de nascimento da *palavra humana* [...] (Idem, p.66-67).

Os destaques que realizamos prendem-se, sobretudo, na necessidade de demonstrarmos os elos entre a discussão sobre a linguagem e a apresentação de uma ideia de vida nos escritos de Benjamin. Uma ideia que, nesse momento da obra do pensador, situa-se na elaboração da noção de irredutibilidade ou mesmo de incomensurabilidade linguística da vida. Noção que se ampara na constatação da limitação (ou mesmo impossibilidade) da linguagem na expressão *imediate*, completa e definitiva da própria vida. O homem sendo o único falante nomeador da vida (citação “a”) tem a linguagem como seu meio (*Medium*), como seu *dom* para apenas poder nomear a vida, mas nunca o faz de modo imediato como Deus (citação “b”). Somente Deus usa a palavra para criar, de tal modo que o

⁹³ A noção de *dom* (grifada no original por Benjamin como *Gabe*), ou também identificada como dádiva, está, no judaísmo, e mesmo no cristianismo, ligada à noção de tarefa (*Aufgabe*) conforme anotamos anteriormente. Aquilo que é *dado* (pelo Criador, no caso) deve-se assumir como tarefa pelo homem (na passagem bíblica, a *tarefa nomeadora*). Percebe-se, nessa construção, a junção das discussões sobre linguagem com aquela anterior (ao mencionarmos Kierkegaard), de cunho moral, ligada à decisão e à ação.

conhecimento pleno e infinito sobre o sentido da vida encontra-se apenas na palavra divina (citação “c”). Logo, resta ao homem, em sua linguagem limitada (caída, pecadora), a possibilidade de realizar por meio do nomear apenas traduções da palavra divina para criar e compreender *formas* que a vida pode assumir (citação “d”).

Benjamin (2011, p.54) escreve que “a imediatidade de toda comunicação espiritual é o problema fundamental da teoria da linguagem”, e que essa imediatidade pode ser considerada a “magia da linguagem”. Porque nada se comunica *por meio* (*Mittel*) da linguagem, mas, sim, *na* linguagem, o que se comunica não pode ser limitado e nem medido por algo para além da própria linguagem. Nisso consiste dizer que reside em cada expressão linguística a “mágica” relação com a incomensurabilidade e a infinitude. Daniel Weidner (2012, p.3) argumenta que, ao questionar a impossibilidade da imediatidade (*Unmittelbarkeit*) da linguagem, Benjamin acaba, por sua vez, dando relevância para os diferentes usos que compreendem a linguagem como meio (*Medium*). O pesquisador alemão destaca que Benjamin enaltece, assim, os deslocamentos que ocorrem na linguagem e os conceitos que são gerados por essas transformações. Segundo Weidner (Idem), a relação desses aspectos com a contemporânea filosofia da vida é muito peculiar: Benjamin compreende que a ideia de vida e o termo vida estão cheios de diferentes conotações e deslocamentos realizados pela linguagem do pensamento do início do século XX.

Essa característica da linguagem sempre como meio (*Medium*) para a atividade criadora-nomeadora do homem esbarra com o problema dos limites da expressão daquilo que possa ser nomeado. No caso da vida, os limites de expressão humana situam-se nas configurações plásticas de diferentes nomeações das relações vitais como *formas-de-vida*. Benjamin defende ainda que aquilo que não cabe em uma linguagem nomeadora humana, não poderá ser perfeitamente expresso, restando apenas a possibilidade “mágica” de tentar expressá-lo por meio de semelhanças, sejam elas sensíveis ou não⁹⁴.

Em suma, o homem, segundo a tradição bíblica, recebeu sua vida como “imagem e semelhança” de Deus e tal qual o seu criador tem o dom de nomear.

⁹⁴ Podemos conferir detalhamentos dessas noções nos escritos de Benjamin, que trazem a semelhança e a mimese como elementos centrais, ao exemplo de “Doutrina das semelhanças” (1933) e “Sobre a faculdade mimética” (1933).

Um dom que acaba assumindo como “tarefa nomeadora” e, a seu modo, também como tarefa criadora. Como se as coisas, a natureza e a própria vida somente tivessem existência para o homem *dentro* da própria linguagem humana. Por meio da linguagem se *vivificam*, ganham forma para o homem. O ser humano, desse modo, comunica-se com Deus e completa a atividade divina (ou mágica) da criação. No entanto, essa tarefa nomeadora nunca poderá chegar ao seu termo na tentativa de comunicar, de modo imediato, a totalidade da “essência espiritual” das coisas. A imediatidade da linguagem encontra-se somente em Deus. Resta aos homens a atitude nomeadora-formadora de toda a vida na linguagem (e na história, conforme observaremos mais adiante). Para Benjamin, é somente na linguagem do homem e, ainda como tarefa, que as coisas podem ser expressas e ganhar sua *forma*. Devido às condições limitadas do homem (condições de “criatura caída”), o entendimento sobre a “essência espiritual” do homem (e, por sua vez, das coisas) acaba por confundir-se com a “essência linguística” limitada da língua nomeadora.

Benjamin fala sobre uma “metafísica da linguagem” que trata da possibilidade da equiparação das essências espirituais às essências linguísticas das coisas. Fazendo menções diretas à escolástica medieval, ao pensador romântico cristão Hamann, e, a nosso ver, fazendo igualmente menção à ideia cabalística judaica da “árvore da vida”⁹⁵, Benjamin discute a possibilidade de existência de gradações entre as essências linguística e espirituais. Ele trata da relação de proporcionalidade entre elas e contesta a definição do inexprimível e o inexpresso (*Unaussprechlichen und Unausgesprochenen*) como sendo a última gradação da essência espiritual. Devemos lembrar que sua teoria da linguagem tenta superar a dicotomia sensível/suprassensível. Para ele, quanto mais profundo, real e existente for o espírito, mais exprimível e expresso poderão ser suas formas (*gestalten*) na linguagem humana. Resta sempre, como horizonte mágico-religioso da

⁹⁵ A *Kabbalah* é conhecida até hoje pela defesa do modelo emanatista da realidade. Significa dizer que, na sua linguagem mística, a emanção divina assume a imagem do “relâmpago” ou “raio” de criação, assim como pela estruturação das emanções em *Sephiroth* (que de acordo com o livro *Zohar* representam atributos divinos criados por Deus). Essas *Sephiroth* estão dispostas em um diagrama conhecido como *Árvore da Vida*, onde se encontra estendida verticalmente os diferentes níveis da criação compostos por 10 *Sephiroth*. Caberia ao homem compreendê-los e adquiri-los em seu processo de evolução espiritual. No *Zohar*, pode-se encontrar a descrição dos diversos códigos relacionados à passagem de Adão e Eva no jardim do Éden e a referência a duas diferentes árvores. Uma é chamada árvore da penetração do bem e do mal (a árvore do conhecimento) e a outra é a chamada árvore da vida (Cf. MACEDO, 2010 e SCHOLEM, 1972).

linguagem, a expectativa de algum momento ocorrer a expressão plena e imediata da vida na linguagem.

Susana Kampff Lages (2007, p.150) trata desse aspecto da concepção de linguagem em Benjamin como a relação entre “cratilismo secundário” e messianismo judaico. Para a pesquisadora, é a visão de uma linguagem que está ancorada “na impossibilidade de adequação absoluta entre as coisas e os nomes, a não ser no espaço de um futuro utópico, pelo qual se aguarda, e que será palco da vinda messiânica” (Idem). Como no texto sobre Hölderlin, a unidade plena entre vida e sua expressão formal por meio da linguagem deve ser assumida como recurso ideal metodológico, como uma *possibilidade*. Lages (Idem) caracteriza ainda essa condição da linguagem em Benjamin como “impulso melancólico” de se pensar em um paraíso perdido da língua enquanto configura uma complexa rede de ligações temporais e de significações. Nesse sentido, a irredutibilidade da vida não corresponde, assim, à aceitação de um campo fatalista de “eternas” expressividades imperfeitas, mas em um impulso, mesmo que melancólico, de criação. A linguagem “dá forma à vida”, no entanto, essa forma dada nunca é *imediatamente* plena. A possibilidade de, em algum momento, a linguagem trazer a forma plena da vida é recebida como uma condição motivadora de uma tarefa que se coloca como infinita. Para Giorgio Agamben (2015, p.14), a vida humana entendida apenas como “forma-de-vida” confere a esta justamente seu caráter de possibilidade, de potência. Destaca que “por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios”, os comportamentos e as formas de viver humanas “conservam sempre o caráter de uma possibilidade” (Idem).

Nesse sentido, situa-se a argumentação de Benjamin em relação a outro aspecto “mágico” da linguagem humana, que liga filosofia e religião, a saber, a *revelação*. Para Benjamin, a revelação representa a relação unívoca entre linguagem e espírito, o que significa dizer que:

aquilo que existe com mais força na linguagem, aquilo que está melhor estabelecido, aquilo que é, em termo de linguagem, mais pregnante e inarredável, em suma, o que mais se exprime, é ao mesmo tempo o espiritual em sua forma pura [...]. O mais alto domínio espiritual da religião é (no conceito de *revelação*) também o único que não conhece o inexprimível. Pois este é convocado no nome e se diz como *revelação* (BENJAMIN, 2011, p.59, grifo nosso).

Benjamin defende que no âmbito da religião a linguagem humana conseguiria

expressar a mais elevada essência espiritual possível das coisas. Em nosso caso, na linguagem religiosa da revelação, encontra-se a mais elevada forma de expressar a própria vida. Na revelação coloca-se a *possibilidade* contínua de uma expressão elevada da vida. Em Benjamin, parece haver a defesa de que a revelação ocorre quando os “conteúdos espirituais” e os “conteúdos linguísticos” da linguagem se tocam e produzem a expressão mais pura e elevada (sublime) da vida. Tal aspecto faz lembrar a noção de “uma experiência mística”, uma ampliação da experiência, como defende o jovem Benjamin, e que foi posteriormente muito bem caracterizada nos estudos sobre o judaísmo de seu amigo Scholem. Para Scholem (1972, p.10), e o que parece ressoar igual em Benjamin, a revelação...

não é apenas uma ocorrência histórica definida que, a um dado momento da história, põe fim a qualquer relação direta entre Deus e a humanidade. Sem pensar em negar a Revelação como um fato da história, o místico ainda concebe a fonte da experiência e conhecimento religiosos que brota de seu próprio coração como sendo de importância igual para a concepção da verdade religiosa. Em outras palavras, ao invés de um ato de Revelação, há uma constante repetição deste ato.

Tal como Scholem constata no misticismo judaico, Benjamin retira a revelação do campo unicamente ideal (ou ainda divino) e a coloca no campo linguístico, no qual, “brota do coração” dos acontecimentos históricos humanos. Ressalta Benjamin que em oposição à condição da revelação, nas formas artísticas, ao exemplo da poesia, na maioria das vezes apenas a essência linguística da vida é alcançada. A tentativa de estabelecer ligação direta entre os conteúdos espirituais e linguísticos na atividade artística resulta na abertura à configuração mítica. Em ambos os casos, da atividade poética ou da revelação, a imperfeição da linguagem em expressar *imediatamente* a vida acaba transparecendo.

Em concordância com isso, Benjamin defende que as coisas e mesmo a natureza partilham uma “comunidade mágica”, na qual ocorre entre seus membros a comunicação “mais ou menos” material e concreta de expressão (como no caso das afinidades entre os elementos da química, supomos). Por sua vez, a linguagem humana, ressalta Benjamin, se vale de “princípios formais”, sejam eles oriundos do sentimento poético, da capacidade revelatória ou da atividade racional que se caracterizam como elementos imateriais e puramente espirituais para estabelecer sua “comunidade mágica” de expressão com outros homens e com as coisas. Esses princípios formais configuram o único *meio* da linguagem humana

conseguir comunicar, a saber, por intermédio de elementos simbólicos⁹⁶, como o som da linguagem falada. A título de exemplo, em menção mais uma vez ao *Gênesis*, Benjamin destaca, de modo curioso, as relações existentes entre sopro e criação divina da vida, a criação do espírito (consciência) e a linguagem. Segundo o pensador, Deus criou o homem servindo-se da linguagem (o sopro divino), mas liberou no homem (a consciência, a alma, a *pneuma*, o “sopro da vida”) feito sua imagem e semelhança. É a mesma linguagem que havia servido a Deus como *meio* criador do homem que a criatura humana assume como “sopro” da *tarefa* (divina) de continuar a criação.

Benjamin critica o que ele chama de concepção burguesa de linguagem (como a de Ferdinand Saussure), que compreende a relação da palavra com as coisas e com a vida como relação instrumental, em que a língua consistiria em um conjunto utilitário de *meros signos* (*blosenzeichen*) orientados por convenção social. Questiona também parte da teoria mística (nominalista) que defenderia que as palavras, os nomes, vinculam-se diretamente à definição da essência (divina) das coisas. Ressalta Benjamin que a “coisa enquanto tal não tem nenhuma palavra; criada a partir da palavra de Deus, ela é conhecida em seu nome pela palavra do homem” (Idem, p.63). Destaca, ainda, que as coisas (os animais, a natureza) são portadoras de “mudez comunicante” que necessita da linguagem humana para ser acolhida pela tarefa nomeadora. O nome, por sua vez, é atribuído pelo homem como condição do *dom* divino de nomear. Essa tarefa nomeadora ocorre na sequência ao *sinal* (*Zeichen*⁹⁷) que Deus oferece para que as coisas se apresentem para receber sua respectiva denominação.

A tarefa do homem passa a ser, então, a de tradutor da linguagem, em geral,

⁹⁶ Benjamin, nesse período de juventude, faz uma distinção importante entre símbolo e signo que muitas vezes não é respeitada pelos tradutores, comentadores e pesquisadores. Símbolo (*Symbol*) refere-se à característica da linguagem humana, que se configura como ambiente (ou meio) para a comunicação; já o signo (*Zeichen*), também relacionado à insígnia, sinal e mesmo desenho, refere-se, dentre outras coisas, principalmente, a uma particularidade do ato (simbólico) de comunicar. Nos escritos de maturidade, especialmente após o estudo sobre o barroco, a discussão sobre o símbolo será reposicionada ao se destacar o elemento alegórico da linguagem.

⁹⁷ Em “Signo e Mancha” (1917), Benjamin (2011) trata dos diferentes signos (ou sinais) e manchas utilizadas na pintura, algo que parece oferecer mais luz a essa discussão. Nesse trabalho, Benjamin trata da distinção entre *signos* (encontrados nas linhas gráficas e que servem como meio – *Medium* – da representação nos desenhos e na pintura) e *signos absolutos* (como sendo a “essência mitológica do signo”, que escapa a esfera do meio – *Medium* – da representação, e *apresenta* uma ordem ainda “inteiramente desconhecida”). Em nosso caso, o sinal (*Zeichen*) de Deus parece apresentar um signo absoluto dessa ordem, enquanto a palavra humana, suas línguas e escritas, representariam *meros signos* (*blosenzeichen*).

para a linguagem humana⁹⁸. E como a linguagem humana é imperfeita, devido à sua característica babélica, marcada pela pluralidade de *meros signos*, passa a ter “tantas traduções quanto línguas desde que o homem caiu do estado paradisíaco, que conhecia uma só língua” (Idem, p.66). Se valendo dessa perspectiva, Jacques Derrida remontará como explicação da pluralidade da linguagem a passagem bíblica da condenação divina do inacabamento e da confusão imposta aos homens que construíam a torre de Babel. Tal condenação é a marca da impossibilidade de uma forma conclusa de significação para a linguagem humana e, a partir disso, o alerta da constante possibilidade de equívoco no entendimento entre os homens (DERRIDA, 2002, p.12.). Nessa perspectiva, a linguagem nunca será “autêntica”, mas tão somente paródia da atividade divina na comunicação humana. A esse respeito, explica Benjamin que:

A palavra [humana] deve comunicar *alguma coisa* (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente *mediada*, é de certa forma uma paródia da palavra *imediate*, da palavra criadora de Deus (BENJAMIN, 2011, p.67, grifos nossos).

Tendo em vista as características, ora apresentadas, sobre a tarefa criadora-nomeadora-tradutora da linguagem humana, resta-nos ainda tratarmos da relação desta com o conhecimento e com o julgamento sobre a vida, que aponta para questões fundamentais na filosofia contemporânea, a saber, a relação da vida com a verdade e com o poder. Para Benjamin, o conhecimento perfeito não pode ser mais alcançado, pois este se perdeu quando se perdeu a “linguagem paradisíaca” do homem. A linguagem “caída” do homem tenta expressar a verdade do conhecimento e consegue apenas ser a “paródia” da palavra divina que conseguia estabelecer a relação *imediatamente* correspondente entre realidade e saber, entre coisas e verdade. A multiplicidade da linguagem provoca a diferenciação do conhecimento em relação à verdade. A nomeação humana passa a ser prova dessa diferenciação e do nível inferior da linguagem humana se comparada à linguagem adâmica paradisíaca. O conhecimento humano das coisas, escreve Benjamin, “repousa no nome” (Idem, p.67). No entanto, mesmo tendo “identidade fundamental” com a palavra criadora de Deus, não consegue expressar

⁹⁸ A temática da tradução, como se sabe, será ampliada por Benjamin no prólogo da obra de Baudelaire intitulado “A tarefa do tradutor”.

imediatamente o saber. Essa condição fica evidente, e também torna-se problema fundamental, no que diz respeito ao “saber sobre o bem e o mal” que a atividade humana do julgamento necessita. Para Benjamin, toda tentativa humana de definir “o bem e o mal” nas relações humanas e na natureza resta insolúvel, ou, ainda (usando expressão de Kierkegaard), torna-se mera “tagarelice”.

O conhecimento do bem e do mal é – no sentido profundo em que Kierkegaard entende esse termo – uma “tagarelice”, e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o *tribunal* (BENJAMIN, 2011, p.67, grifo nosso).

O tribunal, o local do julgamento sobre o bem e o mal, determina como pena a “queda” do homem e dá origem à natureza culpada da vida e da linguagem humanas. A palavra que, por meio do nome, julga, tenta fazê-lo de modo imediato. Essa palavra tenta restituir nova imediatidade judicante, a “magia do julgamento”. No entanto, destaca Benjamin, essa palavra não repousa mais feliz e se encontra lesada e incompleta para a tarefa de julgar. A linguagem humana é limitada demais para estabelecer um julgamento definitivo sobre aquilo que anteriormente criou apenas como forma provisória. A verdade e o poder sobre as formas-de-vida tornam-se engodo da pretensão de imediata objetividade da palavra julgadora humana. Essa condição denota, segundo ele, a origem mítica do direito⁹⁹.

Pois – é preciso repetir ainda uma vez – a pergunta sobre o bem e o mal no mundo depois da Criação foi tagarelice. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como *insígnia* [*Wahrzeichen*] do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o *sinaleiro* [*Kennzeichen*] da origem mítica do direito (BENJAMIN, 2011, p.69, grifos nossos).

A origem mítica do direito recai sobre a condição limitada da linguagem humana. Somente na linguagem paradisíaca o conhecimento perfeito e imediato da verdade era possível, conseqüentemente, o julgamento, se isso ocorresse novamente se tornaria completo, ou, para melhor defini-lo, dispensável. O mito estaria justamente na crença (mítica) de pensar a possibilidade do *imediato*

⁹⁹ A origem mítica do direito, e ainda, do poder “sobre a vida e a morte”, é um dos principais objetos da discussão presente no escrito de Benjamin intitulado “Para uma crítica da violência” (1922) e traz elementos significativos em nosso empreendimento de apresentação de uma ideia de vida. O referido escrito e a temática serão abordados de modo detalhado no capítulo seguinte.

juízo (do direito) a respeito da verdade sobre o bem e o mal sem levar em consideração a qualidade inferior e caída do homem. Tal pretensão acaba por se situar única e exclusivamente na coordenação da palavra judicante como meio ou instrumento (em alemão, *Mittel*) para o exercício de certo tipo de poder (*Gewalt*) sobre as coisas, sobre os homens e sobre a vida. Benjamin destaca que “a vida do homem no puro espírito da linguagem era bem-aventurada” (Idem, p.69). No entanto, esse “puro espírito da linguagem” foi substituído pela “tagarelice da palavra” do nome enquanto meio-instrumento judicante e provocou a confusão dos signos, o distanciamento das coisas nas palavras, a confusão babilônica¹⁰⁰ das línguas e, por fim, até mesmo, o conflito e a violência entre homens e entre homem e natureza. Como para os homens a natureza é muda, pois somente fala na linguagem humana, ela não pode reclamar, restando, então, enlutada. Agora, quanto aos homens, estes podem “traduzir” sua comunicação para planos superiores da linguagem e fugir assim aos efeitos judicantes dos *meros signos* humanos. Podem extrapolar os signos que *meramente* tentam comunicar o comunicável para alcançar a linguagem como símbolo do não comunicável.

Destaca-se nas constatações de Benjamin ao final do trabalho *Sobre a linguagem...*, a oposição que se tornará constante em seu pensamento (e que já foi por nós apontada) entre natureza e história e, sobretudo, entre mito e religião. A perspectiva, por assim dizer “religiosa” sobre a linguagem, compreende a linguagem sempre como meio (*Medium*) e considera a qualidade “caída” da palavra nomeadora humana como judicante. Pensa a comunicação entre a pluralidade de linguagens como forma de tarefa de tradução. Essa perspectiva impede, por um lado, a compreensão mítica que defende a possibilidade da imediatidade e da perfectibilidade da palavra e, por outro lado, impede a visão instrumental da linguagem humana “como meio (*Mittel*) para um fim” que é sustentada por uma “teoria burguesa” da linguagem. Por sua vez, o mito também surge ao sustentar-se que a natureza tenha sua “palavra própria” sem considerar a “tradução” que a linguagem humana realiza. E, por fim, apesar de não estar

¹⁰⁰ Destaca Derrida (2002, p.12-14) que Babel se tornou o sinônimo mais utilizado para a noção de confusão linguística entre os homens e salienta que nas traduções do termo encontra-se não apenas essa noção, mas a condição de inacabamento da linguagem e, por sua vez, da tradução. Lembra o filósofo, resgatando a origem da palavra Babel como um “mito da origem do mito”, que este termo refere-se a “cidade de Deus” e que era utilizado pelos judeus para denominar qualquer de suas cidades. No entanto, esse termo passou a ser igualmente empregado no sentido de uma cidade onde vivem os homens que sofreram a punição divina por querer se aproximar de Deus (e principalmente do nome divino).

diretamente presente nos argumentos de Benjamin no ensaio *Sobre a linguagem...*, o mito parece tomar lugar quando se desconsidera essa tradução como *se originando* historicamente.

Tal compreensão do mito e da natureza auxilia-nos na refutação de uma postura puramente vitalista (pelo menos no sentido clássico do termo de uma filosofia de “afirmação da vida”) na apresentação da ideia de vida em Benjamin. Dadas as condições limitadas e mediadas da linguagem humana, esta não poderia aceitar “verdades *judicantes*” como suficientes para expressar a vida, quem dirá poder defender sua afirmação. As “verdades” das ciências naturais, como as da biologia ou da fisiologia, esbarrariam na incomensurabilidade da vida e expressariam “verdades” apenas sobre formas-de-vida que a linguagem mesma criou. Nesse sentido, nessas mesmas formas-de-vida também se pode vislumbrar uma constelação na qual, em certa medida, a ideia de vida é apresentada. Formas-de-vida sustentadas apenas na linguagem e que, devido à sua incompletude, se encontram para além da exclusividade de uma (mera) vida natural.

3.3

As tarefas da crítica e da tradução: continuar a viver

Como desdobramento direto das conclusões que Benjamin chegou em relação à condição da linguagem, mais especificamente nos trabalhos realizados entre os anos de 1918 e 1925 que tratam da crítica de arte e da tradução, encontramos referências a uma ideia de vida atrelada a noção do “continuar a viver” das obras. Principalmente em sua tese de doutoramento sobre *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919), na apresentação intitulada “A tarefa do tradutor” (1921) que realizou para a tradução dos poemas de Charles Baudelaire e no paradigmático ensaio de crítica literária sobre “As afinidades eletivas de Goethe” (1922), Benjamin recorre seguidamente a termos como “sobrevivência” ou “sobrevida” (*Überleben*), “pós-vida” (*Nachleben*) e, principalmente, “continuar a viver” (*Fortleben*) que sugerem agora, além da ligação da vida com a linguagem, uma peculiar relação da ideia de vida com a história.

Para compor uma compreensão mais adequada desses termos, que seja

condizente com o propósito desse nosso trabalho, convém situar, mesmo que rapidamente, a avaliação de diferentes pesquisadores sobre a origem de certa noção de “continuidade da vida” em Benjamin.

Susana Kampff Lages (2007 e 2011¹⁰¹) indica que a utilização desses termos tem origem nas teorias de crítica e de tradução desenvolvidas pelo romantismo alemão e estudadas por Benjamin em seu período de doutorado. Segundo ela (LAGES, 2007, p.196), o uso dos termos substantivados *Überleben* e *Forteleben* denota em Benjamin a compreensão, assim como para os românticos, de que a vida não concerne apenas ao domínio puramente biológico da existência, mas pertence ao domínio da história em sua relação com a linguagem.

Por outro lado, Kátia Muricy (2009) e Daniel Weidner (2012) apontam para distintas fontes que explicam a relação entre a história e a vida na utilização de termos ligados à ideia de “continuidade da vida” no empreendimento benjaminiano. Para Muricy (2009, p.116), a noção de “sobrevivência” em Benjamin está relacionada à concepção de que “a vida não se reduz nem ao orgânico dos corpos nem a sensibilidade da alma”. A pesquisadora anota que a referência de Benjamin nesse momento é o livro *Elemente der Psychophysik* (1860) de Gustav Theodor Fechner (1801-1887) onde se encontra a tese da conexão entre o mundo físico e os processos psíquicos. Para a pesquisadora essa obra auxilia Benjamin a pensar de modo crítico a vida não como circunscrita ao âmbito da natureza, do mundo físico ou psíquico, mas ao da história. Muricy (Idem) lembra que, para Benjamin, “a vida não é o palco (*Schauplatz*) onde ocorre a história, mas, ao contrário, é a história que determina o curso da vida”. Nessa perspectiva, de unidade psíquica e física da vida e de entendimento desta a partir da história, torna-se compreensivo o uso de termos que remetam ao “continuar a viver” ou a “sobrevivência” das obras ao longo do tempo, seja nas relações do original com sua crítica ou nas relações do original com suas diferentes traduções.

Por sua vez, Daniel Weidner defende que a noção de um “continuar a viver”, sobretudo em relação ao termo “pós-vida” (*Nachleben*), provêm dos estudos sobre arte antiga e sobre filologia clássica que eram bastante comuns no discurso alemão por volta de 1900 principalmente acerca dos estudos de recepção e de história das obras de artes. Weidner (2012, p.3-4) argumenta que mesmo não

¹⁰¹ Cf. Benjamin (2011, p.104), na nota explicativa da tradução que a pesquisadora realizou para o trabalho “A tarefa do tradutor”.

assumindo que Benjamin o tenha lido não se pode negar a influência das ideias do filólogo Otto Immisch (1862-1936) a partir da obra *A sobrevivência da antiguidade (Das Nachleben der Antike)* publicada em 1919. Nessa obra, Immisch muda o paradigma de estudos sobre o período clássico e sustenta que a antiguidade não está morta para nós ou que, pelo menos, seu significado “sobrevive” até nossos dias. Destaca Weidner que:

A fórmula [de Immisch] de uma antiguidade que *continua a viver* não é apenas resultado de uma agenda cultural que afirma o conhecimento clássico como algo mais do que função de antiquário, mas implica em certa ideia da história como um processo de vida, que gera novos significados a partir de suas “raízes” ou “sementes” (WEIDNER, 2012, p.4, com grifos e inserções nossas).

Para Weidner, a ideia filológica (ou mesmo antropológica)¹⁰² de uma continuidade da vida da antiguidade e sua respectiva geração de novos significados na configuração de uma “pós-vida” sublinham, inicialmente, uma concepção da história ligada as correntes historicistas da filosofia da vida.

Em nosso parecer, nesse sentido, torna-se exemplar a tentativa de Wilhelm Dilthey de estabelecer, a partir de uma crítica da razão histórica, e ainda no melhor espírito historicista e neokantiano da época, a possibilidade de existência das ciências do espírito ou ciências humanas na tarefa de compreender a vida humana. Segundo Lebovic (2011, p.44), para esse empreendimento Dilthey formula uma conexão entre a filosofia hermenêutica, da qual ele é um dos pioneiros modernos, e a questão da vida estando ancorada, primeiramente, em particulares experiências de vida, ou vivências (*Erlebnis*). Nessa tradição enfatizam-se os aspectos da existência ligados à experiência vivida (*Erlebnis*) dos indivíduos e ressalta-se somente aquilo que permaneceu como significado de *vida (Leben)* após (*Nach*) a passagem do tempo. De acordo com Viesenteiner (2013, p.145), o conceito *Erlebnis* passa a ser sistematicamente elaborado por Dilthey a partir de 1880 para se referir a todo conteúdo da consciência pensado como

¹⁰² O pesquisador francês Georges Didi-Huberman remete aos trabalhos de antropologia e etnologia do britânico Edward B. Tylor (1832-1917) a origem de uma ideia cultural e histórica de continuidade da vida das obras. Em seu trabalho *A imagem sobrevivente: História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg* (2013), Didi-Huberman (p.43-93) destaca a apropriação do termo em inglês *survival* pela história e a crítica de arte alemãs. Nessa obra o termo *Nachleben* é colocado como central, como o “problema fundamental”, no trabalho de Aby Warburg (1866-1929) que foi contemporâneo de Benjamin e cujas ideias sobre a vida das obras muito se assemelham.

vivência. A interna e particular experiência vivida, a *Erlebnis*, separa-se do que é externo e “objetivo”, separa-se, por assim dizer, da experiência em sentido amplo, a *Erfahrung*. A tarefa das ciências do espírito, diferentemente das ciências naturais, é a de *compreensão* das expressões dessas vivências (*Erlebnisse*) individualizadas. O entendimento do significado, ou da essência, dessas expressões “sobreviventes” da vida somente pode ser alcançado mediante um esforço hermenêutico das ciências do espírito. Inicialmente, o conceito de *Erlebnis* pode representar uma opção de aproximação aos elementos particularizados (e mesmo irreduzíveis) da vida em detrimento ao formalismo conceitual da razão (o que em certa medida agradaria Benjamin), mas Dilthey ao empreender a constituição de uma ciência do espírito acaba correlacionando a vida aos valores, às regras e às conceituações que visam aceitar um nexos causal e uma estrutura psíquica que possam ter validade universal (Viesenteiner, 2013, p.144).

Benjamin mencionará a filosofia da vida de Dilthey em diversos momentos ao longo de seu trabalho, a título de exemplo e em tom de crítica, mencionará a obra *A vivência e a literatura* (1906) em seu ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1939). Essa passagem trata da limitação da experiência (*Erfahrung*) na sociedade industrial de massa e a tentativa das filosofias da vida, como a de Dilthey, de encontrar uma nova e “verdadeira” experiência, enquanto vivência (*Erlebnis*), invocando muitas vezes a literatura, a natureza ou o mito, sem considerar a existência do homem em sociedade e rejeitando a limitação histórica da própria experiência que produziu sua filosofia (BENJAMIN, 1994b, p.104-105). Nesse momento de juventude, no entanto, sua crítica não é tão direta e clara e se caracteriza pela defesa de uma “ampliação da experiência” (enquanto *Erfahrung*) e o reconhecimento do papel da linguagem na correção das propostas formalistas oriundas do sistema kantiano¹⁰³. Tais aspectos fizeram com que Benjamin não aderisse ao empreendimento historicista neokantiano de Dilthey e sua concepção sobre a vida.

Por outro lado, foi essa “correção” da herança kantiana e, principalmente o

¹⁰³ Destaca-se nesse contexto o trabalho “Sobre o programa da filosofia futura” de 1918. Nesse trabalho Benjamin procura pensar a “filosofia futura” como aquela que corrigiu a “cegueira do Iluminismo” em relação à história e a religião. Tal proposta, inspirada no pensamento de Hamman, visa dar conta das duas faces do conhecimento: a certeza de um conhecimento duradouro e a dignidade da experiência passageira (Cf. BENJAMIN, 1970, p.7-8).

contato mais detido com o pensamento romântico durante o período de doutoramento, prioritariamente com as ideias de Goethe, que fez com que Benjamin construísse sua noção de continuidade da vida assentada em uma concepção muito peculiar da vida em suas relações com a história. Benjamin parte de uma ideia de vida que, conforme constatada por Goethe, leva à necessidade de pensar até mesmo uma nova forma de biologia que mais diz respeito à relação da vida com a história do que a vida no sentido puramente natural (biológico) que compreendemos hoje. Como consequência, essa concepção de vida essencialmente histórica e cultural passa a reivindicar a “continuidade da vida” em detrimento a todo organismo vivo que é pensado de modo cíclico, repetitivo e biologicamente determinado.

Em sua tese sobre *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919) Benjamin coloca em prática essa concepção de vida e de continuidade da vida no estabelecimento do papel da crítica em relação ao todo da arte. Em um trabalho que se concentra especialmente nas aproximações e distanciamentos entre os conceitos de conhecimento, de reflexão e de ideia existentes nos trabalhos de escritores como os irmãos Schlegel, como Novalis, Fichte ou Goethe, Benjamin busca um conceito de crítica que atenda à dupla reivindicação da “certeza de um conhecimento duradouro” e a “dignidade da experiência passageira” da vida das obras. Nesse escrito observa-se a argumentação de Benjamin em torno da transposição de certa ideia de reflexão no idealismo para o centro do conceito de crítica de arte no romantismo (GATTI, 2009, p.39). Mais ainda, segundo Pedro Duarte de Andrade, foi Benjamin “quem decifrou o conceito de crítica de arte no romantismo alemão” ao identificar o emprego da palavra “crítica”, e seu significado na filosofia de Kant, como forma de “produtividade da reflexão crítica” no romantismo (DUARTE, 2009, p.148). A transposição da defesa da existência de um Eu auto-reflexivo para a defesa de uma ideia de arte que possui a própria reflexão como elemento interno. A ideia de arte torna-se assim um meio de reflexão estética (*médium-de-reflexão*), uma forma (viva) que a tarefa de crítica pode desdobrar.

Esse desdobramento que a crítica pode realizar, também ele uma forma de continuidade da vida, é uma maneira de acabamento criativo da obra de arte. Mesmo em *Origem do drama barroco alemão*, onde Benjamin subverte a concepção romântica de crítica e, pela perspectiva materialista, trata desta como

mortificação das obras, podemos encontrar certo traço dessa continuidade da vida. Segundo ele, não se trata agora de despertar a consciência da morte nas obras vivas, mas de implantar o saber em relação àquelas que estão mortas. Paradoxalmente, essa “mortificação” inclui o renascimento, o “reavivamento”, ou mesmo, a “redenção”, através da apresentação do conteúdo de verdade das ruínas da obra original “mortificada”. A esse respeito destaca Benjamin que:

O objeto da crítica filosófica [no contexto de avaliação do drama barroco] é o de demonstrar que a função da forma artística é a de transformar em conteúdos de verdade filosóficos os conteúdos materiais históricos presentes em toda a obra significativa. Esta transformação do conteúdo material em conteúdo de verdade faz do declínio da força de atração original da obra, que enfraquece década após década, a base de um renascimento no qual toda a beleza desaparece e a obra se afirma como ruína (BENJAMIN, 2011b, p.194, grifos e inserções nossos).

Pedro Duarte de Andrade (2009, p.151) acrescenta que, antes da avaliação do drama barroco e, portanto, ainda no momento de influência do romantismo, para Benjamin “a crítica não se situa fora da obra. Ela desdobra aquilo que a própria obra põe. Ela continua a obra”. No entanto, essa tarefa da crítica parece se colocar como infinita, pois há uma “vitalidade imanente” nas obras que impede conceituações ou caracterizações definitivas. Nas palavras de Benjamin:

A crítica é, então, o *medium* no qual a limitação da obra singular liga-se metodicamente à infinitude da arte e, finalmente, é transportada para ela, pois a arte é, como já está claro, infinita enquanto médium-de-reflexão (BENJAMIN, 2002b, p.74).

Ao sempre refazer a compreensão que podemos possuir sobre uma obra de arte singular, a crítica nos coloca no plano da infinitude viva da arte. Suas expressões criam sempre (e infinitamente) novas formas estéticas de leitura e de avaliação da própria vida. Desse modo, a crítica passa a ser positiva, criativa e, de algum modo, geradora de vida. A crítica, enquanto tal, torna-se crítica poética (ou “*poiética*” para enfatizarmos sua natureza inventiva e criadora). Para Benjamin (2002b, p.90), essa crítica poética, geradora de vida, destrói a imagem da forma empírica em que uma obra é apresentada e garante a sobrevivência desta em um *continuum* de novas formas. A título de exemplo, ao tratar da relação entre a ironia e a crítica da obra de arte no romantismo, Benjamin destaca como a sobrevivência da arte através de suas novas formas garante até mesmo a

indestrutibilidade de toda arte.

Para clarificar definitivamente esta relação [da obra singular com toda a arte], devemos introduzir um duplo conceito de “forma” [*Form*]. A forma determinada da obra singular, que se poderia designar como a forma-de-exposição [*Darstellungform*], torna-se a vítima da destruição irônica [enquanto crítica]. Sobre ela, no entanto, a ironia rasga um céu da forma eterna, a Idéia das formas, a que se poderia denominar de forma absoluta, e esta atesta a sobrevida da obra que extrai desta esfera sua existência indestrutível, depois que a forma empírica, a expressão de sua reflexão isolada, tenha sido consumida por ela (BENJAMIN, 2002b, p.90-91).

Essa indestrutibilidade da arte, reconhecida como forma eterna, é o que deve ser visada pela crítica. A crítica, desse modo, também é uma maneira de tornar evidente aquilo da obra de arte que possui caráter imortal. A questão da vida de uma obra original, de sua sobrevivência através da crítica (e também através da tradução como veremos na sequência) ressalta igualmente, mais uma vez, o modo como Benjamin compreende a noção de forma. Benjamin se refere a um conceito de forma atrelado à noção de sobrevida e que nos conduz a concepção de uma “forma viva” que não se completa ao fim do ato criador artístico, mas continua se constituindo na “pós-vida” que o original possa ter.

Essas “formas vivas”, que “continuam a viver” após o original, tem por objetivo realizar a apresentação (*Darstellung*) do significado da essência da vida. Esse significado é buscado pelas diferentes manifestações que a vida assume ao longo do tempo, e, por sua vez, corresponde também na apresentação de um “teor de verdade” (*Wahrheitsgehalt*) que *sobrevive* mesmo após a “morte” da obra original. Jeanne-Marie Gagnebin (2014, p.95) destaca que, mesmo diante de uma série de mudanças de perspectivas e de abordagens ocorridas no pensamento de Benjamin, continua clara para o pensador a convicção que a tarefa crítica é a busca por um “teor de verdade” das obras que possa ser expresso historicamente. Gagnebin destaca a persistência da noção de “teor de verdade” na relação entre comentário filológico e crítica materialista ao longo do pensamento de Benjamin. Para ela, mesmo passando de uma postura jovem eminentemente romântica de crítica como continuidade da vida de uma obra para a ideia de crítica como mortificação, como destruição de sua forma empírica (no contexto da obra sobre o drama barroco), de uma concepção “idealista” e metafísica para uma concepção “mais madura”, materialista e histórica, Benjamin sustenta um conceito de

verdade histórica que não é nem relativista e nem naturalizante e que pode ser apresentado pelo crítico no presente. Ou seja, tanto na visão da crítica como continuidade do vivo (visão romântica) quanto na visão da crítica como mortificação, como “salvamento” das ruínas da obra (visão materialista), permanece o predomínio de uma espécie de “imortalidade escondida” na obra que deve ser sempre e novamente apresentada pelo crítico.

Nos primeiros parágrafos de *As afinidades eletivas de Goethe* Benjamin trata da *sobrevivência* desse teor de verdade e da relação deste com o teor material (*Sachgehalt*) na compreensão da *imortalidade* (*Unsterblichkeit*) de uma obra de arte pela atividade de crítica. Nas palavras de Benjamin (2009, p.13):

E inesperadamente surge-lhe [ao crítico] daí um inestimável critério de seu julgamento: só agora ele pode formular a pergunta crítica fundamental, ou seja, se a aparência [*Schein*] do teor de verdade se deve ao teor factual [material] ou se a vida do teor factual se deve ao teor de verdade. Pois na mesma medida em que se dissociam na obra, eles tomam a decisão sobre a imortalidade da mesma. Nesse sentido, a história das obras aumenta sua crítica e, em consequência, a distância histórica aumenta o seu poder.

De modo a facilitar nossa leitura e apropriação em relação ao propósito de apresentar uma ideia de vida em Benjamin. Podemos nesse ponto assumir resumidamente que a obra é uma *forma* (viva) de expressar a vida, tal qual a definição de tarefa poética, a obra é uma forma de se expressar aquilo que é possível em relação à vida, no entanto, em grande parte a vida permanece “sem expressão”. Por sua vez, a tarefa da crítica é a de identificar o “teor de verdade” que *sobreviveu* (e que pode continuar vivendo) das formas que ao longo da história tentaram expressar a vida e garantir, desse modo, a *imortalidade* da obra. Assim, a crítica transforma-se ela mesma em uma nova forma, também viva, de tentar apresentar a vida. Benjamin expressa essas noções através da célebre passagem que traz a relação do comentador com o crítico na metáfora do químico e do alquimista diante da chama:

Se, por força de um símile, quiser-se contemplar a obra em expansão como uma fogueira em chamas vívidas, pode-se dizer então que o comentador se encontra diante dela como o químico, e o crítico semelhantemente ao alquimista. Onde para aquele apenas madeira e cinzas restam como objetos de sua análise, para este tão somente a própria chama preserva um enigma: o enigma daquilo que está vivo [*des Lebendigen*]. Assim, o crítico levanta indagações quanto à verdade cuja chama viva continua a arder sobre as pesadas achas do que foi e sobre a leve cinza do

vivenciado [*des Erlebten*] (BENJAMIN, 2009, p.14-15).

O enigma do significado da vida que é continuamente buscado pelo crítico representa o limite entre a expressão formal e o “sem expressão” (*das Ausdruckslose*) da vida, sua incomensurabilidade ou mesmo sua irredutibilidade. O enigma continua “a arder” como “chama viva” sobre “as cinzas” do que já passou, do que já foi *vivenciado* e legado historicamente como forma. Essas formas atraem o crítico que busca nesse o teor de verdade da obra que ele tenta decifrar e proclamar. Mas a obra continua crescendo, em expansão, *continua vivendo* através de novas formas, igualmente vivas (como a chama), que são acolhidas pela história. Destaca Gagnebin (2014, p.83) que a metáfora final do fogo e da chama expressa que “o domínio da vida consiste mais na exuberância do “vivido” (*des Erlebten*), mas reúne, inseparavelmente, destruição e (re)construção, a presença da morte e o enigma do vivo”.

As obras tentam expressar a vida através de suas *formas de vivificação* artística e estas, por sua vez, abrem-se a destruição-criação da crítica e da tradução gerando novas formas igualmente vivas que garantem a continuidade da vida dessas obras para a história. No entanto, estas formas esbarram no “enigma da vida” e não conseguem expressar *imediatamente* a totalidade, e mesmo a complexidade caótica, da vida. Benjamin enfatiza que as formas da arte (e mesmo da crítica e da tradução) como num encantamento e, apenas por um instante, “convertem o caos em mundo”. Segundo ele:

nenhuma obra de arte [...] pode aparentar estar viva sem tornar-se *mera aparência* e deixar de ser obra de arte. A vida que se agita nela deve *aparecer* paralisada e como que aprisionada por um instante num encantamento. O elemento nela existente é *mera beleza*, mera harmonia que inunda o caos – e, na verdade, apenas o caos, não o mundo –, mas que, ao inundá-lo, só aparenta dar-lhe vida. O que põe termo a essa aparência, o que prescreve o movimento e obsta a harmonia é o *sem-expressão* (BENJAMIN, 2009, p.91-92, grifos nossos).

A vida apenas “aparece” na obra de arte enquanto seu significado permanece oculto, enigmático e mesmo misterioso. A vida é “mera aparência paralisada”¹⁰⁴ na forma “vivificada” da obra de arte, ou, conforme apontamos

¹⁰⁴ Como na seção anterior, nessa passagem destaca-se a oposição que Benjamin realiza entre a “bela aparência” e o “sublime” e entre a expressão e o “sem-expressão”. A temática foi exaustivamente explorada por diversos pesquisadores e torna-se central na proposta estética benjaminiana (Cf. PERRET, 1992; MURICY, 2009; GATTI, 2009).

anteriormente, a obra é tão somente *idêntica* à própria vida e continua a viver além da vida do ato criativo de seu autor. Para Benjamin o crítico e o tradutor buscam uma espécie de “verdade em repouso” em meio ao “devir da verdade” relacionada ao teor material de uma obra. Buscam, por consequência, um teor de verdade que “sobreviva” e possa ser legado para além da “configuração” apresentada originalmente pelo autor. É exatamente isso que Benjamin procura realizar em sua particular tarefa de crítica da obra *As afinidades eletivas* (1804) de Goethe.

Em seu ensaio sobre a obra de maturidade de Goethe, Benjamin buscou se concentrar na compreensão das “formas de vida” burguesas dos séculos XVIII e XIX expressas como personagens no romance. Nessa busca, constatou como teor de verdade “os poderes míticos” que afloram do solo de limitação e de pobreza de experiências do contexto de racionalização da vida imposto pela perspectiva do iluminismo. Em “As afinidades eletivas de Goethe”, Benjamin sustenta que os personagens são racionalmente livres, esclarecidos e autônomos para decidir, mas, no entanto, permanecem presos às “forças míticas” da natureza. Constatação que Benjamin realiza através da observação da oposição presente na obra entre a noção de eleição/afinidade (*Wahl*) e a noção de escolha/decisão (*Entscheidung*). A noção de eleição/afinidade está relacionada à ideia de “impulsos demoníacos” naturais que afloram de forma imperativa na vida nos indivíduos e, por sua vez, a noção de escolha/decisão está pautada na capacidade de deliberação consciente e responsável. Nesse sentido, a crítica de Benjamin situa-se em torno da constatação, como “teor de verdade” sobrevivente, do embotamento da vida humana histórica e “livre” como vida natural, enquanto forma mítica e determinada da vida, e, por sua vez, a reclusão do significado da vida no território da *mera vida* (*das blosse Leben*)¹⁰⁵.

Em “A tarefa do tradutor” (1921), ensaio produzido como apresentação para a tradução de poemas de Baudelaire realizada por Benjamin, a questão da continuidade da vida torna-se essencial para a compreensão das muitas relações entre a vida, a natureza (e o mito) e a história. O ensaio demonstra também, de modo amadurecido, a defesa de uma concepção de vida inexoravelmente atrelada à história. Para Benjamin (2011, p.102) a tradução, assim como a criação artística

¹⁰⁵ Constatação central para nossas discussões sobre a ideia de vida e que será melhor discutida no capítulo seguinte de nosso trabalho.

e a crítica, é também ela mesma uma forma autônoma de expressão ou comunicação de conteúdos da vida. Benjamin (Idem, p.104) defende a tese de que “a tradução possui uma *conexão de vida* (*zusammenhang des Lebens*) com o original”. A tradução, ou para ser mais preciso a “traduzibilidade”, do conteúdo de vida presente no original garante a “pervivência” histórica desse para além da mera vida natural. Destaca Samuel Weber (2008, p.90) que a “traduzibilidade” não é simplesmente uma propriedade da obra original, mas sim uma *potencialidade* que pode ser realizada ou alcançada, e que, portanto, tem menos a ver com a duração da vida de uma obra do que com o que efetivamente se compreende por “pós-vida” ou “sobrevivência”. Nesse contexto, Benjamin anuncia uma abertura paradigmática importante para a filosofia contemporânea: decreta o significado da tarefa filosófica como uma tarefa de tradução histórica da vida e de suas potencialidades.

Pois é a partir da história (e não da natureza [...]) que pode ser determinado o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa: compreender toda a vida natural a partir da vida mais abrangente que é a história (BENJAMIN, 2011, p.105).

Mas o que representa “compreender toda a vida natural” a partir de “uma vida mais abrangente” da história?

Benjamin parece apontar para uma distinção fundamental entre a vida propriamente dita dos seres vivos, a vida dos viventes ou a mera vida (natural) do homem, e as manifestações da vida (*Äußerungen des Lebens*), a vida expressa em *formas* que podem *permanecer* vivas ao longo da história. Para ele “as manifestações da vida estão intimamente ligadas ao ser vivo” (Idem), no entanto, mesmo procedendo deste, essas manifestações nada significam *imediatamente* para a vida. As manifestações da vida, como a crítica ou a tradução, não derivam diretamente da vida, mas sim de uma “sobrevida” desta. Comportam-se como uma “vida após a vida” (Cf. Weidner) e garantem a continuidade geral de toda a vida para além da mera vida natural, garantem a “pervivência” da vida. Benjamin (Idem) ressalta ainda que essa ideia de vida e de sua “pervivência” devem ser entendidas em sentido inteiramente objetivo e não como metáfora. Para ele (Idem), mesmo em épocas passadas onde o pensamento era mais acanhado e primitivo já se suspeitava que não devesse atribuir vida apenas a seres e corpos

unicamente orgânicos¹⁰⁶. Ressalva que as tentativas contemporâneas como a de Gustav Fechner, de estender a concepção de vida ao campo do psíquico (a alma) ou de pensadores que enaltecem a vida a partir do critério das sensações falham ao não considerar a história como parte indistinta de suas caracterizações. Benjamin escreve que:

é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto à sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida (BENJAMIN, 2011, p.105).

Se posicionando, em certa medida, contrário à avaliação de Nietzsche sobre o papel de hostilidade da história em relação à vida e assumindo elementos de teses românticas, Benjamin modifica os argumentos empregados nos trabalhos realizados no período de movimento estudantil e passa a sustentar a ideia de que as atividades humanas, como a arte e a história, superam e mesmo englobam a natureza. Em uma nota de tradução a primeira versão brasileira (1962) de *A tarefa do tradutor* o pesquisador Fernando Camacho destaca a influência das ideias românticas de Johann Gottfried von Herder (1744-1803) na concepção de uma “vida mais abrangente da história” em Benjamin. Segundo Camacho (2008, p.47)¹⁰⁷, a obra *Idéias sobre uma filosofia da história da humanidade* (1784/91) de Herder ofereceu a Benjamin uma compreensão da história onde a vida humana é concebida como num processo de melhoramento em direção a um ideal elevado de vida em comparação a vida de outros seres¹⁰⁸. A comprovação dessa controversa influência pode ser pressentida na seguinte reflexão de Benjamin (Idem, p.105): “E não será a ‘pervivência’ das obras [humanas]

¹⁰⁶ Há um curioso relato de Scholem (2008, p.41) sobre a frequente utilização por Benjamin, entre os anos de 1916 e 1920, dos argumentos do etnólogo Konrad Theodor Preuss (1869-1938) sobre as relações entre o mito e a religião nas eras pré-animistas de civilizações primitivas. Segundo Alcocer (2006), após realizar pesquisas entre povos indígenas das Américas, Preuss passou a criticar as teses sobre a vida atreladas ao animismo e à dualidade metafísica (separação do corpo e da alma) e a sustentar a noção de uma “totalidade viva” que envolve a materialidade e o pensamento. Os estudos de Preuss sobre o pensamento mítico serviram igualmente para a elaboração da “filosofia das formas simbólicas” de Ernst Cassirer (1874-1945) que, por sua vez, também teve suas obras lidas por Benjamin.

¹⁰⁷ Na coletânea *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*, organizada por Lucia Castello Branco em 2008.

¹⁰⁸ Benjamin, como em muitas outras circunstâncias, não adere incondicionalmente à proposta teleológica romântica e iluminista de Herder: ele assimila seu modo de avaliar a história, mas o subverte empregando seus recursos argumentativos de modo bastante peculiar (o que fica comprovado em sua crítica à ideologia do progresso nos seus trabalhos posteriores).

incomparavelmente mais fácil de reconhecer do que a das criaturas?” A continuidade da vida humana através de suas obras na história apresenta-se como fácil de reconhecer e torna-se mais elevada, ou mesmo superior, pois não se esgota na condição orgânica e natural de mera vida de criatura. As obras humanas “pervivem” nas manifestações vivas como a tradução (e a crítica) configuradas como na maioria das vezes como glória ou fama e garantem o desdobramento da vida do original.

Enquanto desdobramento de uma peculiar vida elevada [*hohen Leben*] esse desdobramento é determinado por uma finalidade peculiar e elevada. Vida e finalidade: seu nexos, aparentemente mais tangível, mas que praticamente se subtrai ao conhecimento, é descoberto apenas onde aquele fim, para o qual convergem todas as finalidades da vida, deixa de ser, por sua vez, buscado na esfera própria dessa vida, para ser procurado numa esfera mais elevada (BENJAMIN, 2011, p.105-106).

Kátia Muricy (2009, p.117) destaca que existe nesta compreensão da vida, ou da sobrevida como desdobramento de uma vida elevada, uma particular (e mesmo excêntrica) teleologia: “o desenvolvimento de todas as manifestações da vida e de suas finalidades particulares busca um único e elevado fim – a expressão da essência da vida, ou seja, a apresentação (*Darstellung*) de seu significado”. Na tarefa de tradução, enfatiza Benjamin (2011, p.106), o fim visado é o de apresentar esse significado, essa essência, que corresponde a mais “íntima relação entre as línguas”. No entanto, destaca o pensador, que esse é “um modo muito peculiar de apresentação”, pois a tradução não é capaz de revelar a integralidade dessa relação linguística restando apenas expressá-la “em germe ou intensivamente”. Expressar em germe ou intensivamente corresponde a utilizar a linguagem para apresentar por *intermédio* de aproximações, antecipações e alusões aquilo que se pode dizer sobre a vida em geral ou a vida de uma obra em particular. Assim, decreta Benjamin, o âmbito de uma vida mais abrangente da história (e de seu significado) é o âmbito da “vida na linguagem”.

No decorrer dos argumentos presentes em “A tarefa do tradutor”, a ideia de vida parece se situar na interpenetração das teorias benjaminianas sobre a história, sobre a linguagem e, principalmente, sobre o conhecimento. Suas concepções acerca da história e da linguagem, na definição dos meandros da relação entre original e tradução, o levam à construção de uma peculiar crítica epistemológica

que sustenta “não ser possível haver objetividade (nem mesmo a pretensão a ela) no processo do conhecimento” (BENJAMIN, 2011, p.107). Para Benjamin, pelo menos nesse momento, o conhecimento acerca da vida resta sempre no campo de uma objetividade *inexpressável*. As manifestações da vida, tais quais as traduções, tão somente *aparentam-se* ou *identificam-se* com a própria vida, jamais conseguem dar conta da complexidade caótica do vivo. Essas manifestações, por sua vez, são formas assumidas pela linguagem, é “a vida na linguagem” que “pervive”, isto é, que ganham uma vida própria que “amadurece” historicamente para além das circunstâncias do surgimento do original e daquilo que pode ser considerado objetivo e real. Essas formas se comportam como a “vida após a vida”. Sobre isso, escreve Benjamin (Idem):

Pois na sua “pervivência” [a das traduções e mesmo a das críticas] (que não mereceria tal nome, se não fosse transformação e renovação de tudo aquilo que vive), o original se modifica. Existe uma maturação póstuma mesmo das palavras que já se fixaram [...]

Benjamin fala sobre o “modo provisório de lidar com a estranheza das línguas”. Para ele, permanece vedada aos homens a possibilidade de tratar de forma imediata, instantânea e definitiva a relação entre o original e a tradução. Em nosso parecer, isso sustenta também a noção de impossibilidade epistemológica de tratarmos diretamente a vida em sua objetividade. Como os homens estão “mergulhados” na história e na linguagem toda forma que tenta expressar a vida esbarra na estranheza das constantes modificações de sentido. Anota Benjamin (Idem, p.108) que “aquilo que antes era novo, mais tarde poderá soar gasto; o que antes era de uso corrente pode vir a soar arcaico”. A busca pelo essencial, pelo significado da vida, diante de todas as transformações históricas, sem considerar a “vida mais íntima da linguagem” seria, segundo Benjamin, confundir a causa com a essência. Contrariando um dos princípios consagrados do conhecimento racional, a tarefa de compreensão do significado da vida visa a essência ou o teor de verdade que possa ser apresentado e não o resultado das relações tradicionais de causalidade como nos casos em que se tenda “reduzir” a vida ao orgânico e natural.

Em alguns fragmentos de esboços realizados por Benjamin na mesma época do trabalho sobre a tarefa do tradutor encontramos observações que podem por

mais luz no entendimento das relações entre a vida orgânica e natural e uma “vida mais abrangente da história”, uma “vida na linguagem” ou mesmo uma “vida mais elevada”. No fragmento de número 46 intitulado “Problema da percepção” (1921), Benjamin realiza a distinção entre “corpo material” (*Körper*) e “corpo vivo” (*Leib*). Para o autor o corpo vivo é uma forma mais abrangente da vida, inserida na história e na “mais alta camada da linguagem” do “mundo da percepção” (BENJAMIN, 2012d)¹⁰⁹, por sua vez, o corpo material é apenas a parte natural da “corporeidade viva” e é responsável pela “parte física” ou sensorial da percepção. Benjamin, no entanto, ressalta que o corpo material não é capaz de “distinguir com precisão a aparência do ser”. Não é capaz de abarcar “com as próprias mãos” a totalidade das mudanças históricas, a parte mais nobre do “corpo vivo”. A plenitude do significado do “corpo vivo” (ou da vida), nesse sentido, é inacessível às disposições presentes no corpo material. Nos “instantes da pura percepção” o “corpo vivo” pode transformar os indivíduos, mas esse momento histórico e de linguagem é o nosso “martírio sublime” da vida: a vida busca algo mais que a natureza material e orgânica, mas é confrontada a todo instante com as limitações desta.

Para Benjamin (Idem) a “história da percepção é a história do mito”, pois as limitações naturais da percepção “determinam o modo como se confrontam corpo vivo e natureza”. No fragmento de número 49 intitulado “Morte” (1920), o corpo vivo parece se relacionar agora com a noção de “acabamento” do indivíduo através da dispersão do “corpo material” em uma vida histórica imortal:

O indivíduo morre, ou seja, ocorre uma dispersão; o indivíduo é uma unidade indivisível, porém inacabada; a morte é, no campo da individualidade, apenas um movimento (movimento ondulatório). A vida histórica parece sempre em algum lugar; mas é imortal no todo. O conjunto aparente não depende do indivíduo coeso. Com efeito, esta é a intenção verdadeira da reencarnação (BENJAMIN, 2012d).

Conforme indicamos anteriormente, é recorrente nos escritos de Benjamin a referência à religião, paralela à história como oposição à esfera do mito e da natureza. Nos fragmentos mencionados encontramos o equivalente entre uma vida

¹⁰⁹ As citações provêm da tradução realizada por André Schouten de parte dos fragmentos que constam no volume VI dos escritos reunidos de Benjamin (*Gesammelte Schriften*) e disponibilizados no site “Canteiro de obras: arquivos de antropologia” como resultado de uma pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo (2012). Disponível em: <http://arquivoswbdeantropologia.net.br>.

histórica e a ideia religiosa da reencarnação (em oposição ao destino mítico de dissolução do indivíduo através da morte do corpo material “natural”). A morte de um corpo material (um vivente humano ou o original de uma obra de arte) é apenas “um movimento” do seu corpo vivo que ocorre na linguagem e na história. Um evento histórico de “superação dialética” da pessoa humana natural em pessoa divina religiosa (Cf. Fragmento 44).

No que diz respeito à tradução, a vida do original se “corporifica” novamente “reencarnando” em outras formas e ganhando uma continuidade viva na história. A tradução comporta-se assim como um verdadeiro “corpo vivo” que se mantém “após a vida” do original e cujos aspectos podem ser identificados na condição de uma *forma* estabelecida na “vida mais íntima da linguagem”. Para Benjamin (2011, p. 109) a tradução possui uma afinidade linguística (viva) com o original que se localiza na afinidade mesma de todas as línguas como “pura língua”. A “pura língua”, tal qual o significado da vida, situa-se apenas como aquilo que é visado (*das Gemeinte*) ou intencionado em todas as línguas, mas que, no entanto, restará sempre como elemento oculto da palavra. Conforme Benjamin, nisso consiste a “lei fundamental da filosofia da linguagem”: a busca pela harmonia de todos os modos de visar (*die Art des Meinens*) das diferentes línguas para que dessa harmonia possa emergir o visado como, a “pura língua”, como “fim messiânico da história da palavra” (Idem). A tradução é assim um infinito reviver da palavra, a própria “pervivência” da obra, na procura pelo reencontro com os elementos ocultos da “pura língua” dispersos no interior das diversas línguas.

Assim como na religião (no sentido derivativo da noção de “religar”) a tradução busca a “Revelação” como uma espécie de “religamento” com uma linguagem “divina” de natureza mais elevada que “envolve a matéria e o espírito”. Patrícia Lavelle (2008, p.36) nos lembra que a noção de religião presente em Benjamin tem sua influência no pensamento romântico de Friedrich Schlegel, e contrapõe-se a noção de crítica como separação, e mesmo destruição, e aproxima-se, mesmo que de modo imperfeito, do sentido literal e etimológico do termo que refere-se ao reunir, ao agrupar e ao religar. Logo, a tradução como uma espécie de “tarefa religiosa” poderá consistir também como “o religamento da bela aparência e da busca da essência, a reunião da matéria poética com a forma filosófica do pensamento, na verdade será a ligação intrínseca entre a expressão linguística e a

reflexão” (LAVELLE, 2008, p.36-37). Ou ainda, conforme aponta Pedro Duarte de Andrade (2009, p.256), seguindo a tradição do romantismo a tradução é uma espécie de “romantizar” que consiste em uma “versabilidade infinita” onde tudo pode ser traduzido, mas essa tradução nunca é totalmente fiel ao seu original. Lembra-nos o pesquisador que essa condição é ressaltada por Benjamin na lembrança do equívoco que muitos tradutores cometem ao querer visar as qualidades de uma obra original a um determinado público.

No entanto, como na relação da doutrina (*Lehre*) com o ensino da tradição no âmbito da religião, a traduzibilidade das expressões de vida de um original para uma tradução nunca ocorrerá de modo *imediato* e definitivo, restando continuamente provisória, transitória e sempre *mediada* por recursos plenos de fragmentos e de cesuras. Samuel Weidner (2012, p.10-11) menciona a imagem das ondas do mar e da praia utilizada por Benjamin para explicar essa relação. O ensino da tradição se comporta como um oceano cheio de ondas: assim como os homens, cada onda deve dedicar-se ao movimento contínuo do mar para que ele cresça até suas cristas e quebre do melhor modo na praia. As condições para a continuidade da vida, da transmissão da tradição como “vida após a vida”, ou vida após a morte do original (a quebra da onda na praia) lembram a da doutrina que sempre restará intraduzível no seu todo e que retorna continuamente como teor de verdade que faz a obra “perviver” (BENJAMIN, 2011, p. 111).

Ao final do trabalho sobre a tarefa do tradutor, Benjamin questiona as teorias que se situam na defesa da fidelidade ou da liberdade nas atividades de tradução e enaltece a relação da tradução com a vida. Resta na tradução, assim como na vida, um elemento não-comunicável. Ou para sermos mais precisos, tal qual a vida que sempre precisará da mediação de novas formas para o desafio de tentar compreender o seu significado, a tradução como forma viva nunca conseguirá comunicar imediatamente a totalidade da circunstância vital na qual o original foi realizado. Logo, a vida, como a verdade de uma pura língua visada pela tradução, somente poderá ser simbolizada.

Resta em todas as línguas e em suas composições, afora o elemento comunicável, um elemento não-comunicável, um elemento que – dependendo do contexto em que se encontra – é simbolizante ou simbolizado. Simbolizante apenas nas composições finitas das línguas; simbolizado, porém, no próprio devir das línguas. E o que busca apresentar-se, e mesmo, constituir-se no devir das línguas é aquele núcleo da pura língua. Se esse núcleo, mesmo oculto ou fragmentário, todavia está

presente na vida como o próprio simbolizado, nas composições ele reside somente no simbolizante (BENJAMIN, 2011, p.116).

Retomando a tese final do escrito “Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana” Benjamin sustentará que o significado da vida (de uma obra original em específico e, supomos, da vida humana em geral) está na linguagem como algo que é tão somente simbolizado no devir das línguas. O verdadeiro teor sobre a vida resta como “elemento não-comunicável”, como um “sagrado” que extrapola os signos linguísticos e suas funções simbolizantes. Para Benjamin, a tarefa do tradutor é justamente compreender essa limitação e essa dificuldade diante da tradução de uma grande obra. Schneider (2008, p.297) lembra que esta dificuldade é expressa por Benjamin “como que uma tangente tocando um círculo apenas em determinado ponto, e que a lei da sua continuidade ao infinito é ditada pelo contato”. A tradução toca sutilmente e fugidamente o significado do original num ponto infinitamente pequeno e segue fielmente num percurso livre e próprio o “fluxo da língua”. A morte definitiva de uma obra original, e de qualquer forma de vida humana, consistiria em se desprender desse ponto de contato e, conseqüentemente, pelo contrário, a compreensão do teor de verdade da vida consistiria em tentar ir além ao ponto de contato e abarcar o círculo como um todo. Nesse sentido, sustenta Benjamin (2011, p.119) é que o “sentido cessou de constituir o divisor de águas entre o fluxo da língua e o fluxo da Revelação”.

O significado da vida, tal qual um livro sagrado, um verdadeiro “livro da vida”, enquanto língua e Revelação não se unificarem, permanecerá intraduzível. No entanto, as diferentes formas vivas criadas na linguagem continuam *simbolizando* essa *possibilidade* de união e garantem desse modo a “permanência da vida” como um todo. Ao final de seu escrito sobre a tarefa do tradutor, em uma passagem consagrada, Benjamin (Idem) vaticina: “todos os grandes escritos contêm, em certa medida [...], a sua tradução virtual entre as linhas”. Frase que podemos adotar em nosso propósito com o seguinte significado: todas as formas de vida humanas criadas na linguagem possuem, em certa medida, o significado da vida *em geral* que tão somente pode ser *apresentado* simbolicamente e garantir a continuidade histórica da vida diante da fatalidade e limitação da vida natural.

Uma melhor compreensão sobre as relações, as respectivas aproximações e distanciamentos, entre essas esferas histórica e natural da vida, suas formas e seus

desdobramentos no campo da política e do poder serão o objeto do capítulo seguinte desse trabalho.

4. Vida e política

“Se estas pessoas morrerem como morrem todos os homens e se o seu castigo não for outro que o de todos os homens, é sinal de que Deus não me enviou; porém, se Deus fizer algo diferente, de sorte que se abra a terra e os trague com tudo quanto lhes pertence, de modo que eles desçam vivos ao Xeol, então ficai sabendo que estes indivíduos ultrajaram a Deus”.

Números, 16, 29-30.

O presente capítulo tem como objetivo identificar as relações entre uma ideia de vida presente no empreendimento filosófico benjaminiano do início da década de 1920 com a perspectiva do filósofo de uma reestruturação da compreensão da política na idade contemporânea. Mais precisamente, o presente capítulo se propõe a remontar alguns traços e desdobramentos do projeto de Benjamin de escrever um livro sobre a relação entre vida e política.

Em 1920, Benjamin começou a colocar no papel suas ideias sobre o tema da política e esperava publicar brevemente uma obra sobre o tema. Segundo correspondências e rascunhos da época¹¹⁰ a obra deveria possuir três partes: a primeira intitulada “O verdadeiro homem político”, que se colocaria como tese principal do livro e trataria das relações mais imediatas entre a política e a vida; a segunda parte intitulada “A verdadeira política” abordaria a questão da violência e da noção histórica de uma “teleologia sem fim” e serviria como uma espécie de antítese em relação à primeira parte; e, por fim, a terceira parte, que não recebeu um título, deveria compreender a crítica da política contemporânea através da crítica filosófica do romance utópico *Lesabéndio* (1913) de Paul Scheerbart (1863-1915) seguido de uma recensão da obra *O espírito da utopia* (1918) de Ernst Bloch (1885-1977).

Tendo em vista a estrutura pensada por Benjamin para esse projeto sobre as relações entre vida e política, em um primeiro momento abordaremos nesse

¹¹⁰ Cartas à G. Scholem de 1º e 29 de dezembro de 1920 (*Correspondance* 1910-1928), os fragmentos 72 e 73 sobre história e política, que datam do mesmo período, e o texto que ficou conhecido como “Fragmento teológico-político” também de 1920.

capítulo as qualidades desse “verdadeiro homem político” através do exame das relações entre o corpo vivo humano e seus desdobramentos na compreensão antropológica do problema psicofísico da vida humana. Num segundo momento abordaremos a compreensão da vida, enquanto mera vida, no contexto da “verdadeira política”, apresentada por Benjamin em sua crítica da violência e do poder (*Gewalt*). E, finalmente, na última seção desse capítulo tentaremos apontar e discutir alguns traços da discussão sobre a relação entre a vida e a política nas temáticas que começam a se tonar “mais maduras” nos trabalhos de Benjamin e que versam sobre as ligações entre vida, história e felicidade.

Tomaremos como foco principal de nossas análises os escritos produzidos entre os anos de 1918 e 1925 no contexto de tentativa de escrita de sua obra sobre política. Terá papel destacado nessa fase de nossa pesquisa a leitura atenta do conteúdo presente nas entrelinhas do ensaio “Para uma crítica da violência” de 1922, bem como, em seus escritos de suporte a este trabalho como os poucos fragmentos existentes do escrito sobre política, alguns de seus fragmentos sobre antropologia, o ensaio “Destino e caráter” (1919), o “Fragmento teológico-político” (1920) e o pequeno ensaio sobre “O capitalismo como religião” (1921). Por outro lado, terão similar relevância algumas passagens de escritos diversos que parecem apresentar, ora o gérmen de suas especulações ou ora o desdobramento amadurecido da discussão sobre vida e política pretendida como livro em 1920.

4.1

O corpo vivo e o verdadeiro político

Entre os anos de 1916 e 1922, paralelamente aos trabalhos sobre linguagem, crítica e tradução, Benjamin se dedicou ao estudo do problema antropológico da condição psicofísica da vida humana em projetos que nunca vieram a se materializar por completo. Muitos de seus trabalhos posteriores sobre a história, o mito, a religião e, especialmente sobre a política, e ainda aqueles trabalhos que ficariam consagrados por tratar de modo original a crítica e a tradução, trazem formulações que tiveram origem em seus estudos sobre a condição

psicofisiológica da “natureza humana”. Dezenas de cartas e fragmentos que restaram desse período atestam uma preocupação crescente com questões que seriam próprias da antropologia, da medicina e da psicologia tais como a relação corpo-alma, a percepção, a morte, o prazer e a dor, a sexualidade, entre outros. Essas mesmas fontes também indicam um universo múltiplo e complexo de referências que vão de Nietzsche e Freud até estudos diversos de grafologia, etnologia e fisiologia como os elaborados por Ludwig Klages, Gustav Fechner, Konrad Theodor Preuss e Johan Jakob Bachofen. Um universo de autores, de referências e de inspirações tão diverso e complexo que, ao modo de Benjamin realizar uma pesquisa, assumindo e “subvertendo” conceitos de uma maneira tal que o mapeamento ou a genealogia de alguma de suas elaborações de pensamento acabam se tornando uma tarefa quase infinita, senão impossível de ser realizada em sua completude.

Para se ter uma ideia da densidade do campo de estudos no qual Benjamin tentava se aventurar na época, temos como elucidativa a declaração contida em uma carta de março de 1916 endereçada ao seu amigo H. Belmore. Nela, Benjamin denuncia o clima e as questões que passariam a imperar em suas pesquisas:

Desde o trabalho sobre Hölderlin e o “Arco-íris”¹¹¹, eu tenho começado vários trabalhos, mas não tenho concluído nenhum, nem mesmo a metade. Isto se deve ao tamanho dos temas que me ocupam: *a natureza orgânica, a medicina e a moral* (BENJAMIN, 1979, p. 115, grifos nossos).

O aprofundamento na busca pelo entendimento da natureza da linguagem e da relação destas com as diferentes expressões artísticas entre os anos de 1915 e 1922 parece ter produzido em Benjamin necessidade igual de se compreender a natureza antropológica do fenômeno humano. Antes ainda, o aprofundamento acerca da compreensão das relações sociais de moralidade e de religiosidade, relações estas ligadas à história e ao “espírito” da cultura (cujos temas dominaram seus primeiros trabalhos ligados à questão da juventude), também demandaram a pergunta kantiana sobre o que estaria na base da definição da natureza humana (a

¹¹¹ Um pequeno trabalho em formato de diálogo que somente foi encontrado no final da década de 1970 e que, como muitos da época, tratam da temática antropológica da fantasia e da percepção. Uma boa pesquisa relacionada a este trabalho pode ser encontrada na obra de Peter Fenves intitulada *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time* (2011).

pergunta sobre o que é o homem ou o que é a vida humana). Esses estudos levaram o jovem e, então, metafísico Benjamin a se deparar com a busca por um melhor entendimento acerca da natureza orgânica e fisiológica da vida. Muitos fragmentos da época, reunidos apropriadamente sob o título de “Sobre antropologia”¹¹², trazem esboços de construções originais sobre a relação da vida natural com a vida histórica e sobre a relação do corpo orgânico-material (*Körper*) com a noção de uma totalidade viva compreendida pela noção de corpo vivo (*Leib*).

Num dos fragmentos de seus estudos sobre antropologia, intitulado como “Psicologia” (fragmento 45), Benjamin trata do “dogma fundamental” das “ciências especializadas” ao tentar estabelecer a verdade sobre o homem. Um dogma que se situa na hipótese de reconhecer o ser humano pela abstração de toda sua determinação moral. Abstração que seria concretizada tomando como referências “imparciais” para esta tarefa a suposta atitude objetiva do cientista que a pretende realizar. Para Benjamin, na psicologia um dos principais exemplos desse dogma se situa na tentativa de separação entre atitudes corporais e atitudes da alma.

[...] ela [a psicologia] enfatiza a seguinte questão: como surgem nos seres humanos as atitudes anímicas? Esta questão é duplamente falsa. Em primeiro lugar não há atitude anímica que signifique algo essencial diferente do fundamento corporal ou essencialmente diferente apenas em sua aparência. A alegada diferença de que a vida anímica alheia, em contraste com a nossa própria, nos é dada apenas indiretamente, através da interpretação da corporalidade (*Leiblichkeit*) alheia, não se sustenta. [...] A vida anímica alheia, a princípio, não é percebida diferentemente da vida anímica própria, ela não é deduzida, mas vista no corporal (BENJAMIN, 2012d, n.p.).

Benjamin não desenvolve adequadamente os argumentos para sustentar essa sua avaliação, mas este pequeno fragmento, produzido aproximadamente entre 1917 e 1918, traz em germen a discussão de cunho epistêmico-moral acerca da condição da vida humana enquanto um corpo vivo (*Leib*). Uma corporalidade viva que congrega a unidade, ou mesmo a indissociabilidade, entre a esfera anímica da vida e a esfera física e corporal da vida. No fragmento seguinte (de número 46) denominado “Problema de percepção”, conforme indicamos no capítulo anterior,

¹¹² Trata-se de fragmentos que constam no volume VI dos escritos reunidos de Benjamin (*Gesammelte Schriften*) e disponibilizados em sua versão para o português no site “Canteiro de obras: arquivos de antropologia” (BENJAMIN, 2012d).

Benjamin trata do confronto que esse corpo vivo realiza com sua natureza física (com o nosso corpo material) que fica evidente na condição da percepção que possuímos em relação a nós mesmos e em relação à vida em geral. A percepção física ou sensorial, segundo Benjamin, nos insere no mais alto grau da linguagem, no entanto permanecemos, contudo “cegos, geralmente incapazes, aqui como corpo vivo natural, de distinguir com precisão a aparência do ser da forma messiânica” (Idem). Logo, declara Benjamin, a história de toda a percepção humana não passa de uma história do mito. A condição do corpo material natural, e de sua derivada capacidade de percepção, é de dissolução e morte. Já o resultante do corpo vivo, como união entre aquilo que se experienciou sensorialmente com os elementos do mundo anímico e cultural, pode “permanecer vivo” tal qual uma “forma messiânica” do ser.

O dogma da psicologia (e igualmente da medicina, apontará Benjamin no esquema presente no fragmento 57) se situa no fato desta não se compreender apenas como *uma* relação limitada da forma humana com a linguagem. Como tal, a psicologia não consegue fugir ao caráter transitório e moral das formulações linguísticas humanas de uma dada experiência histórica. Essa constatação acerca das ciências, como no caso da psicologia, muito se assemelha a crítica que Benjamin desfere ao empreendimento kantiano em seu “Programa da filosofia futura” de 1918. Para Benjamin, Kant elaborou todo seu sistema sem se dar conta da concepção de mundo que partilhava e sem se dar conta do quadro de limitações de experiência imposta pelo contexto do Iluminismo. Caberia assim, como tarefa para uma filosofia do futuro ampliar esse campo de experiência estritamente matemático e físico-mecânico e incluir aspectos relacionados à linguagem, a história e a religião (BENJAMIN, 1970). No caso do sistema kantiano essa filosofia visa à superação/correção do conhecimento como mera relação entre um sujeito e um objeto (crítica que se estenderia à fenomenologia, defende Benjamin) e no caso das ciências, como a psicologia ou a medicina, consistiria na superação da compreensão da vida humana como fenômeno unicamente fisiológico ou psicológico restrito a um corpo vivo orgânico (*Körper*).

No fragmento de número 56, elaborado entre os anos de 1922 e 1923 e intitulado “Esquemas do problema psicofísico”, podemos encontrar as melhores formulações, ou para ser mais preciso os melhores esboços, sobre a superação da visão da vida como restrita ao campo material e orgânico. Esses esquemas trazem

uma estrutura de tópicos desenhada de modos didático e lógico e comuns em Benjamin nos momentos de preparo de algum ensaio ou livro. No entanto, não há registro da existência de nenhum escrito completo dedicado exclusivamente ao tema. Nesses esquemas Benjamin rascunha de modo mais detido as afinidades e as distinções entre as noções de espírito (*Geist*), de corpo vivo (*Leib*) e de corpo material (*Körper*).

O fragmento inicia-se com a distinção entre espírito e corpo vivo. Para Benjamin (2012d) corpo vivo e espírito identificam-se e a zona dessa identificação encontra-se precisamente na noção de forma (*Gestalt*). A identidade corpo vivo-espírito é uma forma histórica da vida. Um instante da existência como manifestação (e não como conteúdo) de um acontecimento no mundo. O corpo vivo não é *implicado pela* história, ele está *na* história. O corpo vivo é uma relação abstrata da vida com a história, ele é um fenômeno de exposição (*Darstellung*) da vida em um instante histórico. O corpo vivo distingue-se do corpo material (*Körper*) por se apresentar tão somente como forma e não como substrato ou substância viva. O corpo vivo é a “encarnação” do espírito na atribuição da vida humana como um engenho (*ingenium*)¹¹³. Escreve Benjamin que:

[...] todo real é forma contanto que ele seja considerado no modo de seu processo histórico, que é significativo para o todo tal como para seu “instante”, alojado no âmago de seu presente temporal. Toda forma desse tipo pode se manifestar em dois modos idênticos, que talvez estejam em uma relação polar: como engenho e como corpo vivo (BENJAMIN, 2012d, n.p.).

Por sua vez, como substância, o corpo material está fundado na vida e, juntamente com o espírito, pertence ao corpo vivo apenas como uma de suas particularidades. “O corpo material é uma entre as realidades que estão no próprio processo histórico” defende Benjamin (Idem). Assim, a realidade física (ou

¹¹³ É sutil, mas importante a situação de emprego desse termo no pensamento benjaminiano. Partindo das notas de tradução dos “Fragmentos sobre antropologia” de Benjamin e, tomando como auxílio as observações de G. Agamben (2007) no livro *Profanações*, podemos inferir que Benjamin utiliza o termo *Ingenium* em oposição ao termo *Genius*. O primeiro denota a relação dos indivíduos com suas habilidades e pré-disposições naturais (no caso, ligadas ao corpo material) e que podem tornar o homem livre para construir sua vida (como um engenheiro e seu engenho). O segundo termo, por sua vez, que remonta a mitologia romana do Gênio, liga-se ao domínio dos aspectos naturais que marcam a vida humana de modo a determiná-la como destino (como exemplo disso, a palavra *Geniushaftes* no sentido de “estar preso ao Gênio” é usada também com o significado de destino).

fisiológica) do corpo material é apenas um dos âmbitos da realidade da vida. Um âmbito (ou até mesmo um limite) da realidade que é dado pela percepção sensual/sensorial do corpo e orientado por uma “dupla polaridade peculiar” de prazer e de dor. A realidade do corpo material “vive” em função do corpo vivo, está preso a ele, mas nunca o revela por completo. Os dados sensíveis produzidos pela percepção não são suficientes para a compreensão da forma do corpo vivo. Nosso corpo vivo se estende sem limite formal determinado. A nossa percepção somente “capta”, por assim dizer, a forma “provisória” do corpo material em um dado instante. O que não é suficiente para ser entendido como “substrato último” ou “essência” de nosso ser. O corpo material indica enfaticamente a limitação e o pormenor dos seres viventes (*des lebenden Weses*) como natureza. Benjamin (idem) denuncia, no entanto, o caráter incomensurável da vida ao afirmar a dificuldade paradoxal de se compreender os indivíduos humanos (*person*), dentre os seres vivos, como os únicos em que ocorre a “fundação da natureza espiritual” ilimitada da vida em um corpo material que se apresenta como âmbito limitado da realidade.

Para Benjamin a noção de pessoa (*Mensch*), como instância de individualidade ou de personalidade (*person*), deve ser entendida como uma singularidade de conexões de pertencimento com o corpo material e com o corpo vivo e se faz imersa numa pluralidade de outras singularidades que constituem o que ele denomina de povo (*Volk*). No que as concernem, as conexões das pessoas, como singularidades individuais da vida humana, com a totalidade do corpo vivo histórico formam o que Benjamin chama de humanidade (*Menschheit*). E, conseqüentemente, a relação do corpo vivo com a humanidade determina o declínio e a limitação do corpo material e da vida como aspecto unicamente fisiológico e orgânico. Destaca Benjamin (2012d, n.p.) que:

O corpo vivo, a função do presente histórico nos seres humanos, cresce para o corpo vivo da humanidade. [...] A humanidade como individualidade é a conclusão e simultaneamente o declínio da vida corporal. Declínio: porque com ele se alcança aquela vida histórica, cuja formação do corpo vivo é o seu fim.

Logo em seguida, mas no mesmo fragmento, Benjamin dá indícios daquilo que viria a se consolidar na década seguinte como uma das peculiaridades de seu

pensamento: a ideia de uma “segunda natureza” técnica¹¹⁴ que acaba abrangendo a vida natural.

Nesta vida do corpo vivo da humanidade e, portanto, neste declínio e nesta realização, pode a humanidade, excetuada a totalidade dos vivos, ainda que parcialmente, abranger a natureza através da técnica: objetos inanimados, plantas e animais, na qual se forma a unidade de suas vidas (BENJAMIN, 2012d, n.p.).

A técnica seria então um elemento constituidor fundamental de uma vida histórica mais abrangente que a vida natural que, por seu turno, tem sempre no declínio dos corpos materiais o seu processo de morte ou dissolução. A técnica, por outro lado, será nesse contexto uma das responsáveis pela “ressureição” da vida como parte do corpo vivo da humanidade. Benjamin enfatiza que esse duplo processo de dissolução (*Auflösung*) e ressurreição (*Auferstehung*), são destacadas da dinâmica da “história natural” (*Naturgeschichte*) e relacionadas à capacidade técnica da humanidade servindo em última instância à condição de felicidade (*Glück*) dos indivíduos. Corroborando com esta observação, o pesquisador Márcio Sellgmann-Silva (2013, p.25)¹¹⁵ argumenta que “Benjamin nunca perde de vista a concepção grega [...] de *tékhné* [como técnica], ou seja, como vemos no mito prometeico, uma tentativa, sempre ambígua, de ‘restituir’ ao ser humano uma totalidade”. É a tentativa “técnica” de superação da condição transitória da natureza para a *restitutio in integrum* em uma “vida eterna”, a vida histórica do corpo vivo da humanidade¹¹⁶.

Em outra perspectiva, a técnica pode ser vista como um arranjo instrumental que permite aos indivíduos humanos escapar, mesmo que provisoriamente, à força do fluxo contínuo da natureza. A natureza que compõem todo mundo exterior ao humano, mas que também se apresenta através de “forças potenciais polares” como espírito e como sexualidade no interior de cada indivíduo. Destaca Eli Friedlander (2012, p.83) que, para Benjamin, “o espírito não se opõe à natureza, mas pertence a ela tanto quanto o seu oposto polar, a sexualidade”. Assim, como não deve haver uma divisão definitiva entre mente e

¹¹⁴ Tese presente, sobretudo, nas entrelinhas e notas das diferentes versões do mais que consagrado ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935-1939).

¹¹⁵ No prefácio, intitulado “A ‘segunda técnica’ em Walter Benjamin: o cinema e o novo mito da caverna”, para a mais recente versão em língua portuguesa do ensaio de *A obra de arte...* (2013b).

¹¹⁶ É o que nos informa Gerard Raulet (1997, p.192) na obra *Le caractère destructeur: esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*.

corpo, mas sim graus de “encarnação” do espírito, a sexualidade (relativa ao corpo) e a espiritualidade (relativa à mente) devem ser consideradas como duas polaridades opostas de uma mesma manifestação da natureza nos corpos materiais. Nas palavras de Benjamin:

Sexualidade e espírito são dois pólos vitais dessa vida natural [*natürlichen Lebens*] que flui para o corpo material [*Körper*] e nele se diferencia. Assim é o espírito, bem como a sexualidade na origem, algo de natural e aparecerá no transcurso como um corpóreo [físico]. O conteúdo de uma vida depende do quanto o vivente consegue manifestar [ou traduzir] corporeamente [*Körperlich*] sua natureza (BENJAMIN, 2012d, n.p., inserções nossas).

Tal como no caso da menção à definição de técnica, a definição mais detida e peculiar da noção de natureza (*Natur*), presente nos esquemas sobre o problema psicofísico, também serve a uma melhor compreensão da crítica benjaminiana ao mito encontrada em outros escritos da época e em trabalhos posteriores mais maduros (escritos estes cuja maturidade é caracterizada pela complexidade de formulações que colocam o mito e a natureza em oposição à religião e à história). Benjamin (2012d, n.p.), no fragmento sobre o problema psicofísico, compreende o corpo material, parte da natureza, como “um instrumento de diferenciação das reações vitais”. Compreende essas reações vitais, a vida orgânica, como um âmbito de diferenciação dos indivíduos e como o local onde deságuam as correntes de forças da natureza, sejam elas espirituais (que nos ligam a humanidade e a cultura) sejam elas sexuais ou eróticas (que nos colocam no plano do reprodutivo e biológico). É desse modo que o conteúdo, ou o teor, de uma vida pode ser “avaliado” a partir das traduções que nosso corpo material realiza ao buscar sua diferenciação enquanto singularidade ou individualidade. Logo, uma vida cuja marca é a técnica (entendida como atividade criativa e mesmo artística), uma “vida mais elevada”, pode ser identificada quando este indivíduo se “diferencia” dentre as forças da natureza que impelem seu corpo material exclusivamente à reprodução e à morte (ou o aniquilamento) e ascende a uma vida histórica como corpo vivo. A entrega total às forças da natureza marca a vida como território do mito e compreendem a dinâmica vital como destino.

A própria natureza é totalidade e o movimento descendente no insondável da vitalidade total é destino. O movimento ascendente a partir deste insondável é arte.

Mas porque a vitalidade total na arte tem seu efeito redentor singular, qualquer outra forma de expressão conduz ao aniquilamento. A representação da vitalidade total na vida deixa o destino desembocar na loucura. Porque toda reatividade vital está ligada a diferenciação, seu instrumento mais nobre é o corpo material (BENJAMIN, 2012d, n.p.).

A concepção do corpo material como um “instrumento mais nobre” para a diferenciação faz lembrar, mesmo de modo distanciado, um dos arranjos conceituais mais importantes da filosofia contemporânea, a saber, a noção, muito característica do pensamento de Michel Foucault, dos processos de subjetivação¹¹⁷. Mais adiante, na sequência do fragmento, Benjamin apresenta formulações que tornam essa proximidade ainda mais evidente: para ele o corpo material dos indivíduos tem na percepção um dos mais importantes elementos de diferenciação, logo, alterando-se a natureza da percepção altera-se o processo de individualização (ou, subjetivação para expressarmos-nos em termos atuais). E, ressalta Benjamin ainda, que tal mecanismo serve a formação moral dos indivíduos. Segundo o filósofo, “o corpo material é um instrumento moral. Ele é criado para o cumprimento do mandamento. [...] Mesmo as suas percepções denotam o quanto subtrai ou translada nelas seu dever” (2012d, n.p.).

Os melhores aspectos para a avaliação dos processos de diferenciação dos indivíduos através de seus corpos materiais, bem como, para a avaliação das afinidades do corpo material com o corpo vivo como um todo, para Benjamin se situam nas análises das relações do espírito e do corpo com o prazer e a dor e destas com as situações de proximidade e de distância. A preocupação com estas relações fecham os dois últimos tópicos de seus “Esquemas sobre o problema psicofísico”. Para Benjamin “na diferença física entre prazer e dor” está contida uma forma de “leitura metafísica” sobre a vida dos indivíduos. Após a avaliação da semelhança linguística dos termos ligados ao prazer com aspectos mais sensuais e mesmo eróticos e dos termos ligados à dor que, na ausência de metáforas, estão relacionados à alma, ao anímico, Benjamin liga estes, de modo controverso e igualmente metafísico, à permanência e a possibilidade de realização da humanidade (ou ainda, do corpo vivo desta). A esse respeito, escreve Benjamin (2012d, n.p.) que:

¹¹⁷ É o que indica o pesquisador italiano Paolo Primi no pós-fácio da obra *Política e metafísica* de Erich Unger (2009).

O prazer [...] é apenas um presságio de um outro mundo, não como a dor, uma ligação entre os mundos. Portanto o prazer orgânico é intermitente, enquanto que a dor pode se tornar permanente. [...] toda a dor, mesmo a dor vã, se deixa levar até o extremo religioso, mas o prazer não é capaz de nenhum refinamento e tem sua nobreza inteira isolada da graça de seu nascimento [...].

O pesquisador israelense Eli Friedlander (2012) aposta que as construções de Benjamin referentes à questão da dor e do prazer sejam uma articulação original de leituras da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant e do *Banquete* de Platão. A “leitura metafísica” que seria possibilitada pela avaliação da diferença física entre dor e prazer se situa, por um lado, na constatação de fundo kantiano de que o prazer serve para a orientação do julgamento e que este se completa no assentimento universal. Na leitura de Benjamin, segundo Friedlander, esse julgamento ficaria restrito ao corpo material e não alcançaria o corpo vivo da humanidade, apenas “o pressagiaria”. Nesse sentido, contrariando Kant, a dor seria o elo entre os dois mundos (o individual-material e o da humanidade-histórica). Essa dor resultaria diretamente do sofrimento ocasionado pelo processo social de diferenciação dos indivíduos e da possibilidade permanente de realização na história (se situando assim, diametralmente contrária a toda pretensão de um assentimento universal). Por outro lado, a presença “subvertida” de Platão, que se faz notar, sobretudo no último tópico do fragmento, se situam na crítica das relações tradicionais, também constatadas em outros escritos da época, entre a beleza sensível (a bela aparência), o Eros (a sexualidade) e a verdade, agora colocada no campo das discussões vitalistas¹¹⁸ acerca do “problema psicofísico”.

Para Benjamin, há uma correlação entre proximidade, sexualidade e estupidez. Segundo ele (Idem), a “vida de Eros se inflama pela distância” e, pelo contrário, “a estupidez provém da contemplação próxima das ideias”. Consequentemente, como essa contemplação é a fonte da bela aparência, a beleza passa por fim a estar igualmente relacionada com a estupidez. Isso representa dizer que, para Benjamin, a vida humana, quando orientada unicamente pela bela aparência que lhe vem da proximidade sensível, da sexualidade ou da percepção

¹¹⁸ É mais que marcante a presença direta das ideias de Ludwig Klages nos “Esquemas sobre o problema psicofísico” de Benjamin. As discussões sobre a relação entre espírito e vida, sobre o Eros e o socratismo e sobre o corpo e a percepção parecem dialogar diretamente com os temas presentes nas obras de Klages listadas em certo momento do fragmento. Benjamin cita as obras *O homem e a terra* (1913), *Da consciência do sonho* (1914), *Espírito e alma* (1916), *Sobre a natureza da consciência* (1921) e *Eros cosmogônico* (1922).

que seu corpo material pode realizar, passa a ser “constrangida pelos laços do destino”. Nesse caso a natureza passa a determinar as ações dos viventes (*Lebenden*) e o demoníaco (Eros ou o Gênio) passa a conduzir a vida dos indivíduos como “um barco é conduzido pelo vento e pelas estrelas” nas correntezas do mar da natureza humana. Em sentido oposto, o distanciamento revela as sutilezas de Eros e devolve a “proximidade própria” dos indivíduos como “pessoas livres”. Segundo Benjamin, essas pessoas livres têm em sua própria natureza o poder de superar “o destino fatídico” limitado aos seus corpos materiais. Esse “poder dispensa o vivente da determinação através do devir singular e permite a ele ser guiado pela existência da natureza que lhe é própria” (Idem). Para ilustrar essas considerações Benjamin traz uma passagem do *Banquete* de Platão onde Sócrates retoma o diálogo que teve com Diotima sobre o Amor (Eros). Achemos prudente reproduzi-la aqui para em seguida melhor avaliá-la nas considerações presentes no fragmento.

— O quê, então [seria o Amor], ó Diotima?

— Um grande gênio [demônio], ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio [demoníaco] está entre um deus e um mortal.

— E com que poder? perguntei-lhe.

— O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio [do demônio] é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo [...] (PLATÃO, 1983, p.34-35, com inserções nossas)

Benjamin utiliza essa passagem para reforçar seus argumentos sobre as obrigações demoníacas da natureza (Eros) que agem sobre o corpo material, mas ressalta a liberdade que impera onde este não exerce domínio. Para Benjamin essas obrigações da natureza (do Gênio) ora imperam sobre os indivíduos como destino divino (como ordem) ou ora ligam os homens aos deuses (como recompensa). Eros, através da sexualidade presente na natureza própria do homem, pode marcar os indivíduos como “homens de gênio” cujas vidas, apesar de fundadas em seus limitados corpos materiais, alcançam a ligação com os deuses como engenhos livres de um corpo vivo total.

Por fim, Benjamin destaca ainda que esta situação da natureza própria do homem, da sexualidade ou de Eros, age nos homens “tanto quando despertos como quando dormindo”. Mesmo que diferentes, o “mundo do sonho” e o “mundo da vigília” não podem trazer a verdade e assim são problemáticos em termos de seu “teor de significação”. Devem ser pensados no âmbito de uma “teoria da percepção” e não pela teoria do conhecimento. O mundo real e verdadeiro torna-se não objetivo para a consciência devido à natureza singular da pessoa e do teor de significação da percepção que esta possui (tanto em relação aos seus sonhos quanto em relação à sua vigília). Assim, de modo decisivo, Benjamin decreta que a consciência é responsável unicamente pela relação com a vida e nunca com a verdade. “No que diz respeito à vida, nenhum dos modos de consciência é verdadeiro” (BENJAMIN, 2012d, n.p.). A partir de Benjamin, podemos afirmar que fica impedida toda interpretação “objetiva” da vida a partir dos sonhos, da consciência ou da relação desta com o mundo real tal como se propõem, em certa medida, a psicologia tradicional, a psicanálise e a fenomenologia.

A discussão sobre o “teor de significação” necessário a compreensão da vida humana, no contexto de entendimento da natureza como força demoníaca e determinadora do destino e na especulação acerca da possibilidade da diferenciação livre dos indivíduos para a constituição da pessoa humana singular, parece ter sido pressagiada por Benjamin nas especulações presentes no ensaio “Destino e caráter” de 1919. Esse pequeno escrito traz logo em seu início a reflexão sobre o problema da “relação causal” entre destino (*Schicksal*) e caráter (*Charakter*) e da perspectiva de leitura ou previsão do destino através de sinais presentes no corpo vivo e na vida exterior (*äußern Leben*) dos indivíduos. Para Benjamin (2012, p.50) o nexos de significação entre destino e caráter, a partir dos sinais presentes nos indivíduos, não pode ser pensado através de relações causais imediatas, mas tão somente designados/sinalizados no interior de um sistema de sinais. Tal qual a crítica à tentativa da psicologia em definir uma verdade objetiva sobre o homem (conforme observamos anteriormente no fragmento 45 intitulado “Psicologia”), Benjamin questiona o cunho mítico [segundo ele, a “nova época do Gênio”] dos procedimentos modernos de realização da definição do caráter dos indivíduos a partir de sinais fisionômicos. Para ele (BENJAMIN, 2012, p. 50) a

definição do caráter é tão problemática quanto tornar racionalmente possível a predição do futuro através dos elementos do destino.

A doutrina fisionômica [...] é fenômeno da nova época do gênio [*Genius*] na história humana. Os modernos estudos fisionômicos mostram ainda a sua ligação à arte antiga dos áugures [predição, adivinhação] na ênfase de valoração moral estéril dos seus conceitos, e na sua tendência para a complicação analítica (BENJAMIN, 2012, p.56).

Semelhante à condição das práticas divinatórias que se valem do Gênio [o demoníaco] como elemento de ligação entre os homens e os deuses (conforme menciona Sócrates no *Banquete* de Platão) na predição do destino da vida humana, as práticas científicas modernas, como a psicologia, a caracteriologia ou a fisionomia, tentam se valer dos traços da natureza humana (o corpo material e o espírito humano) para a determinação de uma verdade sobre o caráter (e o destino) dos indivíduos. Em “Destino e caráter”, Benjamin trata das confusões criadas entre esses dois conceitos. Para ele há um sem número de relações e interpenetrações possíveis entre essas esferas. Muitas vezes esses conceitos coincidem, defende Benjamin citando Nietzsche, pois, para este quando alguém tem caráter, o seu destino passa a ser uma vivência (*Erlebnis*) recorrente. No entanto, quando da necessidade de uma delimitação mais precisa dos termos, o conceito de caráter é assinalado rigorosamente de modo divergente ao de destino e com este são expressos de modo equivocado como pertencentes, respectivamente, aos campos da ética e da religião. Segundo Benjamin (2012, p.51-52), tal equívoco se deve à relação estabelecida entre a noção de destino e a noção religiosa de *culpa*.

Em uma carta a Hugo von Hofmannsthal de janeiro de 1924, Benjamin avalia retrospectivamente o ensaio de 1919 e o objetivo de separar destino e caráter em suas relações com a noção de culpa. Segundo ele (BENJAMIN, 1978, p.301), se tentou “revelar as formas de uma vida da linguagem” que se encontrava fechadas e se tentou “libertar as palavras ‘destino’ e ‘caráter’ do seu jugo terminológico, com vistas a recuperar para a atualidade a sua vida original”. Esse jugo terminológico levou ao equívoco de se relacionar o destino com a esfera religiosa da culpa e encobriu seu modo eminentemente mítico. Em sua avaliação, os conceitos de culpa (ou mesmo de vida culpada) e de desgraça implicaram erroneamente em outros conceitos moralizados como o de inocência e o de sorte.

Para Benjamin (2012, p.52), “a sorte e a bem-aventurança, portanto, fogem à esfera do destino, tal como a inocência”. O revelar das formas de vida da linguagem em relação ao conceito de destino recuperam este para a dimensão, também “liberta do jugo linguístico”, de uma atualidade do mito acerca da vida natural humana. O destino mítico liga-se ao entendimento da vida natural como condenação a uma vida culpada. Vida esta, culpada pela própria condição trágica de limitação, fragilidade e transitoriedade de pertença a um corpo material (*Körper*). A esse respeito, escreve Benjamin (Idem) que:

O destino revela-se, portanto, na observação de uma vida como algo de condenado, no fundo como algo que começou por ser condenado para depois ser culpado. [...] O destino é o contexto de culpa em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural [...]

Benjamin retira essa esfera da vida natural culpada e do destino mítico do homem do campo da religião para inseri-lo no campo do direito. Segundo ele, o direito “eleva as leis do destino”, as leis da natureza que agem sobre o corpo material orgânico, à categoria de “medidas da pessoa humana”. Ressalta Benjamin ainda que, não encontramos na esfera do direito apenas a culpa, mas a desgraça mítica na forma da culpabilização jurídica. Essa culpabilização jurídica, realizada ao melhor modo racionalizado, levou à confusão entre as esferas do direito e a compreensão da justiça. A ordem do direito caracteriza-se como “resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade” (Idem). Nessa fase, a vida natural não encontra nenhum meio para romper com o destino mítico e sucumbe então aos ditames do demoníaco (o Gênio) que habita o interior da natureza humana. Para Benjamin (Idem), nesse sentido, “o direito não condena à punição, mas a culpa”. O direito permanece, então, na esfera do mito. Ele o alimenta ao não compreender que se situa impedido de levar suas sentenças para além da vida natural presente no corpo material dos indivíduos e, assim, não alcançar a vida histórica ligada ao corpo vivo da humanidade.

Não é, portanto, afinal o ser humano (*Mensch*) que tem um destino: o sujeito é indeterminável. O juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação. O ser humano (*Mensch*) nunca será atingido por esse destino, mas apenas a *vida nua* [ou mera vida, *das bloÙe Leben*] nele, que participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência [de ser vivo] (BENJAMIN, 2012, p.53, grifos e inserções nossas).

Essa vida nua, ou para sermos mais precisos, essa mera vida¹¹⁹ (*das bloÙe Leben*), comporta-se, então, como equivalente de uma vida *meramente* natural situada apenas na vida orgânica do corpo material (*Korper*), conforme apresentado nos “Esquemas do problema psicofisico”. Como em qualquer ser vivo, a vida corporal orgânica está fadada à sua dissoluao e morte, esse é o seu “destino”. Desse modo, configura-se como vida condenada, ou mesmo culpada, pois não pode, nesse plano, se completar ou se realizar. Não há possibilidade alguma de fugir a este “destino natural” apenas pela via que considera “sagrada” somente o “teor material” da vida humana. Esse tipo de destino, avalia Benjamin, é o que pode ser “inserido no contexto de culpa” e tornar-se objeto de interpretaao pelas cartomantes e videntes através de sinais naturais que se comportam como os elementos “mais previsíveis e mais certos” (Idem). Além disso, essa visão acerca do destino, de definiao de uma vida natural culpada, provoca um fluxo de tempo determinado e, igualmente compreendido como natural, que se limita ao tempo de existência do corpo físico (*Korper*) no mundo. Essa concepao do tempo ignora a condiao de uma vida “mais abrangente” da história que compreende a sobrevivência das obras humanas em um corpo vivo (*Leib*) de toda a humanidade. Esse outro tempo, escreve Benjamin, é um “tempo da redenao” da vida humana em uma vida “superior” ou “mais elevada”:

A cartomante e a quiromante ensinam-nos, de qualquer modo, que esse tempo [o de uma vida natural, a do destino] pode a qualquer momento tornar-se contemporâneo de outro [o tempo de um corpo vivo da humanidade] (não presente). É um tempo [natural] não autonomo, parasita de um outro tempo [histórico], o de uma vida superior e menos natural (BENJAMIN, 2012, p.54, com inseroes nossas).

Fazendo referência às diferenças entre a tragédia e a comédia no trato dessa condiao natural da vida humana e seu destino mítico (o que orientará sua análise

¹¹⁹ A traduao do termo *bloÙe Leben* para o português, realizada por Ernani Chaves (BENJAMIN, 2011), aparece como *mera vida*. Na traduao realizada por João Barrento (BENJAMIN, 2012) para a ediao portuguesa figura a expressão *vida nua* que segue a opao polemica utilizada por G. Agamben ao relacionar a temática da crítica da violência de Benjamin com o contexto de reflexões em torno das temáticas atuais da biopolítica. Seguindo as opoes de traduao para a língua inglesa (*bare life*), para a língua francesa (*simple vie*) e as observaoes de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.151), optamos pelo uso da expressão *mera vida* como o equivalente de *bloÙe Leben*. Segundo Gagnebin, o adjetivo *bloss* significa “mero”, “simples” ou “sem nenhum complemento” como equivalente de “nu” no sentido de “despido” e não “nu” no sentido de nudez vital, como a nudez do bebe quando nasce, nesse caso, destaca o tradutor, o termo mais apropriado seria *nackt*.

das *Afinidades eletivas* de Goethe e que prenuncia também a discussão que irá propor na *Origem do drama barroco alemão*), Benjamin acentua a noção de caráter como a marca da liberdade individual humana. O exercício do caráter como uma forma libertadora, no sentido de se opor aos desígnios relativos ao domínio da natureza sobre a vida humana, e visar uma vida historicamente superior. Um domínio mítico que é realizado como o dogma de uma vida natural culpada, de um pecado original relativo ao corpo material, ou a partir da inferência de uma inocência natural que é posteriormente influenciada pelo demoníaco ou pelo Gênio. Assim, o “verdadeiro homem político”, o objeto de Benjamin para a primeira seção de sua obra sobre a relação entre vida e política, parece se situar no homem livre, que constitui seu caráter em um processo muito peculiar de diferenciação e pertencimento a um corpo vivo histórico e linguístico que compreende toda a humanidade. A segunda seção de seu livro visava tratar da violência, ou do poder, que é exercido sobre esse indivíduo na limitação de sua vida como mera vida natural, inserida num contexto igualmente limitado de tempo e condenada por uma estrutura de direito que realiza a culpabilização jurídica.

4.2

A mera vida e a crítica da violência

O principal trabalho de Benjamin resultante de sua intenção em pesquisar as relações entre vida e política e, por sua vez, o único deste empreendimento que restou completo no conjunto de seus escritos, é o ensaio intitulado “Para uma crítica da violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) que foi escrito entre os anos de 1920 e 1921 e publicado em 1922. O ensaio é o fruto de temas pesquisados pelo filósofo para compor a segunda seção de sua obra sobre política que não chegou a ser concluída. Essa seção se chamaria “A verdadeira política” e consistiria em uma espécie de antítese à primeira seção que versaria sobre “o verdadeiro homem político”. Nesse ensaio, o conjunto de argumentos de Benjamin gira principalmente em torno das relações entre vida e violência. Se o “verdadeiro homem político” liga-se à noção psicofísica de um corpo vivo (*Leib*) que extrapola as limitações do corpo material (*Körper*) e proporciona uma condição de vida histórica aos homens, as relações entre vida e violência colocam-se como

antítese dessa possibilidade da humanidade de instauração de uma “verdadeira política”. As relações de violência, ou de poder (*Gewalt* em alemão), que se realizam sobre a vida, procuram considerar esta tão somente como objeto de um destino mítico. Destino que situa a vida unicamente como vida natural culpada e a circunscreve apenas no campo de culpabilização jurídica da mera vida.

O pesquisador Marc Berdet (2014) observa que Benjamin articula argumentos de uma “complexidade metafísica” em um “caminho labiríntico de divisões e subdivisões” que remete a um jogo incessante de cortes e viradas inesperadas: Benjamin parte da distinção clássica entre direito natural e direito positivo, opõe violência legal e ilegal, divide a primeira entre fundadora e conservadora do direito para, após, mostrar suas relações de mútua cumplicidade; opõe ainda estas formas de violência a uma terceira forma de violência, ela mesma dividida entre aquela de origem mítica e outra de origem divina, para então situar a questão da greve geral revolucionária como forma de um poder semelhante ao divino no estabelecimento de uma nova forma de entendimento da vida humana sem o domínio mítico. Segundo Berdet (2014, p.118), ao longo do ensaio se mostram sutilmente dois momentos fortes: “no início, uma desconstrução da violência legal para revelar um fundo mítico; depois uma reabilitação da violência divina que, atualizada pelos anarquistas, poderia livrar as sociedades humanas da injustiça”. Logo, uma “verdadeira política” seria esta que livraria a vida e as sociedades do jugo de poder e de violência mítica estabelecido pelas relações jurídicas do direito. Como definido anteriormente por Benjamin no escrito sobre “Destino e caráter”, o direito “é apenas o resíduo do plano demoníaco na existência humana” (BENJAMIN, 2012, p.52). A verdadeira política, por sua vez, seria aquela que destruiria toda forma de poder sobre a vida humana respeitando-a como um corpo vivo mais abrangente que aquela *meramente* natural cujo direito tenta exercer sua força e jurisdição. Dessa maneira, o alvo principal da crítica de Benjamin nas avaliações acerca das relações entre vida e violência é o direito em sua estrita relação com o mito. Na crítica presente no ensaio, o direito pode ser instaurado ou mantido, ou ainda, pelo contrário, pode ser ameaçado e mesmo aniquilado, por diferentes formas de violência.

O labirinto de divisões e subdivisões do escrito traz, sobretudo, a crítica da política atual (e, conseqüentemente, a crítica do direito) a partir de argumentos influenciados principalmente pelas ideias do pensador judaico alemão Erich

Unger (1887-1950). Unger publicou sua principal obra, intitulada *Política e Metafísica* no mesmo ano (1921) em que Benjamin trabalha no escrito sobre vida e violência. Essa obra trata basicamente da possibilidade de avaliação metafísica da política e da relação desta com a condição psicofísica humana e, junto das teses do anarquista francês Georges Sorel (1847-1922) acerca do mito e da violência contidos na obra *Reflexões sobre a violência* (1908), forma a principal base de referências da argumentação de Benjamin em seu escrito crítico. É necessário destacar que o ensaio “Para uma crítica da violência” foi, por assim dizer, “redescoberto” pela crítica política contemporânea, mas tornou-se hegemônica a interpretação que tenta situá-lo exclusivamente na esfera do debate biopolítico atual (vide os trabalhos recentes de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito). Mesmo considerando essas apropriações, tentaremos, no entanto, remontar alguns dos vínculos desse trabalho com um campo de interpretações mais abrangente acerca das discussões sobre a relação entre vida e política. Assim, tomaremos como principal aspecto de nossa avaliação algumas das relações pouco estudadas entre o pensamento de Unger e de Benjamin na compreensão da crítica da violência sobre a mera vida aliadas a reflexão metafísica sobre a “verdadeira política”.

Em janeiro de 1921 Benjamin escreve a Gerschom Scholem sobre sua inquietude quanto às reflexões propiciadas pelos seus estudos sobre linguagem, bem como, sobre seu empenho em concluir um trabalho sobre vida e violência. Nessa carta Benjamin relata que logo poderá contar com o livro de Sorel na escrita do artigo sobre política, e destaca, com certa empolgação, que igualmente tomou conhecimento sobre o livro de Unger após ter assistido a duas conferências do autor. Relata Benjamin que:

A conferência que assisti [...] me parece hoje a mais significativa sobre a política. [...] Ontem à noite, logo após a segunda conferência, Hüne Caro me disse ter escrito a você [G. Scholem] sobre o livro do conferencista [Eric Unger], *Política e metafísica*. [...] julgo, pelo interesse extremamente vivo que tomei pelas ideias de Unger, ao exemplo daquelas sobre o problema psicofísico, surpreendentemente próximas as minhas, que creio poder com toda responsabilidade vos recomendar esta obra [...] (BENJAMIN, 1978, p.232-233, com recortes e inserções nossas)

A obra que Benjamin recomendava na época, *Política e metafísica*, não alcançou grande repercussão naquele momento e ficou ainda muito tempo esquecida entre os pesquisadores do pensamento político contemporâneo. Publicada inicialmente

na década de 1920 somente voltou a ter edições a partir da década de 1980 e quase não conta com traduções para outras línguas além do alemão. Essa obra é o resultado das discussões de Unger no grupo expressionista e de ativismo político chamado “Neo-Pathetike” que, na época, era frequentado por muitos intelectuais e literatos judeus de vanguarda dos quais muitos eram amigos e conhecidos de Benjamin¹²⁰. A obra se dedica a crítica dos pressupostos metafísicos da política moderna e analisa a condição de possibilidade da ação política atual eficaz e não catastrófica. Para tanto, Unger estrutura seu pequeno livro em três momentos: primeiro, a crítica da representação política referida ao psicofísico; em segundo lugar, a definição metafísica do conceito de povo; e, por último, a exposição do esquema de uma nova política. É característica do pensamento de Unger (e, em certa medida, partilhada por Benjamin) uma ideia de fundo judaico de que a total cisão entre a esfera material e metafísica da política, caracterizada pela ênfase moderna e contínua apenas às questões econômicas, faz surgir o perigo da condução da história humana para a catástrofe. Tal constatação de Unger se condensa originalmente na compreensão do problema psicofísico da vida humana e nos processos de subjetivação dos indivíduos e formação da noção de povo e de humanidade. Assim como em Benjamin, o problema reside no entendimento político-metafísico de uma vida mais abrangente na história, onde um corpo vivo (*Leib*) é pensado como superior a vida natural material (*Körper*). O processo de constatação da catástrofe na política moderna em Unger se assemelha desse modo à crítica do poder/violência mítica sobre a vida em Benjamin¹²¹.

Para compreendermos melhor essa e outras avaliações de cunho psicofísico sobre a condição político-metafísica em relação à vida humana, bem como notar a referência ao pensamento de Unger e ao de outros autores, faz-se necessário aqui a exposição dos principais pontos do ensaio sobre a crítica da violência elaborada por Benjamin.

a) O direito natural *versus* o direito positivo:

Benjamin inicia a sua crítica elaborando uma longa (e labiríntica) análise

¹²⁰ Conforme relata o próprio Benjamin à G. Scholem na mesma carta de 1921 citada anteriormente.

¹²¹ É o que constatam os pesquisadores Paolo Primi (no posfácio à recente tradução italiana da obra de Erich Unger) e Carlos Pérez López (2015) no artigo “Walter Benjamin y G. Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de médios puros”.

das relações do poder e da violência com as diferentes proposições do direito. Tenta com isso sustentar que tanto a tradição do direito natural quanto a tradição do direito positivo são essencialmente cúmplices no que tange às suas relações com a violência. O chamado “Estado de direito” se estabelece via o exercício da violência (violência fundadora ou “não conforme o direito”) e possui o monopólio do uso da força para a manutenção/conservação do direito (faz, assim, o uso legal da violência, ou o uso “conforme o direito”). Tenta-se por um lado sancionar um tipo de direito à violência e por outro lado coibir o uso de toda a força que possa ameaçar este mesmo direito. Benjamin articula em diversos exemplos os limites entre o direito e a violência, entre violências conforme e não conforme ao direito, e traz com isso a discussão clássica sobre a relação entre meios e fins do direito. Segundo Benjamin, as duas escolas (jusnaturalista e juspositivista) se encontram em um dogma comum: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p.124). Nessa perspectiva, na tradição jusnaturalista se tenta “justificar” os meios empregados pela justiça presente nos fins, ao passo que na tradição juspositivista visa-se “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios;

b) O fundamento mítico do direito

A discussão sobre a violência legal ou ilegal, justificada ou proibida, em ambas as tradições são apenas a manifestação de uma condição da violência que lhes serve de fundamento, a saber, ambas as tradições assentam-se na violência de tipo mítica. O direito, por não possuir “meios puros” ou “imediatos” para estabelecer algo que possa ser considerado justiça acaba, assim, sempre se valendo de uma relação de medialidade (*mittelbarkeit*) violenta para se constituir. Escreve Benjamin (Idem) que “a justiça é critério dos fins e a conformidade do direito o é em relação aos meios”. Por não alcançar *imediatamente* a justiça, o direito acaba se valendo de meios que, tão somente, apresentam imediatamente apenas a violência. “A instauração do direito é a instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”, enfatiza Benjamin (Idem). Desse modo o direito apresenta-se historicamente tão avassalador sobre a condição natural da vida (a mera vida) quanto à noção de destino o é na perspectiva do mito. O direito remonta, em vias, por assim dizer “mais racionalizadas”, os mesmos elementos míticos de uma vida culpada e de sua

expição. Resgatando a definição utilizada por Sorel, Benjamin se valerá da noção de que, desde os tempos mais primitivos, o direito (*Recht*) é apenas um privilégio (*Vor-recht*) de uns sobre os outros. Como verdade histórico-cultural, mas também como verdade metafísica, ressalta Benjamin (Idem, p. 149), “todo direito foi um direito de prerrogativa dos reis ou dos grandes, em suma: dos poderosos”. A título de exemplo, anota Benjamin, o elemento mítico está presente no procedimento humano antigo de estabelecer fronteiras ou limites como leis não escritas e desconhecidas. Há a possibilidade dos indivíduos transgredirem essas fronteiras sem se dar conta e ficarem, desse modo, sujeitos à intervenção do direito não como castigo, mas como expiação. Destaca Benjamin que o castigo (comum na esfera do direito positivado) é diferente da expiação. A expiação se abate sobre os indivíduos como destino: o indivíduo possui previamente uma vida natural culpada da qual não pode se eximir e da qual desconhece. A manifestação mítica da violência mostra-se assim idêntica a toda violência instauradora do direito. Aquele que desafia o destino reforça apenas o mito, ou, no caso, o próprio direito. Não se discute a esfera justa dos limites estabelecidos, mas apenas se reafirma o direito em relação a quem o estabeleceu. Outro exemplo desse fundamento mítico do direito é localizado por Benjamin no princípio jurídico moderno de não ser dado a ninguém desconhecer as leis. As leis de direito se igualam às leis do destino de uma vida culpada, não há como fugir ao destino assim como não há como “desconhecer suas leis”. Essa natureza de culpa deve ser expiada através de violências instauradoras do direito tal qual, na perspectiva mitológica, as punições dos deuses sobre os mortais. Benjamin ilustra esse aspecto retomando a lenda grega de Níobe¹²².

c) A violência divina

Benjamin procura então uma forma de estabelecimento da justiça por meios

¹²² Conforme notas de Marc Berdet (2014, p.121) e de Jeanne Marie Gagnebin (In BENJAMIN, 2011, p.147), na mitologia grega Níobe era filha de Tântalo e Dione que após casar-se com o rei de Tebas, Anfião, teve sete filhos e sete filhas. Na ocasião de uma festa, Níobe zomba da deusa Leto por ter apenas dois filhos com Zeus. Ofendida, Leto pede aos seus filhos, Apolo e Artemis, para se vingarem matando todos os filhos e filhas de Níobe. Comovido com a situação, Zeus transforma Níobe em uma pedra e a coloca no alto do monte Sipyle de onde joram lágrimas eternas da mãe castigada. Berdet (Idem) destaca que Benjamin atenta para o fato de que onde localizam-se as forças míticas violentas (a vingança sangrenta sobre a vida dos filhos) que pune Níobe (instaurando um direito) também vislumbra-se, em um segundo estrato, o poder de forças divinas (que “petrificam” toda ordem do direito).

puros ou não violentos. Consta, no entanto, que na esfera do direito, mesmo em sua tentativa de estabelecimento da justiça, necessariamente teremos violência. Nesse ponto, Benjamin especula sobre a possibilidade de uma violência que destrísse toda ordem de direito e que “possa estancar a marcha da violência mítica”. Nessa perspectiva, Benjamin pensa em uma violência que não se origine da dimensão demoníaca da vida humana (a dimensão natural), uma violência que não surja como vontade dos poderosos e nem se exerça sobre essa mesma vida natural, a mera vida. Essa forma de violência deveria provocar um efeito messiânico de redimir todas as estruturas desiguais de direito entre os homens. Defende Benjamin que essa violência somente pode ser originada no divino. E esse divino confunde-se, em Benjamin, com o que é sobre-humano, com o que está em um corpo vivo da humanidade e que se situa na linguagem e na história¹²³. Ele destaca (Idem) que “em todos os domínios, Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe a violência mítica”. A violência divina se vale da imediatidade para promover “em um só golpe” a justiça “sem derramar uma gota de sangue”. Ela suspende, usurpa, ou mesmo destrói, toda ordem de direito que é exercido violentamente sobre a vida natural e que, por sua vez, somente é exercido em favor dele próprio e não da justiça. Benjamin caracteriza de modo mais específico essa violência divina através da oposição de suas qualidades com os aspectos da violência mítica que sustenta o direito. Segundo ele:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2011, p.150).

Benjamin destaca que não se trata apenas de atestar a violência divina pela tradição religiosa, mas que ela pode ser encontrada também na vida cotidiana. Para ele, um dos exemplos em que ela ocorre é no poder que se exerce no processo de educação. Segundo Benjamin (Idem), a educação dos indivíduos está fora da alçada do direito e se define “por aqueles momentos de cumprimento não-

¹²³ Em várias passagens de seus escritos e fragmentos da época, Benjamin situa o divino no plano de uma vida que se dá na linguagem e na história em detrimento da vida como condição meramente natural. A título de exemplo temos em um esquema chamado “Esquema de antropologia” (fragmento 44) a definição do divino como situado em uma esfera de “superação dialética” do destino e do demoníaco do corpo dos indivíduos humanos em relação com a linguagem, a justiça e a liberdade (BENJAMIN, 2012d).

sangrento, golpeador, expiador de culpa”. A ausência do direito se dá pela característica aniquiladora que a educação possui ao relativizar sua ação sobre os bens, sobre o próprio direito e sobre a vida. A educação, por se valer dos recursos linguísticos e históricos acumulados pela humanidade e que visam promover o entendimento, aniquila o direito por não impor sua força de maneira absoluta sobre “a alma dos viventes”. Por fim, para ilustrar sua concepção da violência divina, Benjamin contrapõe mais uma vez a esfera do mito (no caso a lenda grega de Níobe) à esfera da religião e se vale, como estratégia de pensamento e de argumentação, da menção à passagem bíblica que traz o episódio da rebelião e do castigo divino do bando de Coré¹²⁴.

d) Greve e violência

É mais que marcante ao longo da argumentação de Benjamin a apropriação interpretativa da discussão sobre a greve contida na obra *Reflexões sobre a violência* do pensador e anarco-sindicalista francês Georges Sorel. Essa apropriação temática em relação à greve parece ser um dos principais fios condutores de toda a argumentação presente no ensaio, algo que tem colocado seus pesquisadores e comentadores em constante polêmica e discordância¹²⁵. A presença das ideias de Sorel é tão relevante que leva alguns pesquisadores a concluir (apressadamente julgamos) que o escrito de Benjamin não passa de um livre comentário à referida obra de Sorel¹²⁶. Não é objetivo nosso entrar aqui nessa seara, faz-se necessário para nosso objetivo apenas apontar as principais

¹²⁴ Escreve Benjamin (2011, p.151) que “o juízo divino atinge privilegiados, levitas [a etnia do bando de Coré] atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa [...]”. Membro de uma casta privilegiada, Coré, segundo a Bíblia, se revolta contra Moisés e incita a revolta de cerca de 250 membros da assembleia de Israel que não se satisfazem mais com as atividades serviais no tabernáculo de Deus. Eles estimam ser santos como Moisés, contestam sua direção e querem ocupar o seu lugar na condução da comunidade. Em resposta a essa contestação, a terra se abre e engole Coré e os líderes do bando junto com seus bens e suas famílias fazendo-os desaparecer sem deixar cair uma única gota de sangue. Em seguida, o fogo divino devora em um só golpe todos os 250 levitas revoltosos.

¹²⁵ O pesquisador chileno Carlos Pérez López (2015) realizou uma excelente pesquisa onde traz um panorama da recepção e da interpretação que diferentes comentadores fizeram ao longo dos anos das discussões de Benjamin sobre a greve geral, sobre o mito e, principalmente sobre a apropriação de Benjamin das ideias anarquistas de Georges Sorel. Para ele, a marca das interpretações situa-se na discordância em torno da relação do mito com a greve geral. Segundo ele, alguns reconhecem nessa relação um problema (Steiner e Birnbaum), outros a enaltecem em práticas éticas e políticas (Bensaid, Kambas e Salzani) e outros ainda tentam com isso teorizar o mito e o tempo messiânico (Menninghaus e Raulet).

¹²⁶ Cf. Berdet (2014, p.117).

características e definições atribuídas por Benjamin à noção de greve e sua relação com a violência e, dessas, àquelas que dizem respeito ao poder sobre a vida e a compreensão da “verdadeira política”.

Benjamin identifica três formas de greve ao longo do texto: a greve legal, a greve geral política e a greve geral revolucionária. Essas formas ilustram suas visões sobre as relações entre direito, violência, mito e vida. A primeira forma (a greve legal) relaciona-se com a característica do direito de sancionar certos tipos de violência como um direito, para, assim, tê-los “sob controle” sem tocar na ordem das coisas. Benjamin argumenta que “hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado dos Estados, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência” (Idem, p.128). Enfatiza Benjamin, que na formalização legal do direito à greve, não é necessariamente concedido aos trabalhadores o direito à violência, pois se entende que o ato grevista deve situar-se em um “não-agir”, um “cruzar os braços” de modo pacífico. No entanto, ressalta Benjamin, a violência fundamentalmente entra em cena como chantagem, no abster-se de agir em troca de determinada condição melhor dentro do próprio direito. Por sua vez, a segunda forma de greve, a greve geral política, surge diretamente da luta dos trabalhadores contra o Estado de direito e contra os privilégios e privilegiados. Essa forma de greve, extremamente violenta em ambos os sentidos, assemelha-se a condição da culpabilização mítica, pois, exige a mudança (ou mesmo a destruição) do direito atual para o estabelecimento de uma nova ordem jurídica que, por se estabelecer por meios violentos (meios “não puros”) e ter a necessidade de fazer uso destes para se manter, corre o risco de, igualmente, estabelecer novas configurações de privilégios e de privilegiados. A greve geral política passa a ser mítica, pois se vale da violência sobre a mera vida natural para estabelecer uma nova condição de direito. A greve legal corre sempre o risco de tornar-se greve geral política, eis a justificativa de tamanha hostilidade violenta por parte do Estado de direito em reprimir a violência nas manifestações grevistas dos trabalhadores. A terceira e última forma de greve, comenta Benjamin, é aquela “que o Estado mais teme”. Essa forma de greve, que pode ser considerada uma greve divina, uma “verdadeira” greve geral revolucionária, é aquela que é orientada por “meios puros” que não exigem outra coisa se não que a violência (legal ou ilegal, sancionada ou mítica) das formas de greve anteriores cesse. Esta forma de greve coabita como possibilidade as outras duas formas anteriores e ela

desaparece no momento em que há a ameaça da agressão física ou jurídica.

e) Greve e anarquismo

A greve geral revolucionária se vale das formas históricas da violência divina (aquela que não é exercida sobre a vida natural) para abolir a força das potências míticas sobre a vida dos indivíduos. Para tanto, ela tem por objetivo abolir todo o poder do Estado abolindo o próprio Estado. Ela se vale de recursos caracterizados como “meios puros” e “não violentos” (no sentido de “não sangrentos”) de resolução de conflitos entre os indivíduos, a saber, ela se vale do diálogo, da diplomacia e da greve geral proletária. Enaltecendo Sorel por ter, por primeiro, realizado a distinção entre esses tipos de greves, Benjamin destaca o caráter eminentemente anárquico e metafísico dessa visão sobre a greve geral revolucionária. Para Benjamin (2011, p.143), essa greve divina, de laivos messiânicos,

não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois das concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, se coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. [...] a primeira modalidade de greve [a greve geral política] é instauradora do direito, a segunda, anarquista.

A greve geral revolucionária é um acontecimento que faz lembrar os elementos de um tempo messiânico que acompanha o tempo histórico. Ela lembra a violência divina que “expia a um só golpe” toda a ordem de direito (e de violência mítica) estabelecida. Destaca Marc Berdet (2014, p.128) que a greve divina destrói a violência originária, que se entrelaça nas forças naturais-míticas e no direito burguês, e leva a natureza e o espírito a uma reconciliação em um mundo sem violência. Este mundo sem violência não pode nunca ser pensado no domínio dos fins, pois retornaríamos ao plano do mito com o dogma do direito de justificar os meios em relação a fins justos, mas tão somente deve ser constantemente reelaborado no domínio dos meios. A greve geral revolucionária faz lembrar uma “teleologia sem fim” em que “o aqui e agora” da ação política consoma, redime e concretiza um plano “mais abrangente”, divino, ou mesmo superior, de toda a vida. No seu “Fragmento teológico-político” (1920), rascunhado na mesma época do ensaio sobre a violência, Benjamin (2012, p.23-

24) coloca que esse plano divino da vida não deve ser compreendido como objetivo (*Ziel*), mas sim como termo do político (no sentido de cumprimento, de realização, em alemão *Ende*) em relação à vida. A greve geral revolucionária deve se orientar pela felicidade (profana) dos indivíduos livres, mas ter em mente a compreensão de sua dissolução e transitoriedade “naturais”. É desse modo que se torna compreensível o modo como Benjamin conclui seu “Fragmento teológico-político”, defendendo que a tarefa metafísica e anarquista de uma “verdadeira política”, a tarefa divina de abolição do poder (mítico) sobre a mera vida natural, deve ter como seu método o próprio niilismo¹²⁷.

Retomando nossa avaliação das relações entre vida e violência, temos que, se as discussões sobre o Estado de direito, sobre as formas da violência e, principalmente, a compreensão da noção de greve geral são fios condutores da construção teórica de Benjamin no ensaio sobre a crítica da violência, o conceito de mera vida é o coração de toda arquitetura interpretativa do autor. A maneira como a noção de mera vida é abordada no escrito configura mais uma importante definição conceitual, se não a mais contundente de todas, em relação à possibilidade de apresentação de uma ideia de vida no pensamento de Benjamin. Seguindo os passos propostos por Eli Friedlander (2012), podemos identificar que a noção de mera vida aparece no referido ensaio apenas quando este se encaminha para o fim e aparece em três modos distintos de relações: do direito, da força (ou do poder e da violência) e da vida em geral. Essas relações podem ser respectivamente consideradas da seguinte maneira: pelo problemático modo de como se usa a força (no sentido de *Gewalt*) sobre a vida para a preservação das estruturas de direito estabelecidas, pela força mítica sobre a vida existente nas leis (como superação do destino pelo sacrifício instaurador de uma nova ordem do direito) e a manifestação divina do poder que dissolve toda lei para o bem da própria vida (uma vida superior e histórica). O poder (ou violência) originado nas

¹²⁷ Segundo Gerard Raulet (1997, p.193-194) o niilismo de Benjamin é uma contribuição ao messianismo no sentido da abolição de toda constituição de uma ordem unicamente natural para a vida humana, mais precisamente referida à noção de uma história natural. Segundo ele, para Benjamin “é preciso que a história natural seja abolida para se colocar em seu lugar a história messiânica. Deve-se, todavia, perguntar se a eterna abolição, abolição eterna, coloca fim ao eterno retorno do mesmo que é o inferno da *Naturgeschichte*. A esta questão tem se o direito de responder de modo afirmativo, desde que esta abolição impeça a história natural de reproduzir indefinidamente suas figuras. É bem por isso que a conclusão “política” do programa [teológico-político de Benjamin] se vale do “niilismo”: é preciso aspirar à abolição, ao seu ativar”.

estruturas legais do direito é exercido de modo desenfreado sobre a mera vida. Este poder consiste na face demoníaca da violência mítica e impede uma compreensão mais abrangente da vida. Essa compreensão somente poderia ser encontrada na manifestação da violência divina enquanto um “meio puro” e “não sangrento” de expiar a culpa e purificar a vida de toda violência. Nesse sentido, Benjamin visa livrar toda violência e poder que é exercida sobre a mera vida natural. Visa com isso também destacar a qualidade *mera* dessa manifestação natural da vida e questionar a atribuição de qualquer valor absoluto em si a esta vida corpórea (por sua vez, orgânica e “sanguínea”). Lembra Benjamin (2011, p.151) que “o sangue é o símbolo da mera vida”. Isto representa dizer que a condição de mera vida, dentre toda a vida, é a condição essencialmente biológica de uma vida orgânica e natural. Essa vida é desprovida de qualquer transcendência e despida de qualquer roupagem, de qualquer cobertura retórica (o termo alemão “*bloße*” faz menção a esse tipo de nudez)¹²⁸. Nessa perspectiva, Benjamin defende que é por essa via que podemos compreender que...

com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente [*Lebedingen*]. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (BENJAMIN, 2011, p.151-52, com inserções nossas).

Segundo Friedlander (2012) e também segundo Barbosa (2013), o conceito de mera vida é uma estratégia conceitual utilizada por Benjamin que, ligada a uma particular metafísica, é colocada como oposição ao estreitamento imposto pela perspectiva mítica de defesa “sacrificial” da mera vida em detrimento de uma vida mais abrangente. Segundo Benjamin, essa perspectiva é bem ilustrada na defesa da tese da sacralidade da vida (entendida apenas como vida natural e orgânica). Essa tese orientou vários pensadores, religiões e sistemas político-jurídicos ao longo da história e sustenta que toda a vida animal (e mesmo vegetal) ou, em alguns casos, apenas a vida humana, deve ser acima de tudo protegida. A tese da sacralidade da vida apresenta, segundo Benjamin, uma nova forma de violência mítica, um equívoco em forma de dogma moderno, que acredita que a vida natural e orgânica possa ter em si algum valor “sagrado”.

¹²⁸ Conforme nossa nota anterior (de número 119).

Não podemos ignorar que o termo “sagrado” possui relação etimológica com a palavra “segredo” e que, nesse sentido, a compreensão da noção de sacralidade da vida em Benjamin ganha conotações que podem potencializar o debate sobre o tema da vida. Se considerarmos, por um lado, a noção de segredo como aquilo que não compreendemos o significado imediato, ou mesmo, aquilo que por não conhecermos não se pode falar. E se, por outro lado, retomarmos as noções de inexpressável e de inexpresso, comuns nas especulações benjaminianas sobre a linguagem (e que ocorriam na mesma época do ensaio sobre violência), podemos deduzir que a crítica de Benjamin à sacralidade da vida se situa também na crítica da intenção de se oferecer uma aparência (*Schein*) e uma expressão (*Ausdruck*) àquilo que por essência é composto por uma indefinição de significados. Tal intenção tem na fala mítica sua principal responsável¹²⁹. Assim, o dogma da sacralidade da vida rejeita o lado sublime e indizível do significado da vida através da imposição, através de uma fala mítica, de uma aparência em relação ao que esta ainda poderia dizer (o seu “ainda não ser”). A mera vida, devemos lembrar, é uma vida igualmente despida de retórica e de falas que o mito faz ignorar (talvez aqui caiba alguma proximidade com a noção de uma “vida nua”). Nesse sentido, o sublime insinua aqui, mais uma vez, a irredutibilidade de toda a vida à mera vida. Insinua que

o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física. Quão sagrado [ou “segredo” julgamos] seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida [*Fortleben*], tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida (BENJAMIN, 2011, p.154, com inserções nossas).

Ainda nesse viés de interpretação, não devemos esquecer igualmente que a linguagem humana utilizada na atribuição de uma aparência de significados à vida é uma linguagem caída. Dessa maneira, a linguagem humana é naturalmente culpada, pois sua condição é a condição de criatura caída e limitada. Restará

¹²⁹ No livro *Mitologias* (1970) do semiólogo francês Roland Barthes (1915-1980) encontramos a defesa de que o mito é essencialmente uma fala. Uma fala oral ou escrita, mas também uma fala imagética e simbólica (2001, p.131-133). Tal definição nos auxilia a compreender a crítica de Benjamin ao mito da sacralidade da vida como uma crítica à fala de algo que não se pode falar imediatamente de modo preciso.

sempre um “segredo” da comunicação sobre a vida que a linguagem humana não conseguirá jamais expressar. Ignorar essa condição é a própria tarefa do mito. Lembra-nos Benjamin (2011, p. 154) que “dá motivo para reflexão o fato de que aquilo [a vida natural] que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida”.

Retomando nosso argumento anterior, podemos compreender que a oposição existente entre um plano metafísico e um plano mítico, que tenta estreitar ou reduzir a definição da vida, se dá no entendimento da mera vida única e tão somente como vida natural e orgânica. Uma vida desnudada e destituída de qualquer valor e colocada em oposição a uma vida considerada superior, a vida histórica e de uma “existência justa”. A esse respeito argumenta Benjamin (2011, p.153-54) que:

É falsa e vil a proposição de que a existência [em si] teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida [...] se “existência” [*Dasein*], ou melhor, “vida” [*Leben*] (palavras cujo duplo sentido se soluciona [...] conforme sua relação com duas esferas distintas) significar a condição de composto irreduzível do “homem” [*Mensch*]. Se a proposição quer dizer que o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente, mero) do homem justo.

As noções empregadas por Benjamin nessa passagem se assemelham àquelas articuladas anteriormente no seu “esquema do problema psicofísico”. A mera vida (a “existência”, ou ainda, simplesmente a “vida”) como “condição de composto irreduzível do homem”, aquilo do homem que “ainda não é” se assemelha com a noção de uma vida *meramente* orgânica, material e corpórea (*Körper*), ao passo que, a “existência justa”, a qualidade de “não-ser” de homem justo equipara-se a noção de um corpo vivo (*Leib*), de uma vida “mais abrangente” e histórica ligada ao corpo vivo da humanidade. Estas noções, por sua vez, comportam-se como a ressonância das ideias de Erich Unger.

É a partir de todos as considerações anteriores, relacionadas aos principais pontos da argumentação de Benjamin em sua crítica da violência e do poder e, à luz das leituras que realizou da obra de Erich Unger, é que podemos chegar a algumas observações mais detalhadas acerca das relações entre vida e política. Devemos considerar, nesse momento, a afirmação do próprio Benjamin¹³⁰ de que

¹³⁰ Na carta a G. Scholem de 1921, já mencionada anteriormente.

as ideias de Unger sobre a política e sobre o “problema psicofísico” eram “surpreendentemente próximas” das dele. O pesquisador Marc Berdet (2014) nos assegura que em todos os trabalhos de Benjamin relacionados à discussão sobre a “verdadeira política” existe a defesa metafísica de uma intervenção vertical, de inspiração divina, a favor de toda a vida que interrompe o curso da história sem, no entanto, que isto precipite ou realice uma nova ordem. Esta defesa seria a marca, no pensamento de Benjamin, de uma postura irreduzível às formas de abstração teleológica da vida política, mas, no entanto, essa mesma defesa o aproxima de outro tipo de abstração. Uma abstração que se situa na noção de que a verdadeira política, de teor metafísico, consiste em deixar desenvolver livremente as ligações entre a matéria e o espírito ou entre a natureza e o homem na esfera dita psicofísica dos indivíduos. Mais precisamente, essa “verdadeira política” não deixa que a perspectiva (mítica) da natureza e da matéria domine e determine a vida e as relações entre os homens. Ressalta Berdet (2014, p.117) que, atuar com as relações entre os homens e a natureza tanto quanto entre os homens entre eles, reenvia menos à política de gênero tradicional que uma política “anarquista” no sentido metapsicotécnico de uma mediação libertadora, como deixa pensar os argumentos da crítica da violência. Essa proposta política “libertadora” de Benjamin encontra em Unger, e suas reflexões sobre as relações entre o desenvolvimento psíquico e natural do homem, seu melhor interlocutor.

Na obra *Política e metafísica* de Unger podemos encontrar reflexões sobre a “verdadeira política” que, se não soubéssemos a autoria, logo sugeriríamos ser de Benjamin. Nessa obra o autor se propõe pensar a experiência política presente através da ruptura com o passado e, por sua vez, da ruptura com um pacto da história que caminha como “eterno falimento” e que se liga ao mito do sucesso (ou do progresso, para colocarmos em termos benjaminianos), sem, no entanto, renunciar a um ordenamento eticamente satisfatório para a vida humana (UNGER, 2009, p.10). Assim como em Benjamin, algo que se tornará a marca de seu pensamento maduro, a demanda por uma nova experiência política “eticamente satisfatória”, passa, em Unger, pela discussão da temporalidade histórica. Como em Benjamin, ao final de seu ensaio sobre a violência, a atividade de crítica em Unger torna-se necessariamente uma tarefa para a filosofia da história. No caso de Unger, essa tarefa consiste em descrever a existente concepção problemática da história para realizar uma leitura política e ética de diferentes temporalidades

históricas em tensão. Essa tarefa histórica consiste em questionar tanto o funcionamento de uma política separada da metafísica, quanto avaliar a possibilidade de uma política inserida em uma possível experiência metafísica. Segundo Carlos Pérez López (2015, p. 228-29), essa concepção crítica da história em Unger, versa sobre a visão do tempo histórico ligado à noção de progresso e êxito, de etapas históricas que deveriam ser cumpridas para se alcançar, no momento final, um mundo exitoso e em equilíbrio. Tal concepção da história impôs uma perigosa separação entre a política e o metafísico e gerou duas linhas paralelas do fazer humano, uma material e outra imaterial, cada uma delas estaria sujeita a uma ordem superior: no plano imaterial dominaria o espiritual (entendido aqui como o cultural) e no material, os interesses econômicos. Esta separação se traduz, segundo Unger, em um “eterno falimento” e uma política catastrófica, no sentido de acabar ou de destruir um mundo melhor constituído, ou, senão, de manter eternamente a humanidade e sua história tendendo sempre a um estado ideal desejável sem jamais torná-lo concreto. Nas palavras de Unger,

o nexu, que obviamente não pode ser nem ‘puramente espiritual’ nem meramente biológico-causal (pois que nem um nem outro destes dois momentos são suficientes [...]) é – independente de sua existência de fato – *conditio sine qua non* única de um ordenamento não catastrófico (UNGER, 2009, p.38, os grifos constam no original).

Desse modo, o ponto crucial da abordagem acerca de uma “verdadeira política” se dá em torno da discussão sobre o problema psicofísico. Unger rompe com as ideias tradicionalmente postas pela política e pela metafísica de que, por um lado, a natureza se ordenaria hierarquicamente do mesmo modo que o pensamento, estabelecendo, assim, uma relação especular entre essas esferas. Por outro lado, rompe também com a ideia de que a relação entre mente e corpo se daria em termos de vontade (e intencionalidade) mecânica. Para Unger, o corpo não obedece e aplica mecanicamente uma “ordem superior” da mente, mas se relaciona de modo orgânico com o corpo atendendo a uma totalidade dependente de cada uma dessas partes (Cf. LÓPEZ, 2015, p.234). Nisso consiste a principal tese de Unger em sua obra e aquela que mais chamou a atenção de Benjamin na construção de sua crítica da violência:

A nossa tese é que a resistência exercida a questão do concatenamento psicofísico é

em grande parte devida ao fato que nossa tentativa de instituir um nexos entre a dimensão psíquica e a materialidade se concentra sempre *no interior do indivíduo singular*. Mas o indivíduo provavelmente constitui o seu ponto de encontro somente do ponto de vista fisiológico, não necessariamente daquele psíquico. Espírito e organismo são heterogêneos e incomensuráveis. O corpo é na verdade instalado em um nexos biológico plural, do qual não se encontra análogo ou modelo entre o elemento da consciência “natural” (UNGER, 2009, p.39, os grifos constam no original).

Esse entendimento sobre a relação psicofísica do homem tornou-se fundamental tanto para Unger quanto para Benjamin na tarefa de compreensão política das relações sociais como um corpo. Não um corpo mecânico e unicamente material, como era comum na teoria política moderna, mas um corpo vivo que se dá na linguagem e na história. Se os corpos individual e social, a “singularidade” e a “pluralidade” (para Unger), o homem e a humanidade (para Benjamin), fossem apenas uma estrutura mecânica e material, seria plausível distinguir uma instância superior (superestrutura) de uma ordem a qual as instâncias menores (infraestruturas) deveriam responder (LÓPEZ, 2015). No entanto, para Unger assim como para Benjamin, o corpo é um todo orgânico articulado histórica e metafisicamente. Qualquer disfunção de um só aspecto dessa corporalidade viva, ou mesmo qualquer reducionismo da vida à uma de suas particularidades, afeta a totalidade da vida causando a violência e o retorno do mito. Destaca López (2015) que, motivado por essa avaliação, Unger condenou qualquer visão da política entendida exclusivamente com relação a interesses econômicos. Como pode ser observado no ensaio sobre “O capitalismo como religião” de 1921, Benjamin também condenou essa mesma redução da política à economia. Nesse escrito a noção de religião aparece um tanto quanto deslocada do significado frequentemente utilizado por Benjamin em outros escritos e se aproxima drasticamente da noção de mito. Benjamin compreende o capitalismo como uma religião puramente cultural onde o culto não é expiatório, mas culpabilizador (BENJAMIN, 2013, p.22). A redução das relações sociais aos seus aspectos unicamente econômicos, provocados pelo desenvolvimento do capitalismo, faz com que a condição de uma vida culpada se instale como propósito mítico. Mencionando a impotência (e mesmo a conivência) de autores consagrados da modernidade como Freud, Nietzsche e Marx, Benjamin defende que o capitalismo se desenvolveu como religião enquanto parasita dos elementos míticos presentes na história do cristianismo. Após arrolar uma lista de autores de

sua época (dentre eles Erich Unger), Benjamin ressalta a importância metodológica de uma pesquisa mais aprofundada em relação às ligações entre o cristianismo, o mito, a culpa e o desenvolvimento do capitalismo. Segundo ele:

seria preciso investigar quais foram as ligações que o dinheiro estabeleceu com o mito no decorrer da história, até ter extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para construir o seu próprio mito (BENJAMIN, 2013, p.24).

Defender uma perspectiva reducionista sobre a vida e sobre a política, como aquela de cunho estritamente econômico proposto “religiosamente” pelo capitalismo, resulta em uma condição eminentemente catastrófica. Uma catástrofe, e nesse aspecto concordam Benjamin e Unger, que está presente na maneira de entender “mecanicamente” o funcionamento das relações sociais, mas também ao ignorar a potencialidade de um corpo vivo constituído historicamente de múltiplos componentes orgânicos.

Por fim, a discussão sobre as relações entre o problema psicofísico do homem e a avaliação da possibilidade futura de uma “verdadeira política” e do reducionismo provocado pelo capitalismo, nos levam para o debate que se tornará central no pensamento maduro de Benjamin, a saber, nos conduzem para o plano de avaliação das temporalidades natural, histórica e messiânica da vida.

4.3 Vida e história, felicidade e justiça

Em uma frase quase enigmática contida em um dos fragmentos de seus esboços, o jovem Benjamin da década de 1920 nos apresenta a sua definição de política: “a realização da humanidade não intensificada” (BENJAMIN, 2012, p.34)¹³¹. Essa frase materializa boa parte das reflexões de Benjamin sobre as relações entre vida e política pensadas como livro na época. Ela traz, em síntese, e “a um só golpe”, o resultado das discussões em torno do chamado “problema

¹³¹ Tradução por nós ligeiramente modificada. No texto original em alemão (G.S. VI, p.99), encontramos a expressão “*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*” que foi traduzida para o português por João Barrento como “a realização da essência do humano não elevada a uma potência superior”. Optamos por utilizar termos correlatos que aparecem em traduções para outras línguas e em diversos trabalhos de comentadores (Cf. BERDT, 2014 e STEINER, 2010), acreditamos, assim, que esses termos possam melhor situar a frase no contexto das questões políticas que Benjamin avaliava na época.

psicofísico”; uma solução para a condição de poder (e de violência) mítico sobre a vida; e, ao seu modo, estrutura as perspectivas de uma “verdadeira política” num horizonte metodológico “nihilista” de uma teleologia (anarquista)¹³² sem fim. Mais precisamente, nessa última observação, é que podemos encontrar o acolhimento por parte de Benjamin de uma investigação mais precisa acerca das temporalidades natural (ou mítica), histórica, trágica e messiânica e, decorrente disso, a defesa de uma configuração política “verdadeira” que promova a realização da humanidade e da vida humana de modo a “não intensificá-las”, a “não completá-las”.

O pesquisador alemão Uwe Steiner (2010) defende que a definição de política como “a realização não intensificada da humanidade” pode ser lida como uma fórmula dirigida contra o pensamento de Nietzsche. Mencionando a crítica a Nietzsche presente no ensaio “O capitalismo como religião”, Steiner (2010, p. 75) destaca que Benjamin entende a concepção de “além do homem” (*Übermensch*), o ponto máximo da doutrina da morte de Deus, como uma tentativa de “arrebentação do céu pela humanidade intensificada”¹³³. Toda forma de intensificação da vida humana, como aquela presente, segundo Benjamin, no heroísmo trágico do Zaratustra nietzschiano, se depara com uma forma equivocada de intensificação que nada mais é que a ênfase em um desenvolvimento histórico “sem conversão”. Esse desenvolvimento histórico retoma a mesma condição de culpabilização mítica e de condenação da vida ao definir como *telos* para esta o ir “além do homem”. Essa peculiar teleologia pode levar a um cego desenvolvimento histórico da vida e provocar, dessa maneira, a ruptura, a catástrofe, a “arrebentação do céu”.

O termo “intensificação” não é tão usual no pensamento de Benjamin, mas ganha relevância nos seus estudos sobre a “verdadeira política” certamente como

¹³² Ernani Chaves (2003, p.26-27) indica que a posição anarquista de Benjamin era uma atitude comum a um conjunto de intelectuais judeus inconformados com os rumos tomados pela social-democracia alemã, mas que teve nas ideias do anarco-sindicalismo de Georges Sorel o reforço a um “anticapitalismo romântico” que predominava nas suas avaliações de juventude. Essas ideias anarquistas podem ser pressentidas, segundo Chaves, nos escritos que se situam na crítica do Estado e de sua intromissão na cultura, na crítica da Universidade, que transformou ciência e pesquisa em formação profissional rentável e na crítica da instituição familiar e do casamento como meta necessária da vida. No contexto de seu projeto sobre “a verdadeira política” o anarquismo de Benjamin ganha os ares de um “anarquismo messiânico” que suporia a existência de um paraíso perdido a ser (infinidamente) reencontrado, tal como as “imagens utópicas” do reino messiânico ou da Revolução Francesa destacadas nos seus escritos.

¹³³ Cf. BENJAMIN, 2013, p.23.

ressonância de sua apropriação interpretativa da obra de Unger. A título de exemplo, a primeira seção da obra ungeriana *Política e metafísica* é dedicada à desconstrução das concepções modernas da política. Esse processo de desconstrução situa-se na avaliação da correlação entre os campos do saber, dos códigos normativos do direito e da constituição da subjetividade (esta última orientada por uma particular avaliação do chamado “problema psicofísico” da vida humana). Explica-nos o pesquisador e tradutor italiano Paolo Primi¹³⁴ que é nesse contexto que “a figura da intensificação” elucida como a comunidade humana transgrediu os limites entre a cultura e a natureza, entre o indivíduo e a coletividade e adotou, de modo catastrófico, o reducionismo econômico para a orientação política de toda a vida. Segundo Primi, na perspectiva de Unger a intensificação da vida provocou apenas a intensificação dos aspectos de materialidade fisiológica da vida natural humana. Assim, nesse modo de avaliar, o núcleo do problema político está em uma universalização performativa ligada a uma intensificação do corpo como objeto de saber e critério de relações de poder (UNGER, 2009). Por essa via, a política passa a ser compreendida apenas como a intensificação extrema do interesse vital e a consequência desse tipo de intensificação, dentre outras coisas, é o deslocamento da condição de *decisão* humana do campo político para o campo não político do antropológico e existencial. Disso resulta que, os processos de diferenciação da vida dos indivíduos passam a ser orientados por uma *de-cisão* (no sentido de provocar cisão) e que acabam constituindo formas de vida apenas como assinaturas singulares inseparáveis de um substrato biológico¹³⁵. Essa “decisão” é indicada como um declinar-se, uma cisão ou uma separação em relação à possibilidade de uma “intensidade metafísica” da vida. Em outras palavras, quando se intensifica o lado puramente biológico da vida humana, os indivíduos passam a ter como campo de escolhas existenciais “livres” apenas aquilo que foi previamente cindido do plano metafísico, tal qual, mais uma vez, a concepção mítica de destino em uma vida natural culpada.

No seu “Fragmento teológico-político”, Benjamin tenta articular a superação dessa concepção de uma vida *meramente* natural atrelada a um plano

¹³⁴ Observação de Paolo Primi no posfácio da obra *Política e metafísica* de Erich Unger. (Cf. UNGER, 2009, p.127).

¹³⁵ Idem.

mítico da política e busca, então, como alternativa de avaliação, a perspectiva da “realização não intensificada da humanidade”. Para Benjamin, ocorre através do acontecer histórico messiânico a “intensidade metafísica” da vida (proposta por Unger) que, a diferença da “intensificação”, redimiria, consumaria e concretizaria a vida não somente no plano biológico, mas como um todo vivo. Ressalta Benjamin (2012, p.23) que esse acontecer histórico não se situa na definição do reino de Deus como “*telos* da *dynamis* histórica”, nem tampouco pode ser definido como objetivo, mas que deve ser orientado pela ordem profana da ideia de felicidade. Benjamin coloca, assim, a felicidade como o âmbito central da política. Uwe Steiner (2010, p.89) argumenta que, no entanto, sempre que a política tem que definir objetivos para si, esta deve limitar suas metas à ordem profana da felicidade e que, ao fazer isso, estabelece uma condição histórica sem nenhum valor absoluto, pois a felicidade, aos olhos de Benjamin, depende das relações entre indivíduos livres e não de um plano de “ordens superiores”. Benjamin estabelece desse modo uma teleologia sem fim, sem meta final, onde o messiânico e o profano se confundem e constituem um “dos axiomas essenciais da filosofia da história”.

De fato, essa relação [entre profano e messiânico] determina uma concepção mística da história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do messiânico (BENJAMIN, 2012, p.24, com inserções nossas).

Benjamin sustenta a ideia de uma vinda do messiânico e não do Messias. Sustenta a condição de uma temporalidade que não se consuma em uma figura superior salvadora. Cabe lembrar que o Messias, em boa parte da tradição judaica e especialmente em Benjamin, e diferentemente da tradição do cristianismo, não pode ser compreendido como um homem, um santo ou um salvador, mas, sim como um tempo. Disso resulta a condição aparentemente paradoxal da existência de um tempo messiânico com a ausência de um Messias. A pesquisadora Maria João Cantinho argumenta que, compreender o Messias como um tempo messiânico, significa dizer que:

o Messias não está lá ou que ainda não está lá é necessariamente deduzir dele que visa necessariamente o seu “para lá”. E este “para lá” do mundo-que-vem está neste mundo, atravessa-o de forma imanente, como se pudesse romper a epiderme do real, a qualquer instante (CANTINHO, 2011, p.71).

Compreender a felicidade como “realização da humanidade não intensificada” demanda também compreender o processo (histórico) de atravessamento imanente do messiânico na ordem do real, na ordem do profano, como um jogo de forças contrárias atuantes na vida de indivíduos livres. Para tanto, há a necessidade de se avaliar a vida tensionada entre duas temporalidades distintas. Explica-nos o pesquisador Gerard Raulet (1997, p.189) que Benjamin com isso apresenta em seu “Fragmento teológico-político” uma radical diferenciação entre a temporalidade dos eventos históricos e a temporalidade dos eventos messiânicos. A temporalidade histórica se caracteriza pela tensão e pela espera em relação ao que a temporalidade messiânica pode trazer. A temporalidade histórica constitui uma teleologia em relação aos possíveis eventos messiânicos que ela espera. Mas esse *telos* é um tipo de falsa consciência, pois se somente o Messias pode “a qualquer instante” por fim à espera, logo sua vinda significará uma mudança de temporalidade que abolirá a temporalidade histórica e a própria temporalidade messiânica. Querer se referir à vinda do messiânico em termos unicamente históricos, como ocorre no caso da justificação da violência na greve política, é uma confusão de registros¹³⁶. Ressalta Raulet (1997, p.189) que “o Messias coloca fim à história, ele não o faz no sentido de um objetivo”. Lembra-nos ainda Ernani Chaves (2003, p.22-23) que Benjamin construiu em seus escritos uma espécie de “fenomenologia do tempo” onde se empenha em distinguir diferentes níveis de temporalidade. Além do tempo mítico do destino de uma vida natural culpada, perseguido criticamente por Benjamin em vários trabalhos aqui mencionados, são também distinguidos pelo pensador: a temporalidade “mecânica” dos ponteiros do relógio (que leva a constatação de um tempo “homogêneo e vazio” da modernidade capitalista e industrializada); a

¹³⁶ Há nas reflexões políticas de Benjamin dessa época uma série de ressalvas às propostas revolucionárias tidas como “messiânicas” que tentam “mudar a história” por meios violentos. O melhor exemplo disso é a crítica à parte dos movimentos comunistas, e mesmo, especialmente a algumas ideias socialistas de Marx. A título de exemplo, em “O capitalismo como religião”, Benjamin questiona a “ambivalência demoníaca” de alguns conceitos de Marx que remetem novamente a função mítica da culpa e transformam o socialismo em “um capitalismo sem arrependimento” (BENJAMIN, 2013, p.23).

temporalidade “histórica” que é em sua essência finita e que exige o seu termo ou interrupção; a temporalidade “messiânica” que, como observamos anteriormente, confunde-se e tensiona-se com a temporalidade histórica exigindo seu acabamento; e, por fim a temporalidade do “trágico” (explorado por Benjamin com maior profundidade em seu trabalho sobre o Barroco alemão) que se assemelha às temporalidades histórica e messiânica, mas que, ao contrário destas que tentam dar conta do universal e comum a humanidade, diz respeito apenas as ações individuais como aquelas próprias do herói trágico.

No caso da temporalidade messiânica sua característica principal é a de uma temporalidade de espera por “um mundo-que-vem” que, paradoxalmente, está neste mundo. Essa espera messiânica toma lugar na ordem profana como busca pela felicidade (RAULET, 1997) ou como vontade de felicidade (BIRNBAUM, 2008). A felicidade para Benjamin é uma categoria política no sentido mais restrito não apenas devido ser parte da ordem do profano. Pelo contrário, a subjetiva busca por uma vida feliz não é assunto apenas para o ser humano individual, mas para o indivíduo como parte da humanidade. Destaca Steiner (2010, p.74) que essa leitura da felicidade contida no “Fragmento teológico-político” é sugerida pelas reflexões existentes em uma série de escritos incompletos que fazem parte da órbita desse trabalho. Nesse contexto, o que chama a atenção são as observações apresentadas nos “Esquemas do problema psicofísico” quanto ao papel da felicidade no processo de obtenção de uma vida histórica ligada ao corpo vivo (*Leib*) da humanidade. Benjamin enfatiza que o corpo material (*Körper*) tem como seu princípio a relação entre dor e prazer, mas que mesmo o “prazer máximo” desse, “não tem nada a ver com a felicidade” (BENJAMIN, 2012). Nesse mesmo sentido, Benjamin destaca também nos mesmos “Esquemas” a capacidade da técnica no processo histórico da humanidade na busca pela felicidade. A semelhança nos argumentos presentes nesses dois escritos (“Esquemas do problema psicofísico” e o “Fragmento teológico-político”) reside igualmente na discussão sobre a relação da felicidade com a noção de dissolução (*Auflösung*): em ambos os trabalhos está contida a ideia de uma “vida eterna” como resultante profano da compreensão da eterna transitoriedade da vida e da, também eterna, busca pela felicidade. Nas palavras de Benjamin,

na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução [...] o ritmo dessa ordem do profano [ritmo em direção a dissolução] eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade (BENJAMIN, 2012, p.24. Com recortes e inserções nossas).

Alguns anos antes da discussão sobre a felicidade contida no contexto “teológico-político” de avaliação sobre a “verdadeira política”, ainda quando Benjamin preparava os seus estudos iniciais sobre as temas que iriam desabrochar na obra sobre o romantismo e sobre o drama barroco, um pequeno escrito do ano de 1916, intitulado “A felicidade do homem antigo”, se revela como paradigmático no que diz respeito à relação entre vida, história e realização profano-messiânica da felicidade. Nesse trabalho, mediante uma relação de comparação histórico-metafísica, Benjamin visa alcançar a avaliação da felicidade da vida do homem moderno através da avaliação da felicidade do homem antigo. Mais precisamente ele visa avaliar o drama da vida moderna, condicionada a uma “felicidade miúda” no homem moderno, através da comparação com a vida trágica e heroica do homem político grego do período clássico. Benjamin não se preocupa em realizar uma análise detalhada dos pormenores da vida e da felicidade entre os gregos, mas, se dedica tão somente em estabelecer um elemento comparativo para reflexão histórico-filosófica.

Nesse escrito Benjamin apresenta a vida do homem moderno como que “introvertida” e “encaramujada” em um individualismo que torna sua felicidade, a felicidade de um bicho de concha¹³⁷. O homem moderno, um “homem interior”¹³⁸ e sentimental, está longe de viver uma vida histórica realizada, pois não participa do que entre os antigos era a *pólis*, não carrega mais a grande experiência (no sentido de *Erfahrung*) que uma vida social em que a política e o desafio da natureza carregavam grandiosa significação e cuja vitória pessoal e coletiva era o signo da felicidade. Escreve Benjamin (2001, p.106) que “a felicidade para os modernos significa naturalmente um estado da alma sentimental por excelência”. Nessa perspectiva, a felicidade moderna nada tem a ver com o profano e o “verdadeiramente” messiânico, mas com uma forma de vida diminuta de um

¹³⁷ Termo utilizado conforme a observação do tradutor.

¹³⁸ A mesma expressão “homem interior” como um homem “sentimental” e apequenado é utilizada no “Fragmento teológico-político”. Segundo Benjamin, “a intensidade messiânica” surge do coração do homem interior como infelicidade e sofrimento (2012, p.24).

“homúnculo” que “nada sabe da natureza” e vive como “uma criança egocêntrica, insciente e distraída” (Idem). Pelos termos utilizados por Benjamin em teor de denúncia, a forma de vida assumida pelos homens modernos destituiu a possibilidade de felicidade de uma vida exitosa e consciente de sua tragicidade (transitoriedade) e colocou no lugar uma condição de vida acovardada e envergonhada. Uma condição de vida que, contrariamente àquela dos homens antigos, faz com que se tema aos deuses, não os desafie e que aceite como destino uma vida naturalmente culpada tal qual a dimensão do mito explorada na crítica da violência. Conforme aponta Antonia Birnbaum¹³⁹, Benjamin faz distinção entre o destino demoníaco da tragédia antiga e o drama de destino moderno. Ambos carregam a constatação da vida orientada por “ordens superiores”, mas apenas na tragédia antiga pode-se, contrário ao que tradicionalmente se lê sobre a tragédia¹⁴⁰, encontrar a representação do herói trágico que contesta o destino (mesmo que seja uma constatação muda, lembra-nos Birnbaum), recusa-o e quebra assim a condição de culpa que lhe é imposta pelos deuses. O drama do homem moderno (ao exemplo do drama barroco) é o drama da impossibilidade da ação livre, da vida marcada pela indecisão em uma condição histórica privada de sentido divino que acaba se tornando história natural com a noção “burguesa” de progresso.

Visto que aí [entre os homens modernos] não se pode mais fazer alarde do mérito, quando ele [o homem antigo] nos combates é um combatente, os deuses podem ter enviado a ele, o excelente, o magnífico que o lança ao pó. E ele – o vitorioso – de novo agradecerá tanto mais aos deuses, que lhe agraciariam com a vitória sobre o mais heróico. Onde fica aqui o teimoso alarde do mérito, a aventureira expectativa da felicidade, que para os burgueses corrói a vida? (BENJAMIN, 2001, p.107, com inserção nossa).

É essa “aventureira expectativa da felicidade” que interessa para Benjamin. Não é a felicidade colocada aristotelicamente como causa final da vida política, mas como vitorioso termo (*Ende*) de todo acontecer histórico e que teria condições de transportar a vida para um plano messiânico “mais abrangente”. Tal

¹³⁹ No prefácio de uma pequena coletânea francesa de textos de Walter Benjamin que giram em torno do ensaio sobre a crítica da violência (Cf. BENJAMIN, 2012c, p.7-51).

¹⁴⁰ Na segunda seção intitulada “Drama trágico e tragédia” de *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin constrói sua teoria sobre o *Trauerspiel* barroco acentuando essa e outras diferentes com a visão tradicionalmente propagada sobre a tragédia grega clássica (Cf. BENJAMIN, 2011b, p.49-142).

qual a condição dos antigos, Benjamin almeja em suas avaliações uma condição histórica que celebre a vitória sobre a perspectiva mítica da vida. A perspectiva de uma vida que é, por sua vez, marcada pelo determinismo fatídico do destino e da culpa (pela impossibilidade de decisão) que impedem a realização de um corpo vivo da humanidade. Impedem com isso a formação de uma comunidade justa de indivíduos livres para buscar a felicidade na eterna transitoriedade profana da existência. Benjamin fecha seu escrito sobre a felicidade dos antigos lembrando aos “sentimentais homens modernos” que:

A felicidade do homem antigo conclui-se na celebração da vitória: na glória de sua cidade, na grandeza de sua região e de sua família, na alegria dos deuses e no sono que o transporta aos heróis (BENJAMIN, 2001, p. 108).

A celebração da vitória pelos homens antigos, como conclusão da condição de felicidade, aliada à avaliação da glória política, pessoal e mesmo religiosa, nos leva também à compreensão da possibilidade histórica de uma vida justa. A discussão sobre os elos entre a busca pela felicidade e a possibilidade da justiça na construção histórica de uma “verdadeira política” (aquela que compreende a vida como mais abrangente do que algo *meramente* natural) é, em nosso parecer, a hipótese central das reflexões de Benjamin em seu projeto sobre as relações entre vida e política. Podemos dizer que essas preocupações metafísicas da juventude de Benjamin convergem para sua “consumação” no trabalho de Benjamin acerca do drama barroco alemão e, posteriormente, têm sua “redenção” e “sobrevivência” por meio de traços materialistas nas obras que se situam entre a segunda metade da década de 1920 até sua morte, em 1940. Não nos cabe aqui, dadas à extensão e complexidade do empreendimento, tratar da avaliação desses outros limites da constelação benjaminiana sobre a ideia de vida. No entanto, de modo muito breve, mesmo superficial, e a título de encerramento desse trabalho, nos cabe tão somente sinalizar esse campo por meio de algumas considerações sobre o que Antonia Birnbaum (2008) apropriadamente chamou de uma “dialética da felicidade e da justiça”.

A tarefa para a filosofia da história, uma tarefa quase infinita, é a de transportar a condição identificada por Benjamin na revolta do herói trágico grego contra o “sempre igual” das imposições míticas catastróficas de um destino de uma vida natural culpada para a ordem profana-messiânica da “vontade de

felicidade” (*Glückwille*)¹⁴¹ na “eterna” condição de transitoriedade dos indivíduos.

Em “A imagem de Proust” (1929), Benjamin defende que:

existe uma dupla vontade de felicidade, uma dialética da felicidade. Uma forma da felicidade em hino [louvação dos deuses], outra em elegia [canto da morte]. A felicidade como hino é o inaudito, o sem precedentes, o auge da beatitude. A felicidade como elegia é o eterno mais uma vez, a eterna restauração da felicidade primeira e originária. [...] essa ideia elegíaca da felicidade [...] também podemos chamar de eleática [grega] [...] (BENJAMIN, 2012b, p. 40, com inserções e recortes nossos).

Como anunciado no “Fragmento teológico-político”, a vontade de felicidade é, mesmo considerando todos os problemas em relação a esse termo, uma espécie de espontânea “vontade de vida” sem *telos*, meta ou objetivo. Como objetivo de uma “política universal” é alcançar essa eterna transitoriedade da vida como vontade de felicidade, como vontade viva de realização diante da constatação da dissolução e morte. Esse canto elegíaco da “vontade de felicidade” teria força suficiente para entusiasmar os indivíduos a buscar a justiça como elementos de uma “violência divina” que redimiria a humanidade livre no estabelecimento de uma vida histórica “mais abrangente”. Devemos deixar claro que o “estabelecimento” de uma vida histórica não deve ser confundido com o estabelecimento de um sentido histórico para a vida, mas tão somente a compreensão desta diante de certo tipo de temporalidade trágica (individualmente) e messiânica (coletivamente). Segundo Birnbaum (2008, p. 175), Benjamin enfatiza com isso a oposição entre a temporalidade mítica da vida natural e a temporalidade exemplar da trajetória do herói trágico. Essa trajetória trágica, defende a pesquisadora, não dialetiza liberdade e necessidade (como costumeiramente as teorias clássicas em relação à tragédia sustentam), mas, sim, dialetiza felicidade e justiça.

[...] a justiça está em função de uma revogação da culpabilidade. [...] na revolta do herói [...] podemos observar a contestação do destino mediante sua recusa a uma resolução na qual a felicidade está proibida aos homens (BIRNBAUM, 2008, p. 176, com recortes nossos).

No mundo grego do herói trágico ocorre a identificação da vida com sua

¹⁴¹ Termo tomado como central por Antonia Birnbaum na obra *Bonheur Justice Walter Benjamin* (2008) e presente principalmente no ensaio “A imagem de Proust” escrito por Benjamin no de 1929.

naturalidade trágica. Essa identidade é uma condição “cosmologicamente impenetrável” que leva o indivíduo de tipo heróico, guiado pela vontade de felicidade, a desafiar sua existência catastrófica. No mundo moderno ocorre o inverso, nosso entusiasmo por justiça é “apequenado e acovardado” e causa a condição de petrificação do impenetrável cosmológico da vida na figura de uma felicidade apenas anunciada como possível. Lembra-nos Birnbaum, tal qual a constatação crítica da intensificação da vida em Unger, que no mundo moderno:

[...] é feliz, não aquele que revoga a ordem econômica, mas aquele que cumpre seus desejos, não aquele que navega em direção ao desconhecido, mas aquele cujo futuro está assegurado, não aquele que se mistura com a vida comum, mas aquele que a dela se isenta (BIRNBAUM, 2008, p. 176).

Nos escritos da fase “madura” do pensamento de Benjamin, a busca do autor pelas relações entre vida e felicidade e sobre a possibilidade de uma revolta heroica contra o destino de culpa passarão a se dar no contexto de domínio dessa ordem de “felicidade moderna” (que mais se assemelha à constatação da subjetividade melancólica de hesitação)¹⁴². Nesse contexto, tudo se dilui em infinitos fragmentos, transformando a tarefa crítica em um desafio abissal de interpretação: a perspectiva da vida mítica do destino culpado se confunde com as fantasmagorias em uma condição empobrecida de vivências de choque que se repetem infinitamente; a força messiânica torna-se fraca e quase incipiente na presença tímida de heróis perdidos por entre uma montanha de ruínas do progresso; a violência mítica, se potencializada tecnicamente, torna o direito regra de um estado de exceção total; dentre outras constatações que Benjamin fará, principalmente em seu projeto inacabado sobre as *Passagens*. Nesse quadro, como antes, no momento de especulações metafísicas, um sorriso bárbaro pode reinvestir de esperança a tarefa filosófica: quando esta se tornar plenamente uma filosofia da história e for atravessada por um tipo muito peculiar e novo de filosofia da vida.

¹⁴² Conforme nossa pesquisa sobre a subjetividade melancólica em *Entre a ação e a hesitação: a melancolia, o barroco e a literatura em Walter Benjamin* (2006).

5 Considerações finais

“O momento decisivo do desenvolvimento humano é perpétuo. Em torno, movimentam-se os espíritos revolucionários, os quais, em verdade, buscam inutilmente de antemão tudo explicar, pois nada definitivo ainda aconteceu.”

Kafka, 1916-18

“Em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história”. Assim observa Benjamin (2006, p.523) em um dos seus milhares de registros do conjunto de notas que reunia perspicazmente para o trabalho sobre as *Passagens* parisienses. Essa tímida observação, diante dos magníficos temas que estudava e que pretendia materializar em livro, traz sutilmente o teor de verdade, talvez, um pouco do que inicialmente vislumbramos como “lampejo”, por assim dizer, ao longo de nossa pesquisa e cujo resultado se apresenta nesse trabalho. Em nossa busca em reunir diversos fenômenos dispersos na obra de juventude de Benjamin e salvá-los em uma única ideia que pudesse ser, mesmo que precariamente, apresentada, nos deparamos com o seguinte questionamento: é ela a vida efetivamente descoberta na história? Ou, expresso de outro modo, pode a vida (de uma obra, de um autor ou mesmo de toda a humanidade) ser reconhecida no interior dos emaranhados de relações que transformam a temporalidade presente em história?

A esses questionamentos juntam-se em convergência outros como reflexões críticas surgidas a partir do contato com as observações da pesquisadora francesa Antonia Birnbaum. Ela ressalta a dificuldade da proposta de investigação do tema vida na obra de Benjamin e questiona, por que a filosofia do pensador, uma filosofia que é, evidentemente, também uma filosofia da história, parece ser constrangida de assumir que inclui nela a vida, de fazer da vida “aquilo que possui história”? Em seu livro *Bonheur Justice* (2008), Birnbaum chegou a constatações e indicações fundamentais que reorientaram nossas leituras. Em uma pequena

nota de rodapé, ela observa que:

Pode-se ver que, para torna-se plenamente uma filosofia da história, o pensamento de Benjamin deve atravessar a questão da natureza e então tornar-se uma filosofia da vida. Esta pista, que mereceria um estudo aprofundado, nós tão somente o fazemos indicar aqui (BIRNBAUM, 2008, p.179).

Por influência das observações de Birnbaum, passamos a olhar mais detidamente os diferentes empregos de conceitos relacionados à ideia de vida na obra de juventude de Walter Benjamin produzida entre os anos de 1911 e 1922. A partir disso constatamos o equívoco ingênuo da pretensão de dar conta de realizar a avaliação de todos os principais trabalhos que o pensador escreveu ao longo de mais de três décadas de riquíssima, complexa e original produção filosófica e literária, na procura de alguma pista visivelmente elucidatória sobre o tema vida. Um equívoco que provocou uma espécie de “cegueira epistemológica” quanto a procurar sistematicamente um “conceito unificado” travestido, em nossa mente, de ideia de vida em Benjamin.

Por certo, e por sorte talvez, que a constatação dos equívocos pôde ser tomada a tempo como recurso, quase como recurso metodológico de “desvio” por ironia, que nos levou à compreensão de que, além de ser precária a abordagem sistemática de um autor *par excellence* não sistemático, um conceito unificado de vida é inviável no autor, quem sabe em toda a filosofia. Essa constatação nos levou efetivamente a compreender melhor e de modo mais aprofundado a noção e o peso de uma ideia de vida em Benjamin. Os contornos dessa ideia somente podem ser precariamente localizados entre as frestas, as lacunas e os limiares das discussões “mais tradicionais” do pensamento do autor. É principalmente naquelas discussões relativas ao traspasso quase “constrangido” de uma filosofia da história, que quer ganhar sua plena condição como uma mais que peculiar filosofia da vida, que podemos localizar alguma condição de conhecimento que possa ser apresentada.

Certamente, sujeito a muitas imperfeições e mesmo a novos e perigosos equívocos, que apresentamos na sequência algumas proposições e comentários acerca da ideia de vida nos escritos de juventude de Benjamin e que foram por nós avaliados nessa pesquisa. Proposições estas que não valem como “conclusão”, mas tão somente como “considerações” no mais preciso sentido desse termo, o de

“estar com as estrelas de uma constelação” (no Latim, *considerare* liga-se a “estar com as *sidera*”, plural de *siderum*, astro, estrela)¹⁴³. Nesse sentido, nossas proposições e comentários valem como o resultado de especulação mais detida, porém, ainda assim distantes de posse segura de alguma verdade definitiva sobre o assunto. Para tanto, nos valeremos, como forma de exposição daqui em diante, de estrutura de tópicos com asserções e anotações críticas acerca do tema.

I. *Vida e história encontram-se concentradas na juventude*

Essa primeira consideração leva em conta a mais genuína e metafísica constatação de Benjamin ao final de seu período de ativismo no movimento estudantil e de influência romântica do contexto de “reforma da vida” ligada ao pedagogo progressista Gustav Wineken. Não significa dizer que vida e história encontram-se concentradas apenas na juventude, vários outros momentos também serão indicados pelo pensador ao longo de sua obra, no entanto, somente na juventude é possível constatar mais visivelmente o imbricamento entre essas duas esferas. Tal constatação se insinuava timidamente em diversos escritos do período e veio a se manifestar mais decisivamente em “A vida dos estudantes” (1915). Nesses escritos, mais que juvenis, há forte herança de discussões sobre a *Bildung* alemã, conforme apontou o pesquisador italiano Marino Pulliero (2013), que, aliadas à reflexão, ora com perspectivas estéticas (por meio da literatura, das artes e da sensibilidade em geral), ora com perspectivas éticas (por meio da religiosidade, da formação dos valores, do ensino da moral), avaliando a possibilidade de estabelecimento de verdadeira cultura jovem, insinuam a defesa de uma filosofia da história promotora de mudança qualitativa na vida dos jovens.

Benjamin defendia na época o “despertar” dos valores absolutos e de “vida da totalidade” na consciência e nos sentimentos da juventude que serviam como “bússola” para toda a vida (Cf. BENJAMIN, 1979). As inquietações de cunho metafísico, e mesmo de ordem romântico-vitalista desse jovem Benjamin, careciam de algo que os materializasse de modo mais incisivo ou com maior “operacionalidade”. Parte dessa “operacionalidade” é prevista por Benjamin em “A vida dos estudantes” ao propor a interpretação, quase fenomenológica, de

¹⁴³ Conforme George Otte e Miriam Lídia Volpe (2000) no artigo *Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin*.

redução da história como concentrada em um único ponto focal da vida. Desse foco concentrado de história e vida surgiriam elementos para a identificação de uma “imagem utópica” (como a do “reino messiânico” ou a da ideia da Revolução Francesa) que serviria de símile no processo de “conversão do estado imanente de perfeição”, de possibilidade de vida mais elevada, em “uma tarefa histórica” a ser realizada pela juventude no presente (Cf. BENJAMIN, 2002). Esse processo teria a força suficiente para evitar a redução da vida do jovem estudante em *forma de vida* orientada apenas pelas atividades econômicas tanto no âmbito moral quanto profissional (como casamento, carreira profissional e atividades ligadas ao Estado). Benjamin (Idem) destaca que esse processo depende da capacidade de “todo aquele que questionar sua vida com a exigência mais elevada” para “libertar o vindouro” que ainda não tem forma completamente configurada na vida da juventude.

II. *A vida pode ser compreendida como tarefa decisória infinita*

Num misto de influências de diversas fontes e escolas filosóficas, com elementos mais notáveis do pensamento de Kierkegaard e de Kant, Benjamin segue, entre os anos de 1915 e 1920, aperfeiçoando seus elementos “operacionais” que sirvam na avaliação do imbricamento entre história e vida. No contexto de preparação de sua tese de doutoramento, Benjamin concentra-se na noção da vida como tarefa. Mais precisamente, da vida como tarefa infinita. Se valendo de processo muito original de apropriação interpretativa de conceitos de tarefa presentes na obra de vários autores e mesmo nas doutrinas do judaísmo, Benjamin sustentará a noção de tarefa como capacidade de tomada de decisão dos indivíduos diante da vida. Tal qual a redução da história em um só ponto, a tarefa “existencial” decisória teria capacidade de “paralisar” qualquer tempo homogêneo que possa “conduzir” a vida como destino e que, conseqüentemente, possa parar o *continuum* mítico da história.

Conforme observou a pesquisadora Tamara Tagliacozzo (2003), Benjamin se vale da noção de tarefa como defesa de condição histórica da vida dos indivíduos em que vigore a possibilidade de liberdade que é, por sua vez, configurada no momento “existencial” de decisão. Momento este que é recebido como o princípio para a “vida mais elevada” que, nos termos de Kierkegaard,

configuraria os planos “mais elevados” de moralidade e de religiosidade da vida. No momento de decisão, o indivíduo recebe a tarefa de “fazer” sua vida quase como um dom divino (o termo alemão para tarefa é “*Aufgabe*” de onde deriva também a palavra “gabe”, que se liga à noção de dom ou dádiva). Nesse aspecto, vislumbra-se também a gênese da oposição entre mito (que determina como destino a vida) e religião (que oferece o “dom divino” da tomada de decisão moral). Oposição que Benjamin, na sequência, fará na maioria de seus escritos (desviando-se, desse modo, da oposição tradicional realizada pela filosofia ocidental entre mito e *logos*). A crítica do mito, ou do destino mítico, na maioria das vezes, se situará na constatação da incapacidade dos indivíduos em receber a vida como tarefa decisória infinita. A título de exemplo, pode ser apontada a avaliação que Benjamin realizou da figura do príncipe melancólico no drama barroco (paradigma da subjetividade moderna) que se situa justamente na hesitação e na incapacidade de tomar decisões. Ou, ainda, na identificação do fundo mítico (e demoníaco) que Benjamin, como crítico, localiza nos personagens do romance *As Afinidades eletivas* de Goethe (que no centro do Iluminismo racionalista são tomados por “escolhas” determinadas por suas pulsões e instintos).

Em sua resenha crítica de poemas de Hölderlin, Benjamin (2011, p.16) destaca que a “ideia de tarefa é sempre a vida”. Ao colocar a noção de tarefa nesses termos, Benjamin parece também querer “operacionalizar” a possibilidade histórica que permanece infinitamente aberta, como tarefa, de mudança de toda a vida para além dos limites meramente naturais. A ideia de vida como tarefa, como o resultado de infinitas decisões, nos leva à compreensão de que, enquanto tal, essas decisões somente podem ser proclamadas *na* transitoriedade e limitação da linguagem humana.

III. A vida não pode ser plenamente expressa pela linguagem

Como é mais que sabido entre os pesquisadores da obra de Benjamin, no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916), o filósofo estabelece as principais bases de uma original teoria da linguagem. Dessa teoria nos chama a atenção os elos entre a condição de materialidade e de mediaticidade da linguagem com as condições históricas da vida. Retomando

elementos do judaísmo como estratégia argumentativa, Benjamin apontará para os limites e as possibilidades da linguagem no que se referem à sua natureza caída e mesmo culpada. A linguagem não consegue comunicar *imediatamente* um teor de verdade sobre a vida. Suas relações são inexoravelmente limitadas às suas condições materiais históricas. Tudo o que os humanos querem comunicar, comunicam tão somente *na* linguagem e em dada condição histórica e linguística (uma língua, um código linguístico). Assim, toda intenção de definir a vida e seu significado acaba esbarrando nessa limitação linguística fundamental. Resta, em relação à vida, sempre um mistério, um indizível, um sublime inexpressável (BENJAMIN, 2011, p.48). Toda a iniciativa de querer “dizer a vida” de modo imediato e definitivo liga-se à dimensão do mito. Um exemplo dessa condição é a “cegueira” apontada por Benjamin (1970, p.8) no pensamento de Kant ao não compreender as limitações históricas de sua época (a do Iluminismo) e querer mesmo assim compreender a vida como o *imediatamente* resultante de relações entre sujeito e objeto. Relações estas que eram promovidas em um horizonte histórico dominado pela “pobreza de experiências”, que, por sua vez, é o resultado da hegemonia de expressões unicamente mecanicistas e matemáticas em relação à realidade.

Dadas as condições mediatas e históricas da linguagem e considerando também a defesa de Benjamin de que a linguagem humana é a “imagem e semelhança” da atividade criadora-nomeadora da linguagem divina, pode-se concluir que ao tentar expressar a vida, o homem acaba expressando outra coisa em seu lugar. O que o homem faz ao tentar expressar a vida é criar, por meio de seus “nomes”, formas históricas e linguísticas da vida. A linguagem humana cria, “dá forma” à vida e, até mesmo, passa a viver em função dessas formas. A vida, assim, “passa a viver” como diferentes formas de vida linguísticas e históricas. No entanto, essas formas de vida nunca serão suficientes para expressar a totalidade da vida. O significado da vida permanece, assim, irreduzível às suas configurações linguísticas.

Alguns anos mais tarde, um pequeno e quase esquecido texto intitulado “Peintures chinoises à la Biblioteque Nationale”, publicado em janeiro de 1938 na revista *Europe*, e que tinha por intenção apenas realizar o comentário sobre uma exposição de pinturas, parece iluminar outros elementos que servem à discussão sobre as relações entre vida, linguagem e história em Benjamin. Entre

informações mais objetivas sobre as pinturas, sobre o colecionador de arte que organizou a exposição e sobre a fala de alguns historiadores de arte, como Georges Salles (1889-1966), o texto parece trazer à tona incontornáveis reflexões mais maduras sobre a irredutibilidade linguística da vida. Benjamin busca como alternativa a avaliação dos limites da expressividade da vida no campo das imagens. Benjamin (2011, p.338) argumenta neste trabalho que “o que as imagens fixam não é mais que a fixidez das nuvens. E está aqui sua verdadeira e enigmática substância, feita de transformações, como a vida”.

Para Benjamin, contrariamente às pretensões de todas as formas de vida estabelecidas na linguagem, nas imagens, a vida é “visivelmente” fluída e mutável, “feita de transformações”. Qualquer tentativa de “fixidez” de um instante resulta na situação de precária fixação “imagética” de algo efêmero, como um relâmpago. A essência eterna da imagem, e poderíamos dizer da vida, consiste precisamente nessa condição de “eterna” efemeridade, de eterna condição de e tão somente um instante fixado. Assim como na relação da vida com a linguagem, no que diz respeito ao que pode ou não ser expresso, a condição de “instantâneo” da imagem reafirma mais uma vez nas entrelinhas dos escritos de Benjamin a teoria da irredutibilidade da vida. Não podemos tomar um instante-imagem, ou, ainda, um instante-linguagem, pelo todo, como também não podemos reduzir a vida às suas características ou peculiaridades. Restam-nos apenas *correspondências* imagéticas, semelhanças sensíveis ou não, imagens utópicas, imagens dialéticas, imagens do pensamento.

Citando Salles, Benjamin argumenta (2011, p.337) que “na China a arte de pintar está antes de toda arte de pensar. E pensar para o chinês, quer dizer pensar por semelhanças”. Em outra passagem, Benjamin defende que a semelhança nos aparece como um relâmpago, como nada mais fugidivo e passageiro, e esse seu caráter marcado de transformações muitas vezes se confunde com o que é real. A multiplicidade de semelhanças que fixamos, a nossa faculdade mimética, reflete a condição do pensamento como constituído de ideias-imagens, de imagens pensadas. O pensamento, então, é imagem. A vida “real” passa a ser confundida com sua imagem semelhante, uma fugaz e breve imagem-instante. Não é à toa o conhecimento (e enfatizamos aqui o conhecimento histórico em relação à vida) passar a ser configurado para Benjamin como um instante, um relâmpago, um

agora do conhecimento, um agora da cognoscibilidade (*Das Jetzt der Leserbarkeit*).

IV. As formas de vida permitem a continuidade da vida

Uma das construções teóricas mais instigantes de Benjamin em relação ao assunto vida é a noção de que “a vida continua vivendo”, de que ela “sobrevive”, ou, ainda, “pervive” como “vida além da vida” natural e orgânica. Essa construção filosófica demonstra com maior intensidade os elos que ligam a compreensão da história com a vida: ajudam a compreender a existência de uma “vida mais abrangente” que se dá nas formas criadas na linguagem e na história. Com essa constatação abriu-se, mais direta e inicialmente, enorme campo de recursos para a avaliação das atividades artístico-literárias, como aquelas ligadas ao ofício do crítico e à tarefa de tradução. No entanto, atualmente, essas mesmas constatações que servem ao universo artístico podem ser ampliadas e potencializadas para a avaliação das formas de vida criadas linguisticamente nos campos da política, das ciências, da moral, entre outras. Certamente, o trabalho recente mais visível nesse sentido é aquele realizado pelo pensador italiano Giorgio Agamben na avaliação da vida histórica das “formas de governo” e da cultura política das sociedades contemporâneas.

A compreensão da vida por meio de formas de vida criadas linguisticamente e que continuam a viver na história tem sua origem, segundo Benjamin (2011), na busca do crítico e do tradutor pelo “poetificado” contido nas produções literárias. Esse “poetificado”, que mais tarde será identificado por outros termos, como o de “teor de verdade”, refere-se à unidade de expressão possível entre a obra do artista e a própria vida na configuração de formas de vida. Por sua vez, é a qualidade do “poetificado” ou a grandeza do “teor de verdade” dessa forma de vida que garante sua continuidade viva para além do contexto de criação e de vida do artista. Esse entendimento “vitalista” dos produtos culturais auxiliará definitivamente na compreensão histórica da mudança dos padrões de produção, transmissão e recepção da arte, bem como, nesse mesmo sentido, auxiliará também na avaliação da mudança dos padrões de percepção dos indivíduos e, no campo de estudos sobre o pensamento de Benjamin, oferece nova perspectiva de compreensão das teses contidas no consagrado ensaio sobre a reprodutibilidade técnica da obra de

arte.

Ainda no que diz respeito aos estudos atuais sobre a técnica, outra frente de pesquisa pode ser vislumbrada por meio da compreensão do papel desta na continuidade de toda a vida não como mera vida natural (como o que é realizado no campo da robótica ou das engenharias de bioprocessos), mas como formas “mais elevadas” da vida na história e na linguagem. Nesse preciso sentido pode-se vislumbrar a relevância de uma pesquisa futura que avalie a dimensão da compreensão da “segunda natureza técnica” do homem também como local de imbricamento entre vida e história. A técnica, suspeitamos, pode potencializar a criação de novas formas de vida (enquanto formas linguísticas e históricas, e não apenas biológicas) que melhorariam as condições propícias a uma vida mais realizada (mas não intensificada) e à continuidade de um corpo vivo de toda a humanidade. Por outro lado, devemos ressaltar que Benjamin, em vários momentos (principalmente em suas teses sobre a história), alertou para a apropriação desse potencial de modo mítico, violento e mesmo catastrófico quando orientada pela teleologia ligada à ideologia do progresso.

V. A vida não se limita à mera vida natural

Chamou-nos a atenção, ao longo de nossa pesquisa, a quantidade de referências diretas e indiretas de Benjamin a autores e pesquisadores que se situam em campos exóticos para os tradicionais trabalhos filosóficos realizados até então. Desde a juventude de Benjamin até os últimos escritos encontramos menções ao trabalho de diversos fisiologistas, médicos, psicólogos, antropólogos e, até mesmo, arqueólogos e etnólogos. Mesmo em referências a autores “mais convencionais”, Benjamin atenta para aspectos de seus trabalhos que tratam de questões como processos biológicos, medicina, doenças, dor e prazer, corpo, entre outros. Desses tantos temas e dessas tantas referências, que também mereceriam pesquisa futura mais aprofundada, nos concentramos aqui em um recorte muito específico das várias reflexões de Benjamin sobre o problema psicofísico da vida humana. A atenção a este aspecto da vida humana refere-se à construção por Benjamin da noção de corporalidade que tensiona vida e história, que fusiona elementos metafísicos da cultura e do espírito humano (comuns como questão em seus escritos de juventude) às condições fisiológicas mais prementes na existência

de corpo material e orgânico (por sua vez, um pouco mais recorrentes como assunto em seus escritos “mais maduros”).

Nossa suspeita é a de que Benjamin busca nos trabalhos de autores das ditas “ciências naturais” (ou dos autores que com elas dialogam) alguma lacuna, fresta ou limiar que possibilite a compreensão da vida dos indivíduos e da vida da humanidade de modo mais abrangente na história. Devemos ressaltar que Benjamin realiza essa tarefa sem apenas buscar a justificativa para uma dimensão metafísica da vida. Benjamin avalia os mesmos limiares, as mesmas frestas e lacunas de materialidade nas grandes construções metafísicas sobre os diferentes âmbitos da vida humana (história, política, arte, linguagem, etc.). Tal procedimento visa, por um lado, à contestação de toda construção teórica puramente idealista que cria sentido de desenvolvimento e de existência para a vida e para a história e, por outro lado, e de modo mais efusivo, a contenção de todo tipo de abordagem de tipo mítica sobre a vida que a condena à condição fatídica (como destino e culpa) de mera vida natural.

Esse aspecto, ao mesmo tempo fascinante e complexo, da ideia de vida em Benjamin faz com que o autor não possa ser tão facilmente enquadrado ou categorizado nas tradicionais “escolas” e “correntes” das chamadas filosofias da vida comuns e influentes em seu período de juventude. Benjamin não busca com sua ideia de vida “mais abrangente” em um “corpo vivo” a afirmação vitalista da vida (como nas correntes filosóficas influenciadas pelo pensamento de Nietzsche), ele olha com ressalvas as propostas unicamente materialistas sobre a vida (como a do marxismo) e, tampouco, pensa em algum elã vital como impulsionador metafísico de toda vida (como em Bergson). Um exemplo maduro da compreensão da vida como complexo fusionamento metafísico-material na história e na linguagem pode ser encontrado em seus esboços para o trabalho sobre as *Passagens*. Nesse momento, ao mesmo tempo em que Benjamin lê o materialismo histórico de Marx, este é conjugado com as ideias do fisiologista Hermann Lotze, com expressões da teologia judaica e do messianismo político na construção de excêntrica filosofia da história, que é ao mesmo tempo filosofia da vida. É a partir dessa perspectiva, e defendemos que somente a partir dessa perspectiva, que podemos ter a adequada amplitude da terminologia benjaminiana tão abundantemente empregada em diversas áreas. Termos e noções como “iluminação profana”, “agora de cognoscibilidade”, “segunda natureza da

técnica”, “estado de exceção”, “tradutibilidade”, entre tantos outros, ganham contornos mais claros na medida em que se compreende como eles se vinculam com a ideia de vida histórica mais abrangente que a de vida meramente natural.

VI. *A vida não exige direitos*

Como resultado direto da consideração anterior, e identificado nas avaliações críticas acerca do fundamento mítico das estruturas de direito na tradição jurídico-política do Ocidente (como nos trabalhos “Destino e caráter”, “Para uma crítica da violência” e *Origem do drama barroco alemão*), Benjamin aponta para a constante ameaça que o direito produz em relação à compreensão mais abrangente da vida. Benjamin argumentará que, por se estabelecer e por se conservar mediante o uso da violência (a “força de lei”, conforme menciona Derrida), o direito limita as possibilidades dos indivíduos de realizarem sua tarefa decisória livre e de assim almejam uma vida para além daquilo que foi previamente limitado e justificado (a constituição de “jurisdição” para a vida). Tal condição do direito iguala-se à condição mítica de compreensão da vida que entende esta como essencialmente “culpada” (por sequer almejar ir além dos limites) e que, como consequência, define seu desenrolar histórico como condenação e como destino. Todas as estruturas e instituições dos “Estados de direito” comportam-se, então, como “resquícios do demoníaco” (BENJAMIN, 2012) que instrumentalizam o poder e a violência sobre a vida, principalmente desrespeitando-a em sua condição “mais abrangente” e reduzindo-a à mera vida natural.

As recomendações de Benjamin, contidas em seu ensaio de crítica da violência, sobre a necessidade de investigação em torno do dogma da sacralidade da vida ilustram a avaliação crítica da redução, promovida pelo direito, de toda a vida à mera vida. Esse sagrado relaciona-se com a irredutibilidade da vida, e Benjamin escreve que ele é o resultado de um elemento “cosmologicamente impenetrável” acerca da vida, aspecto que a fala mítica tenta equivocadamente expressar de modo imediato e “verdadeiro” como natureza culpada, como tão somente “fragilidade” orgânica que deve ser por todos protegida “por lei”. Esse sagrado, esse “direito à vida”, ignora os aspectos mais amplos e históricos que compõem a vida individual e a vida da humanidade como estando além da vida

corpórea e material.

Benjamin argumentará sobre a possibilidade de destruição (ou mais precisamente libertação e redenção) de todas as estruturas do direito e de seus respectivos instrumentos de culpabilização mítico-jurídica da vida. Sob a perspectiva “messiânico-anarquista”, Benjamin pensa em violência de “meios puros”, a violência divina e verdadeiramente revolucionária que exploda as linhas de contenção da vida como mera vida natural. Mais uma vez, essa seria uma tarefa a ser assumida pela filosofia da história: a compreensão da condensação da história e da vida em um ponto focal possibilitaria a medida “messiânica” de mudança estrutural de toda a vida. Nesse sentido, se nas estruturas de direito Benjamin não observava relação com a justiça, mas somente a expressão mítica da violência, seu “anarquismo”, que consiste, acima de tudo, no “caráter destrutivo” (Cf. BENJAMIN, 1994, p. 235-37), tampouco almeja como *telos* um fim justo para a vida humana. Tal estabelecimento voltaria a criar limitações para a vida. Essa vida, diferente daquela sacralizada e “protegida” pelo direito e, tal qual a perspectiva do caráter destrutivo defendido por Benjamin, “tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é a desconfiança insuperável na marcha das coisas”.

VII. *Resta-nos da vida a vontade de felicidade e justiça*

“[...] a nossa ideia de felicidade está profundamente tingida pelo tempo, que é o de nossa vida. Nós podemos imaginar a felicidade no ar que respiramos, entre as pessoas que viveram conosco. Em outras palavras, na ideia de felicidade [...] vibra conjuntamente a ideia de redenção. [...] Nossa vida é, em outras palavras, um músculo que possui força suficiente para contrair todo o tempo histórico.”

Walter Benjamin, *Passagens*, N 13a, 1.

Por fim, nessa nossa última consideração, como resultado das outras especulações sobre a inter-relação vida e história, chegamos à compreensão da defesa, por Benjamin, de certa teoria excêntrica da eudaimonia. Ela é excêntrica porque se situa no contexto de defesa de “verdadeira política” que compreende, de modo anárquico-messiânico, a vida dos indivíduos e a vida da humanidade como “realização não intensificada” (BENJAMIN, 2012, p.34). Contrariamente à noção canônica de felicidade, carregada pela tradição ética e política ocidental e

originada principalmente em Aristóteles, a realização, a plenitude, a possibilidade de uma “vida feliz” não é colocada por Benjamin em uma relação política de causalidade do exercício de virtudes humanas com o objetivo de se alcançar o bem comum na excelência pessoal e coletiva. Benjamin pensa metafisicamente o que constata materialmente em relação à vida: é no entendimento e no respeito da transitoriedade da vida material e corpórea de todos os indivíduos livres e na vida de toda a humanidade (a ordem profana da vida) que o messiânico da vontade de realização e de felicidade pode ser colocado (a ordem do divino, da redenção).

Seguindo parcialmente o que defende a professora Antonia Birnbaum (2008), podemos, por fim, observar as relações dessa vontade de felicidade com uma, igualmente excêntrica, noção de justiça. Para Benjamin, ao longo da vida, os indivíduos livres têm como possibilidade em seu campo de decisão assumir a tarefa histórica, uma tarefa que pode ser chamada de heroica (considerando aqui a maneira como Benjamin subverte o papel do herói em sua avaliação da tragédia, não como aquele que confirma o destino mítico, mas aquele que o suspende) de, sem nenhuma pretensão inicialmente universalizante, mudar as condições de sua vida e quebrar um *continuum* que acaba tornando o tempo uma “história natural”. O entusiasmo que esse processo pode causar na vida de outros indivíduos leva à vontade de felicidade individual e restrita a uma vida singular e efêmera, a transformar-se em vontade “divina” de justiça que pode ser de toda a humanidade. Nesse sentido que algumas passagens de seu último escrito, as suas teses “Sobre o conceito de história” (1940), podem ser lidas não somente à luz da filosofia da história, mas também no imbricamento dessa com a filosofia da vida. É nesse sentido que, a nosso ver, a necessidade de se criar “um novo conceito de história” que possa tornar visível “o verdadeiro estado de exceção que é regra geral” na tradição dos oprimidos pode encontrar alguma redenção (Cf. BENJAMIN, 2012b).

Igualmente nesse sentido, podemos dizer que em Benjamin a história ensina à vida que esta pode ser limitada e a única coisa que lhe resta é a decisão pela felicidade e pela justiça e, em sentido inverso, a vida ensina a história que esta é incerta e inconstante, mas que pode mesmo assim carregar a vida para além dela mesma como vida histórica “mais abrangente”. A tarefa histórica é a tarefa da vida e vice-versa. Mas temos que lembrar que dadas as condições “demoníacas” e catastróficas da vida nas atuais sociedades, ritmadas pela temporalidade infernal,

pela pobreza de experiência e pela barbárie, em que não se consegue tão facilmente se livrar do fluxo histórico ligado ao mito e à ideologia do progresso, essa tarefa histórica e da vida torna-se tarefa kafkiana de indivíduos “esperançosos” na condição de existência de “esperança infinita”, mas que cada vez mais parece não ser para nós.

6

Referências bibliográficas

6.1

Obras de Walter Benjamin

BENJAMIN, W. A felicidade do homem antigo. Tradução de Anderson Gonçalves. **Magma**, Revista do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 7, p. 105-108, 2001. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/magma/article/download/86893/89856>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

_____. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Organização e apresentação de Márcio Seligmann-Silva e tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013b.

_____. Arquivos Walter Benjamin de antropologia. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. In: SCHOUTEN, A. **Canteiro de obras: arquivos de antropologia**. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2012d. Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. A tarefa do tradutor. In: CASTELLO BRANCO, L. (Org.). **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

_____. **Baudelaire e a modernidade**. Edição e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Correspondance (1910-1928)**. Volume I. Traduction par Guy Petitdemange. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

_____. **Critique de la violence et autres essais**. Traduction par Nicole Casanova et préface d'Antonia Birnbaum. Paris: Payot, 2012c.

_____. **Écrits auto-biographiques**. Traduction par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier. Paris: Christian Bourgois éditeur, 2011c.

_____. **Écrits français**. Introduction et notices de Jean-Maurice Monnoyer. Paris: Gallimard, 2011d.

_____. **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. Tradução de Mônica Krausz Bornebrusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

_____. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

_____. **Early Writings (1910-1917)**. Translated by Howard Eiland and Others. Cambridge: Harvard University Press, 2011e.

_____. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.

_____. **La metafísica de la juventud**. Introducción de Ana Lucas, traducción de Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. **Imagens de pensamento; Sobre o haxixe e outras drogas**. Edição e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013c.

_____. **Imaginación y sociedad: Iluminación 1**. Prólogo, traducción, y notas de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1980.

_____. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. Edição e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

_____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, prefácio de Jeanne Marie Gagnebin e revisão de Márcio Seligmann-Silva. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

_____. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Obras escolhidas III**. Charles Baudelaire. Um lírico no auge do capitalismo. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. **O capitalismo como religião**. Organização de Michel Löwy e tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. 3. ed. Tradução, introdução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002b.

_____. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Oeuvres**. Traduction par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000. 3 v.

_____. **Passagens**. Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Irene Aron, organização de Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

_____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Tradução, apresentação e notas Marcus Vinícius Mazzari, pós-fácio de Flávio di Giorgi. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

_____. **Rua de mão única; Infância berlinense: 1900**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013d.

_____. **Selected Writings (1913-1926)**. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

_____. **Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos**. Traducción de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Avila Editores, 1970.

_____. **Sur l'art et la photographie**. Présentation de Christophe Jouanlanne. Paris: Éditions Carré, 1997.

_____. **The correspondence of Walter Benjamin**. Translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Chicago: University Chicago Press, 1994c.

_____; SCHOLEM, G. **Correspondência**. Tradução de Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993b.

6.2

Sobre Walter Benjamin

ABADI, F. Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant. **Diánoia**, México, v. 58, n. 70, p. 89-111, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502013000100004&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 15 set. 2015.

ABENSOUR, M. **Les passages Blanqui: Walter Benjamin entre mélancolie et révolution**. Paris: Sens & Tonka, 2013.

ADORNO, T. **Correspondência, 1928-1940: Adorno/Benjamin**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____. **Sur Walter Benjamin**. Collection folio essais. n. 395. Paris: Gallimard, 2001.

AGAMBEN, G. **Infância e história**. Destrução da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Homo sacer**. Poder soberano e vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann e posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

BAIGORRIA, M. Cripto-populismo: Benjamin, Hölderlin, y los “dias de agosto”. **Exlibris**, Revista do Departamento de Letras da Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, ano 1, n. 1, p. 196-219, 2012. Disponível em: < <http://www.filo.uba.ar/contenidos/carreras/letras/exlibris/archivo/1/investigacion/investigacion1.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

BARBOSA, J. F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. **Aurora**, Revista de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 531-549, jul./dez. 2013.

BERDET, M. **Walter Benjamin**: la passion dialectique. Paris: Armand Colin, 2014.

BLOCK, R. Selective Affinities: Walter Benjamin e Ludwig Klages. **Arcadia**, Internationale Zeitschrift für Literarische Kultur/International Journal of Literary Culture, Berlin/Boston, v. 1, n. 35, p. 117-136, 2000.

BIRNBAUM, A. **Bonheur justice Walter Benjamin**: le détour grec. Paris: Payot, 2008.

_____. La vie des étudiants est um grand transformateur. **La lettre des écoles supérieures d’art**. Paris, n. 2, p. 10-15, 2010. Disponível em: < http://lalettredesecolesuperieuresdart.fr/lettres/lettre_n_2.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2014.

BOLLE, W. **Fisiognomia da metrópole moderna**. Representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: Edusp, 2000.

BRAGE, L.; CAÑELLAS, A. Juventude y pedagogia (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin). **Revista Teoría de la Educación**, Salamanca, v. 1, n. 23, p. 71-106, 2011. Disponível em: <http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/8579/8811>. Acesso em: 10 mar. 2014.

CAYGILL, H. **Walter Benjamin: the colour of experience**. New York: Routledge, 2005.

_____; COLES, A.; KLIMOWSKI, A. **Walter Benjamin para principiantes**. Traducción de Daniela Gesuldi y Daniela Camozzi. Buenos Aires: Era Naciente SRL, 2001.

CANTINHO, M. J. **Walter Benjamin, entre o messianismo e a revolução: a história secreta**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2011.

CHAVES, E. “Escovar o judaísmo a contrapelo”: Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss. **Revista Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 58, p. 223-40, nov. 2000. Disponível em: <http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/92/20080627_walter_benjamin.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2015.

_____. Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do “estudante” Walter Benjamin. **Revista Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 4, p. 45-53, jan. 2008. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_04/artefilosofia_04_02_eros%20e%20filosofia_02_ernani_chaves.pdf>. Acesso em: 10 maio 2016.

_____. **No limiar do moderno**. Um estudo sobre F. Nietzsche e Walter Benjamin. Belém: Paka Tatu, 2003.

DERRIDA, J. **Torres de Babel**. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DUARTE, P. Beleza e verdade: Benjamin leitor de Platão. **Revista O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 63-90, 2003. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/beleza_e_verdade,_benjamin_leitor_de_platao/n16pedro.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2015.

EILAND, H.; JENNINGS, M. **Walter Benjamin: a critical life**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2014.

ESPOSITO, R. **Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política**. Presentación de Patricio Peñalver e tradução de Pedro Luis Ládrón de Guevara. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

FENVES, P. **The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of the time**. Stanford: Stanford University Press, 2011.

FRIEDLANDER, E. **Walter Benjamin**: a philosophical portrait. Cambridge/London: Harvard University Press, 2012.

GAGNEBIN, J. M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano? História e Cotidiano em Walter Benjamin. **Revista USP**, São Paulo, n. 15, Dossiê Walter Benjamin, 1992.

_____. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. **Revista Kritérion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 183-190, dez. 2005. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 jan. 2014.

GATTI, L. **Constelações**: crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

JAREK, M. **Entre a ação e a hesitação**: a melancolia, o barroco e a literatura em Walter Benjamin. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

KRAMER, S.; JOBIM, S.; SOUZA, S. (Orgs.). **Política, Educação, Cidade**: itinerários de Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2009.

LAVELLE, P. (Org.). **Cahier de L'Herne**: Walter Benjamin. Paris: L'Herne, 2013.

_____. **Religion et histoire**: sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin. Paris: Cerf, 2008.

LAVELLE, P.; WISMANN, P. (Org.). **Walter Benjamin, le critique européen**. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2010.

LEBOVIC, N. Life. **Mafte'akh**: lexical review of political thought. Tel Aviv, Issue 2e, p. 37-64. 2011. Disponível em: <<http://mafteakh.tau.ac.il/en/issue-2e-winter-2011/life/>>. Acesso em: 10 ago. 2012.

_____. The beauty and terror of *Lebensphilosoph*: Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler. **South Central Review**. Baltimore, v. 23, n. 1, p. 23-39. 2006. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/journals/south_central_review/v023/23.1lebovic.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2012.

LÓPEZ, C. P. Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros. **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília**, v. 38, n. 1, p. 213-238, Jan./Abr., 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000100012>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, F. A. P. **Imanência e história**. A crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MACHADO, C. E.; MACHADO JÚNIOR, R.; VEDDA, M. (Orgs.). **Walter Benjamin**: experiência histórica e imagens dialéticas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MATOS, O. C. F. **Benjaminianas**: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MITROVITCH, C. **Experiência e formação em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MURICY, K. **Dialética do olhar**. Imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

OLIVEIRA, E. V. **Os conceitos de crítica e experiência no jovem Benjamin**: o programa de 1917-18. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 1999.

OTTE, G.; VOLPE, M. L. Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin. **Revista Fragmentos**, Florianópolis, n. 18, p. 35-47. jan./jun. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/fragmentos/article/view/6415/5984>>. Acesso em: 20 dez. 2015.

PALMIER, J. M. **Walter Benjamin**: um itinéraire théorique. Édition établie, annoté et présentée par Florent Perrier. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

PERRET, C. **Walter Benjamin sans destin**. Paris: La différence, 1992.

PULLIERO, M. **Walter Benjamin**: le désir d’authenticité. L’héritage de la Bildung allemande. Paris: Hermann, 2013.

RAULET, G. **Le caractère destructeur** : esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin. Paris: Aubier, 1997.

_____. **Walter Benjamin**: 1892-1940. Paris: Ellipses, 2000.

SCHMITT, C. **Teología política**. Traduciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez: Editorial Trotta, 2009.

SCHNEIDER, P. R. **A contradição da linguagem em Walter Benjamin**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

SCHOLEM, G. **Walter Benjamin**: a história de uma amizade. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHOUTEN, A. **Canteiro de obras**: arquivos de antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo (2012). Disponível em: <<http://arquivoswbdeantropologia.net.br>>. Acesso em: 20 set. 2015.

SEDLMAYER, S.; GINZBURG, J. (Org.). **Walter Benjamin**: rastro, aura e história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SELIGMANN-SILVA, M. **A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

STEINER, U. **Walter Benjamin**: an introduction to his work and thought. Translated by Michael Winkler. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

TAGLIACOZZO, T., **Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin**. Roma: Quodlibet, 2003.

TIEDEMANN, R. **Études sur la philosophie de Walter Benjamin**. Préface de Theodor W. Adorno. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Arles: Actes Sud, 1987.

WEIDNER, D. **Life after life**: a figure of thought in Walter Benjamin. Conferência realizada no Colóquio Internacional *Nachleben*. Escrita e imagem em Walter Benjamin e Aby Warburg, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, out. 2012. Disponível em: <http://www.zfl-berlin.org/tl_files/zfl/downloads/personen/weidner/life_after_life.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2015.

6.3

Leitura complementar e diversa

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.

ALCOCER, P. La forme interne de la conscience mythique: Apport de Konrad Theodor Preuss à la Philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer. **Revista L'Homme**, Paris, n. 180, p. 139-70. oct./dec. 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25157231>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

BARBOSA, J. Metafísica do irracional: mau radical em Schelling e Schopenhauer. **Revista Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 57-64, jan./abr. 2009. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5004/2257>>. Acesso em: 6 fev. 2014.

BARRENTO, João. O sensacionismo português... fala alemão. **Revista Colóquio/Letras**, Lisboa, n. 94, p. 5-13, nov. 1986. Disponível em: <<http://colouio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/issueContentDisplay?n=94&p=5&o=p>>. Acesso em: 25 jul. 2012.

BARTHES, R. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral e revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DIDI-HUBERMAN, G. **A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DUARTE, P. **Estio do tempo: o amor entre arte e filosofia na origem do romantismo alemão**. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de Filosofia, PUCRio, Rio de Janeiro, 2009.

DURANT, W. **A história da filosofia**. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

FERREIRA, J. Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 103-117, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4150.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

FICHTE, W.; SCHELLING, F. **Escritos filosóficos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

HEGEL, G. **Cursos de estética**. Volume 1. Tradução de Marco Aurélio Werle e revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Edusp, 1999.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução e prefácio de Afonso Bertagnoli. 3. ed. São Paulo: Edições e publicações Brasil Editôra, 1959.

KIERKEGAARD, S. **Estética y ética en la formación de la personalidad**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

LUKÁCS, G. **A alma e as formas**: ensaios. Introdução de Judith Butler e tradução de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **A teoria do romance**. Tradução, pós-fácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

_____. **El alma y las formas; Teoría de la novela**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona; México: Grijalbo; 1985.

MACEDO, C. Entre dois mundos: o diálogo religioso do judaísmo com as ideias platônicas e aristotélicas na construção da tradição mística conhecida como Cabala. **Revista Filosofia Ciência e Vida**, São Paulo, n. 28, 2010. Disponível em: <<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/28/artigo116927-2.asp>>. Acesso em: 10 out. 2015.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Escritos sobre história**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

_____. **Obras incompletas**. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NOVALIS. **Pólen**: fragmentos, diálogos, monólogo. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, Fédon, Sofista e Político. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Traduções e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RICKERT, H. **Ciência cultural y ciência natural**. Traducción de M. G. Morrente. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHNÄDELBACH, H. **Philosophy in Germany (1831-1933)**. Translated by Eric Mathews. New York: Cambridge University Press, 2009.

SIMMEL, G. **Ensaio sobre a teoria da história**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

_____. La transcendencia de la vida. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Madrid, n. 89, p. 297-313, 2000. Disponível em: <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_089_15.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.

SOREL, G. **Reflexões sobre a violência**. Tradução de Orlando Reis. Petrópolis: Vozes, 1993.

SUAREZ, R. Nota sobre o conceito de *Bildung* (Formação cultural). **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 191-198, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 ago. 2015.

UNGER, E. **Política e metafísica**. Traduzione e postfazione di Paolo Primi. Napoli: Cronopio, 2009.

VIESENTEINER, J. **Experimento e vivência: a dimensão da vida como *pathos***. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2009.

_____. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 mar. 2014.

WYNEKEN, G. **Escuela y cultura juvenil**. Tomo II. Traducción de Lorenzo Luzuriaga. Madrid: La lectura, 1927.