UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA NO JOVEM BENJAMIN: 1913-1918.

MANOEL GUSTAVO DE SOUZA NETO

GOIÂNIA/2008

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UFG

sibi
sistema de bibliotecas ufg

Termo de Ciência e de Autorização para Disponibilizar as Teses e Dissertações Eletrônicas (TEDE) na Biblioteca Digital da UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás–UFG a disponibilizar gratuitamente através da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações – BDTD/UFG, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor(a):	Manoel Gustavo de Souza Neto				
CPF:		E-mail:	avioodincendio@hotmail.com.		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [X]Sim [] Não					
Vínculo Empregatício do autor					
Agência de fomento:	Centro Nacional de Pesquisa			Sigla:	CNPq.
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	
Título:	Experiência e História no Jovem Benjamin: 1913-1918.				
Palavras-chave:	Walter Benjamin – experiência – história.				
Título em outra língua:	Experience and History in the Young Benjamin: 1913-1918.				
Palavras-chave em outra língua:	Walter Benjamin – experience – history.				
Área de concentração:	Cultura, Fronteiras e Identidades.				
Data defesa: (**dd**/mm/aa)	03/12/08				
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em História.				
Orientador(a):	Prof. Dr. Luiz Reinho Duarte da Silva				
CPF:		E-mail:			
Co-orientador(a):					
CPF:		E-mail:			

3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?[1] [X] total [ ] parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:
[ ] Capítulos. Especifique: _____
[ ] Outras restrições: _____

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.
O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Manoel Gustavo de Souza Neto
Assinatura do(a) autor(a)

Data: 27 / 11 /2008

[1] Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

MANOEL GUSTAVO DE SOUZA NETO

EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA NO JOVEM BENJAMIN: 1913-1918.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Linha de Pesquisa: Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva.

GOIÂNIA/2008

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(GPT/BC/UFG)

Souza Neto, Manoel Gustavo.
S729e Experiência e história no jovem Benjamin [manuscrito] : 1913-1918 / Manoel Gustavo Souza Neto. – 2008.
105 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2008.

Bibliografia:101-105.

1. Benjamin, Walter, 1892-1940 2. – Critica e interpretação 2. História - Teoria 3. Filosofia alemã I. Silva, Luiz Sérgio Duarte da. II. Universidade Federal de Goiás, **Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia** III. Título.

CDU: 94:1

MANOEL GUSTAVO DE SOUZA NETO

EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA EM WALTER BENJAMIN: 1913-1918.

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História, nível Mestrado, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovado em _____ de _____ de _____ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva/UFG

_____

Presidente

Prof. Dr. Antônio Astor Diehl/UPF

_____

Membro Externo

Prof. Dr. Adriano Correia/UFG

_____

Membro Interno

Prof. Dr. Marcos Antônio Menezes/UFG

_____

Suplente

Para minha mãe,

Marcelo,

Tars,

Lyanna

e Maressa

AGRADECIMENTOS

Aos professores Adriano Correia e Antonio Astor Diehl, por terem gentilmente aceito o convite para compor a banca de exame deste trabalho; ao Sérgio por todos estes anos de estímulo (e por todas as iluminadoras "imagens dialéticas"); aos amigos, por todo amor, força e graça.

RESUMO

O presente estudo percorre os principais textos escritos por Walter Benjamin entre 1913 e 1918. A intenção é identificar a forma primária de alguns dos elementos que seriam capitais para a teoria benjaminiana da história ao longo dos anos. O estudo, porém, não é mais que um primeiro passo nessa direção. Trata-se de inventariar os principais conceitos dos primeiros escritos não para conferir a eles uma forma acabada, mas para traçar um panorama da configuração de idéias na qual se formavam. O texto é composto de duas partes. Na primeira busca-se apresentar a teoria da história e a crítica da cultura do jovem Benjamin como indissociáveis. Essa dependência mútua se daria através da idéia de *interrupção*, que percorre explícita ou implicitamente todos os escritos de Benjamin à época, conectando as reflexões sobre a política e a história, àquelas sobre as formas de representação do tempo e da cultura. Na segunda parte abordamos, a partir de três pequenos textos de Benjamin, as relações entre tempo e linguagem e, principalmente, entre linguagem, experiência e teoria do conhecimento. A esperança é que, ao final, tenhamos produzido um itinerário que proporcione o leitor uma imagem da teoria da história que Benjamin projetava nos primeiros anos de sua atividade filosófica e literária.

Palavras-chaves: Walter Benjamin - experiência- história

ABSTRACT

The present study goes through the main texts written by Walter Benjamin between the years of 1913 and 1918. The intention is to identify the primary form of some elements that would be the base for the Benjaminian History Theory through the years. However, this study is not more than a first step in this direction. The objective is to list the main concepts of his early writings not to give it a final form, but to create a panoramic view of the ideas configuration in which they were formed. The text is composed of two parts. In the first one we try to present the History Theory and the Culture Criticism as inseparable. This dependence would be done through the idea of *interruption* that crosses, explicitly or implicitly, all Benjamin's writing of that period connecting the reflections about Politics and History to the ones about the different ways of the time and culture representation. In the second part we deal with the relations between time and language, mainly between language, experience and theory of knowledge, using three small Benjamin's texts. The expectation is that, in the end, we have produced a route that offers the reader an image of the History Theory that Benjamin projected in the early years of his philosophical and literary activity.

Key-words: Walter Benjamin - experience- History

Sumário

Introdução---------- 1

Parte 1: Decisão e História---------- 6

1: Neo-historicismo e neo-romantismo no *Movimento da Juventude*---------- 6

1.1: Tendências no interir do Movimento da Juventude---------- 14

1.2: As *ambigüidades ideológicas de Walter Benjamin*---------- 19

2: A teoria da história nos primeiros escritos---------- 22

2.1: Juventude e Experiência: a objetividade do espírito e a nova religiosidade---- 25

2.2: A teoria da história e o princípio de construtividade---------- 44

2.2.1: Não-ação e crítica da persuasão: as duas faces da crítica à racionalidade instrumental---------- 54

Parte 2: *A Metafísica da Juventude.*

1: O tempo do diário ---------- 60

1.2: A desnaturalização do tempo ---------- 67

2: Linguagem e silêncio.

2.1: O *Programa da filosofia vindoura* ---------- 87

Apontamentos finais: ----------101

Bibliografia: ---------- 102

INTRODUÇÃO

O presente estudo percorre alguns dos principais textos escritos por Walter Benjamin entre 1913 e 1918 em busca dos conceitos que formavam então o esboço de uma teoria da história. A idéia não é realizar um exame exaustivo, mas sim apresentá-los em seus elementos constitutivos básicos, bem como em alguns de seus principais desdobramentos epistemológicos e políticos. Acima de tudo, trata-se de apresentar tais conceitos em configurações que se alteram ao longo de nosso percurso, conforme a ênfase dada e o efeito que se deseja produzir.

Partimos de um panorama do contexto histórico e filosófico em que Benjamin concebeu seus primeiros escritos; do ambiente cultural neo-romântico, no qual foi possível o surgimento do Movimento da Juventude, cujas contradições, anseios e privações tanto afetariam os anos de formação de Benjamin. Embora tenha rompido com parte do ideário juvenil logo quando da deflagração da Primeira Guerra, nossa hipótese metodológica é a de que um exame atento dos textos produzidos nesta fase, pode revelar sob um ângulo privilegiado muitas das questões teóricas e políticas com as quais Benjamin se debateu ao longo dos anos. Não se trata, portanto, simplesmente, de análise conceitual, mas principalmente de uma tentativa de produzir uma imagem das configurações nas quais esses conceitos surgem, das urgências teóricas e políticas às quais eles visavam atender. Assim é que conceitos distintos, em diferentes graus de maturação nos escritos de Benjamin, aparecem atrelados ao eixo que percorre todo nosso trabalho, qual seja,

a dupla crítica benjaminiana da teoria do conhecimento moderna e da subsunção da cultura a uma idéia estreita de racionalização da vida. Na primeira parte do estudo são os conceitos de experiência e juventude, bem como a idéia de uma "nova religiosidade" (compreendida mais como uma posição filosófica e política do que como profissão de fé) que se combinam para produzir a imagem de um primeiro momento em que a teoria da história de Benjamin já se constitui como crítica da cultura (o que inclui a crítica a crítica dos princípios gnoseológicos do historicismo).

Já na segunda parte do estudo, a atenção é depositada sobre a linguagem, em três movimentos ou tópicos. Em primeiro lugar, buscamos examinar, num texto de Benjamin bastante ignorado (*A Metafísica da Juventude*, de 1914), como a linguagem pode constituir formas alternativas de temporalidade (o que, no caso, se dá na oposição entre o "tempo do diário e o tempo do relógio") com vistas à superação de uma temporalidade linear, "homogênea e vazia". Em seguida examinamos aquele que é tido por muitos como o texto fundador da obra de Benjamin, o ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos homens*, de 1916. O objetivo principal é verificar a hipótese de que a intrincada filosofia mística da linguagem apresentada por Benjamin neste escrito consiste numa forma de crítica da metafísica tradicional e, ao mesmo tempo, no projeto de uma metafísica fundada na natureza *mágica* (inefável, impassível de determinação por meio de uma racionalidade meramente analítica) da linguagem. Este projeto Benjamin apresentaria de forma mais clara em um complexo texto intitulado *Programa da Filosofia Vindoura* (1917-1918). Posteriormente Benjamin deixa de lado um dos pontos primordiais deste texto, qual seja, a intenção de fundar a

reflexão sobre a história, a religião e arte a partir da sistemática kantiana, não nos impede. Mas a tese principal, a de que o conhecimento deve ser produzido a partir de uma reflexão sobre seus fundamentos lingüísticos percorreria toda a obra de Benjamin, e, como pretendemos sustentar, é também o ponto de conexão primordial com os outros textos do período.

Em suma, o que se pretende neste estudo é trazer à luz alguns dos fundamentos da teoria da história de Walter Benjamin que se acham presentes ou em fase de desenvolvimento nos textos de juventude e que seguirão sustentando suas reflexões acerca das possibilidades e limites do conhecimento histórico. Se comprovada, a relevância dessa abordagem residiria em destacar, em sua forma embrionária, aqueles elementos que fazem da teoria da história de Benjamin uma crítica da cultura fundamentada sobre uma reflexão acerca das relações entre linguagem e representação do passado.

Alguns comentários acerca do método, das fontes e do recurso aos comentadores. O interesse por estudar textos de um período tão recuado surgiu a partir da mudança de rumos de uma pesquisa que originariamente pretendia investigar as relações entre epistemologia e ontologia na teoria da história elaborada por Walter Benjamin ao longo dos anos 1930. Após diversas leituras dos textos daquele período nos ficou claro aquilo que parece constituir a mais recente, e talvez a mais fértil, tendência de interpretação da obra de Benjamin. Aquilo que Márcio Seligmann-Silva chamou, usando um conceito benjaminiano, de *apokatástasis* ("salvação profana") da obra do filósofo e historiador alemão:

> Procura-se já há algum tempo ler essa obra não mais como dividida de modo rígido em duas fases estanques, uma metafísica, outra materialista. Os melhores comentários que se tem escrito sobre ela procuram ressalta

> uma integração entre o "misticismo" e o "materialismo" de WB (2007: 17).

Assim, o impacto da leitura do livro sobre a *Origem do Drama Barroco Alemão*, lançou nova luz sobre textos como *O Narrador*, *O Surrealismo*, *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* e mesmo as *Teses Sobre o Conceito de História*, sugerindo a forma da pesquisa que agora se apresenta: um recuo ainda maior, até os primeiríssimos escritos de Benjamin, no geral pequenos textos marcados por um estilo fortemente neo-romântico, bem como por um intenso experimentalismo filosófico. Há uma série de conceitos que desaparecem da obra de Benjamin após 1915, como o de *espírito*, conforme usado no romantismo revolucionário que animava o Movimento da Juventude. Outros mudam de sentido ou de "nome" mais de uma vez, como acontece com o conceito de experiência. E há ainda idéias que são representadas por mais de um conceito, como acontece quando Benjamin se refere à objetividade ou à pureza da linguagem, da moral, da vontade, do tempo, etc. Como se não bastassem as dificuldades interpretativas colocadas pelas fontes há ainda o problema da escassez de comentários acerca do período, o que impressiona dada a quantidade de idéias dos escritos de maturidade que encontram sua forma embrionária nesses textos heterodoxos. Nesse sentido, o presente trabalho deve muito a duas obras em particular. Em primeiro lugar, ao monumental *Walter Benjamin and The Antinomies of Tradition*, de John McCole. O autor realiza uma articulação extremamente esclarecedora das tensões filosóficas e históricas que animavam o pensamento e a vida de Benjamin nos anos anteriores à guerra e em 1914. A primeira parte do presente estudo seria, em boa medida, impossível se este livro não tivesse me sido apresentado por um outro, que inspirou em grande parte o

recorte temporal que escolhemos, fornecendo inúmeras pistas que nos conduziram a outros comentadores, principalmente os de língua inglesa. Trata-se de *Benjamin: As Alegorias da Dialética*, de Kátia Muricy.

Por último, deve-se acrescentar que a forma de apresentação escolhida foi o ensaio. Na verdade, cada tópico funciona como um ensaio independente, mas ao mesmo tempo só ganha um sentido mais profundo na medida em que aborda por outro ângulo questões tratadas em outros momentos do texto (o que talvez se note com maior clareza nas duas reflexões sobre a relação entre experiência, religião e história que se situam no início e no fim do trabalho). No início do livro trata-se de uma abordagem que foca, principalmente, o teor político destes conceitos, e suas implicações para a metodologia da pesquisa histórica apenas na medida em que esta assume-se constituída politicamente. Já na abordagem da mesma trinca de conceitos no final do trabalho o enfoque é predominantemente epistemológico.

A escolha do ensaio como modo de apresentação pode parecer arriscada, já que não se trata apenas de um gênero de prosa, mas, de igual modo, de um método. Adorno, leitor de Benjamin, foi perspicaz em destacar a dimensão epistemológica do ensaio, insistiu no fato de que, embora propício a um modo de pensar descontínuo e analógico (2003: 28-30), e avesso à sistematização fechada, este não prescinde do rigor filosófico (2003: 35-36). A opção, no entanto, no nos pareceu mais arriscada do que a tentativa de abordar numa sistematicidade linear um pensamento como o de Benjamin, conhecido por seu hermetismo exacerbado. Se ao longo do percurso conseguirmos apresentar as principais constelações de idéias que se apresentam nos primeiros escritos, quais sejam, aquelas que conectam os conceitos de experiência, religião, juventude, linguagem e história, nosso intento terá sido alcançado.

Parte 1: Decisão e História

1. Neo-romantismo e neo-historicismo no *Movimento da Juventude.*

Entre o início do século XX e o advento da primeira guerra, a Alemanha conheceu um amplo movimento que compreendia a juventude como fator de renovação cultural. Entre os estudantes, grupos de orientação diversa encontravam seu denominador comum no descontentamento neo-romântico em relação à sociedade burguesa, no anseio por uma "cultura da juventude". No entanto, os métodos de estabelecê-la, bem como o grau de reformulação da cultura cuja demanda estaria pressuposta no ideal de juventude, variavam de grupo para grupo no interior do movimento. Assim, aquilo que se convencionou chamar o *Movimento da Juventude* mostra-se como algo mais heterogêneo do que pode parecer à primeira vista (McCOLE, 1993: 36), de modo que seus contornos devem ser buscados no contexto mais amplo das idéias que caracterizaram o neo-romantismo alemão, caso se pretenda uma adequada contextualização dos primeiros escritos de Walter Benjamin.

Segundo Michael Löwy, o neo-romantismo surge em fins do século XIX e assume formas diversas ao longo das primeiras décadas do século XX. Caracteriza-se por uma renovação da nostalgia romântica em relação às sociedades pré-capitalistas e pelo questionamento radical das sociedades industriais (LÖWY, 1990: 131). Trata-se, portanto, da crítica da concepção burguesa de uma sociedade erguida sobre os primados da racionalidade e da técnica, cujo pressuposto elementar é o ideal de progresso que articula as dimensões epistemológica e política do programa

iluminista, constituindo, ao lado da idéia de liberdade, o principal combustível ideológico para a ascensão e estabelecimento da cultura burguesa[1].

No *Movimento da Juventude* a crítica do ideal de progresso foi marcada pela adoção de uma postura predominantemente neo-conservadora. John McCole, debruçando-se sobre o papel do conceito de tradição na obra de Benjamin, chama a atenção para o fato de que a maior parte do movimento era composta por grupos que professavam um nacionalismo exacerbado, calcado no culto de valores tradicionais germânicos. Além disso, o movimento opunha à experiência da vida crescentemente fragmentária nas grandes cidades um ideal de "experiência vital", que se expressava na valorização do sentimento gregário e na busca de um contato direto com a natureza (McCole, 1993: 37)[2].

A esse neo-conservadorismo subjaz um tipo paradoxal de historicismo que, sem deixar de lado o olhar conservador, é dotado, no entanto, de um acento negativo,

---

[1] "O progresso como categoria histórica desenvolveu-se com a consolidação do processo de modernização na metade do século 18, quando das revoluções políticas na América do Norte e na França, quando da revolução econômica na Inglaterra, em que as formas atuais de vida começaram a ser operacionalizadas e perspectivadas no horizonte das culturas como algo a ser instrumentalizado. Com esse pensamento sobre o progresso foi se formando uma profunda e inquietante experiência do tempo, vinculando e acelerando o processo de transformação da sociedade estamental em uma sociedade burguesa" (DIEHL, 2002: 25).

[2] Para verificar as raízes do bucolismo neo-romântico no *Sturm und Drang* e, recuando ainda mais, em Russeau, ver BORHEIN *in* GUINSBURG, 2002: 81.

radicalmente relativista[3]. Trata-se de um neo-historicismo cuja origem cronológica se confunde com a do neo-romantismo[4].

Como lembra Michael Löwy, uma das principais especificidades desse tipo de historicismo é a forma contraditória como ele recebe e processa o caráter conservador do historicismo tradicional, culminando num relativismo histórico que se tornaria indissociável do neo-romantismo em sua forma revolucionária.

Ora, do historicismo pode-se dizer que tem suas raízes já em fins do século XVIII, com Vico e Herder[5] (WHITE, 1992: 66, 83-87; FALCON, 2002: 32), mas se

---

[3] Nietzche, que exerceria imensa influência sobre Benjamin nesses anos de juventude, já havia intuído que o objetivismo historicista apontava não apenas para o relativismo mas também para o niilismo em matéria de história, ou seja, para o esvaziamento de sentido dos critérios de orientação do agir fundados na historicidade: "Deve parecer, de fato, estranho, mas não contraditório quando, apesar de tudo, atribuo a uma época que costuma romper tão perceptível e inoportuna, em meio à exaltação mais despreocupada acerca de sua cultura histórica, uma espécie de *autoconsciência irônica*, uma suspeita pairando de que nada aqui seria exaltável, um medo de que talvez em breve esta época terá passado, com toda a festa do conhecimento histórico" (2003: 66)

[4] "Designa-se neo-historicismo, ou designou-se até recentemente, como uma tendência, ao conjunto de concepções teórico-metodológicas surgidas a partir da última década do século passado [o século XIX] e vigentes até a década de 1930" (FALCON, 2002: 39).

[5] Isso no sentido de que Vico e Herder representam, já no século XVIII, uma alternativa à teoria do conhecimento iluminista e à sua concepção da história. Essa teoria do conhecimento estava ligada a um conceito de cientificidade, de modo que o século XVIII via a "realidade" como um complexo lógico passível de desconstrução analítica. O método dessa desconstrução seria o das nascentes ciências da natureza, de matriz newtoniana. A especificidade do pensamento de Vico nesse contexto reside, entre outras coisas, na diferenciação que faz entre "as coisas criadas por Deus e as coisas criadas pelos homens". As primeiras podem ser explicadas, já que (e aí Vico concorda com a teoria do conhecimento vigente em sem tempo) Deus inscreveu na criação princípios racionais que o homem pode detectar através da ciência natural. As coisas criadas pelo homem, no entanto, podem ser *compreendidas*, uma vez que ele guarda com elas uma relação intrínseca, algo semelhante com aquela que Deus mantém com a criação. Para com as coisas criadas por Deus o homem está em relação de inexorável exterioridade. As coisas que ele mesmo cria, no entanto, ele lhes conhece os princípios constitutivos, uma vez que estes provêm da faculdade criadora humana. Assim, ele as vê como que *de dentro*. Vico está, portanto, na base de uma longa tradição que, em oposição ao Iluminismo, visa um novo paradigma de racionalidade. Esse esforço se desdobra ao longo dos séculos posteriores constituindo uma das colunas da filosofia contemporânea, a saber, a crítica da razão. Nessa tradição imensamente variada se encaixa a hermenêutica, fundamentada sobre o conceito de compreensão e defensora de uma racionalidade interpretativa, que tem por tarefa abarcar âmbitos da vida (da "experiência", para nos atermos à terminologia kantiana) deixados de lado pela epistemologia. E este é o fundamento do historicismo que, opondo-se ao ideal positivista segundo o qual o método das ciências naturais tem validade epistemológica universal, busca a especificidade de um método dedicado ao estudo dos fenômenos humanos, ou, mais especificamente, dos fenômenos simbólicos – para nos atermos a distinção neo-kantiana entre conhecimento ideográfico e conhecimento nomológico

desenvolve e encontra sua expressão madura no interior do romantismo de meados do século XIX. No ambiente intelectual historicista "reconhecer o enraizamento histórico das instituições e defender a manutenção desta continuidade secular" era uma questão de objetividade:

> A ordem tradicional estabelecida resulta do crescimento histórico orgânico; é o produto de séculos de acumulação histórica e as tentativas artificiais de derrubá-la pela revolução estão inevitavelmente condenadas ao fracasso (LÖWY, 1998: 68).

Já para o neo-historicismo que marcou a geração de Benjamin, a organicidade da cultura, bem como sua necessária continuidade, não eram algo tão óbvio. Isso porque o vertiginoso processo de industrialização da Alemanha se deu no contexto de uma modernização tardia em relação ao que se viu na França e na Inglaterra, permitindo que o Iluminismo alemão assumisse contornos muito peculiares, e assim também seu impacto sobre os modos de organização social: na Alemanha, uma modernização social que era recebida como a materialização do ideário burguês-liberal achou-se sempre em tensão com um modernismo cultural neo-romântico. Os fenômenos político-econômicos que se davam no turbilhão da industrialização e da penetração do capital eram vistos não apenas como índice de progresso, mas também

---

(COHN, 2003: 75-99). Herder não é um fundamento menos importante para essa postura e, aliás, parece ser em grande parte dele que o historicismo herda uma postura conservadora, segundo à qual, no âmbito da história como no da natureza, tudo o que deve ser simplesmente é (WHITE, 1992: 88). Logo, tudo que é deve ser considerado necessário e conservado. Isso Herder sustentou opondo ao mecanicismo iluminista uma visão organicista na qual os elementos que compõem o mundo da experiência não se relacionam de modo lógico-causal, mas compõem um organismo no qual todas as partes se determinam simultaneamente (HERDER *apud* WHITE, 1992: 88). Este organismo é a expressão de uma força misteriosa última, que confere coesão à natureza e à cultura, e que o autor remete a Deus (DAHLSTROM *in* AMERIKS, 2000: 82-86). Do ponto de vista de uma reformulação da idéia mesma de racionalidade, Ernst Cassirer afirma que "Herder desmanchou o feitiço do pensamento analítico e o princípio de identidade que haviam mantido a reflexão iluminista escravizada à análise causal do pensamento histórico" (CASIRER apud WHITE, 1992: 87), constituindo assim um dos fundamentos sobre os quais o historicismo se ergueu com a reivindicação de uma especificidade metodológica para a nascente ciência da história.

como uma ameaça de desintegração da vida. A essa reação neo-romântica Michael Löwy denominou *romantismo anticapitalista*:

> Em face da escalada irresistível do capitalismo, do desenvolvimento invasor da civilização científica e técnica, da grande produção industrial, do universo da mercadoria e dos valores mercantis, produz-se – em diversos meios sociais e particularmente na intelectualidade tradicional – uma reação cultural (às vezes desesperada e trágica, às vezes resignada) que se poderia designar como *romântica anticapitalista*. O romantismo anti-capitalista – que não deve ser confundido com o romantismo enquanto estilo literário – é uma *visão de mundo* caracterizada por uma crítica mais ou menos radical da civilização industrial-burguesa em nome de valores sociais, culturais, éticos ou religiosos pré-capitalistas. Um dos temas dessa crítica, que se torna como que uma obsessão entre escritores, poetas, filósofos e historiadores, é a oposição entre *Kultur*, um universo de valores éticos, religiosos ou estéticos, e *Zivilisation*, o mundo do progresso econômico e técnico, materialista e vulgar... o romantismo anitcapitalista deve ser considerado antes de tudo como uma tentativa desesperada de *reencantamento do mundo* (LÖWY, 1989: 31-32).

Nesse contexto, neo-romantismo e neo-historicismo foram as duas faces de uma mesma reação a um contexto histórico no qual as tensões entre pensamento liberal e pensamento conservador – entre o ideário iluminista e o romantismo tardio – atingiram sua tensão máxima. No interior do *Movimento da Juventude* o neo-romantismo surge então como uma alternativa a essa dicotomia. Mas uma alternativa na qual o anseio por uma renovação da cultura assume, de modo algo paradoxal, contornos predominantemente neo-conservadores, achando-se, portanto, em confronto direto com o conceito de progresso que penetrava o imaginário coletivo no bojo da industrialização da sociedade. A crítica neo-romântica teria, portanto, a árdua tarefa de atacar o conceito de progresso no seio de uma sociedade que julga vê-lo confirmado em toda parte, na reformulação urbanística da cidade e nos avanços técnicos e científicos que se davam na medicina e na industria (BRODERSEN, 1996: 1-8).

Uma ambigüidade irremediável está, portanto, inscrita no cerne da concepção de história do neo-romantismo alemão: por um lado a sensibilidade exacerbada à idéia de uma crise da cultura fez com que seu conservadorismo não fosse idêntico àquele que no século XIX unia romantismo e historicismo em torno do ideal de nação e de uma visão organicista da história[6]; por outro, seu teor revolucionário não deixa de ser problemático. Tomemos como exemplo a Revolução Francesa.

O revolucionário jacobino tinha à sua disposição um imaginário político no qual o possível desgaste axiológico gerado por uma postura negativa para com o *status quo* deixava-se balancear pela confiança nos caminhos que a nascente cultura burguesa acreditava ter diante de si. Embora envoltas num turbilhão de demandas políticas contraditórias e pela necessidade de um decisionismo que respondesse à crise econômica e política, as idéias emancipatórias encontravam uma coesão última[7], repousando no ideal de nação, que no século XIX mudaria de sinal vinculando-se a um ideário conservador.

Ora, esses pressupostos emancipatórios que serviram de escopo ideológico para a Revolução achavam-se em consonância com a segurança com que o século XVIII assumia sua teoria do conhecimento como um método rigoroso de controle da

---

[6] "Organicista e providencialista, o romantismo entende a totalidade em termos da união do eu com a natureza ou universo e com a comunidade – povo ou nação – e sua alma coletiva" (FALCON, 2002: 34-35).

[7] "A Revolução Francesa não foi feita ou liderada por um partido ou movimento organizado, no sentido moderno, nem por homens que estivessem tentando levar a cabo um programa estruturado. (...) Não obstante, um surpreendente consenso de idéias gerais entre um grupo social bastante coerente deu ao movimento revolucionário uma unidade efetiva. O grupo era a 'burguesia'; suas idéias o liberalismo clássico, conforme formuladas pelos 'filósofos' e 'economistas' e difundidas pela maçonaria e associações informais. Até este ponto os filósofos podem ser, com justiça, considerados os responsáveis pela Revolução. Ela teria ocorrido sem eles; mas eles provavelmente constituíram a diferença entre um simples colapso de um velho regime e a substituição rápida e efetiva por um novo. (HOBSBAWN, 2001: 76-77)."

natureza. Havia, portanto, um paralelo significativo entre os modos de apreender a natureza e a história[8]. Desse modo as faces política e epistemológica do Iluminismo se uniam, assumindo, do ponto de vista filosófico (e não das formas empíricas de organização social) a forma de um *projeto*. Neste a sociedade vindoura era vista como *necessária*, uma vez que erguida sobre os pilares da razão, da ciência e, não menos importante, da liberdade.

Bastante diversa era a economia espiritual na qual se dava o vínculo entre neo-romantismo e neo-historicismo nos anos em que Walter Benjamin escrevia seus primeiros textos. Se, como quer Michael Löwy, o neo-romantismo era essencialmente anti-capitalista, é igualmente verdade que o ímpeto revolucionário com o qual se opunha à sociedade industrial-burguesa não podia se amparar numa tradição cujas instituições via ruir diante de si, atingidas pelo processo de industrialização, pela penetração crescente do capital e pela secularização da cultura. Para o neo-romantismo da geração de Benjamin a idéia de cultura concebida como o enraizamento histórico do espírito germânico, fundamento do conservadorismo romântico tardio, sofreu sérios abalos devido ao desdobramento dos valores que caracterizam a modernidade como um projeto cosmopolita, ocasionando a derrocada gradual das instituições imperiais.

Seguindo a leitura de Michael Löwy, podemos arriscar uma interpretação geral da concepção de história neo-romântica nos seguintes termos: incapaz de aceitar o presente tal como ele se manifestava diante de seus olhos (a sociedade burguesa,

[8] "A filosofia do iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da 'razão'" (CASIRRER, Sem data: 269-270).

erguida sobre a dissolução gradual dos valores tradicionais), o neo-romantismo assume a nostalgia por um passado que, no entanto, sabe irremediavelmente perdido: a sociedade tradicional, animada por valores pré-modernos. Praticamente sem qualquer alternativa real no quadro político disponível, o neo-romantismo desemboca num romantismo revolucionário. Mais especificamente: num paradoxal neo-conservadorismo revolucionário. O dilema que o mantém unido ao neo-historicismo relativista em torno da crítica radical da cultura consiste justamente na articulação que se deu entre um ceticismo radical quanto às formas culturais disponíveis e um anseio nostálgico por um passado que podia ser, na melhor das hipóteses, *atualizado*, mas nunca *resgatado*. De todo modo, a questão sobre como fazê-lo permanecia em aberto.

Como lembra Michael Löwy:

> Em nome da história não se pode mais defender as leis feudais tradicionais, o direito local consuetudinário, as virtudes aristocráticas, já que a própria história os condenou a desaparecer. O historicismo tende portanto a se redefinir e a se transformar num questionamento de todas as instituições sociais e formas de pensamento como historicamente relativas: ele deixa assim de ser conservador para se tornar relativista. Evidentemente, o relativismo guarda, para a maior parte dos historicistas, uma dimensão conservadora, um aspecto nostálgico e neo-romântico, que tem em geral a forma de uma crítica cultural do capitalismo. Esta orientação corresponde em particular à sensibilidade da *inteliligentsia* pequeno-burguesa tradicional em um período de transição, quando as velhas classes dominantes (pré-capitalistas) estão enfraquecidas mas as novas não têm ainda o monopólio do poder. A *intelligentsia* tradicional não crê mais na manutenção dos estilos de vida pré-capitalista, mas se recusa a aderir ao capitalismo industrial, que é sentido como hostil a seu ser social e cultural; o relativismo está, sem dúvida, vinculado a estes dilemas (LÖWY, 1998: 70-71)".

1.1: Tendências no interior do Movimento da Juventude

Como já ressaltamos, houve formas diversas de se reagir a essas tensões, mas a maior parte dos grupos estudantis assumiu a tarefa de prestar honras a uma tradição cuja manutenção era cada vez mais impossível no contexto de uma sociedade que se afastava vertiginosamente do modo de organização e da atmosfera espiritual inerentes ao mundo feudal. John McCole defende que isso gerou em amplos segmentos do movimento uma idéia de autonomia da juventude algo abstrata e escapista: tratava-se de criar um refúgio onde a "vitalidade" e a possibilidade da vida comunitária fossem recriadas artificialmente, sem que houvesse, no entanto, uma crítica mais profunda da sociedade como um todo (1993: 37). Daí a recorrência, quando se fala desse momento da cultura alemã, das imagens dos estudantes reunidos, dormindo em montes de feno ou cantando canções folclóricas ao redor de fogueiras. Tratava-se muito mais de uma celebração dos valores prussianos, que se dava numa forma que se assemelhava a de um protesto, de uma tentativa artificial de criar a atmosfera de uma comunidade que oferecesse aos jovens um abrigo contra a aridez da vida na civilização, do que de uma tentativa radical de reformulação da cultura. Esse nacionalismo *volkish* caracterizava a atmosfera geral dos assim chamados grupos *Wandervogel*, que concentravam o maior contingente do movimento.

Sua contrapartida judaica era o *Blau-Weiss*, grupo orientado pelas idéias do filósofo judeu Martin Buber. Como a maior parte do movimento, o *Blau-Weiss* pregava um retorno aos valores tradicionais em oposição ao cosmopolitismo burguês. Mas deve-se ter em mente o que Michael Löwy afirma em seu estudo sobre as relações entre a intelectualidade judaica e o neo-romantismo:

> Para o intelectual judeu romântico, um problema se apresentava imediatamente: o retorno ao passado, que estava no centro da proposta romântica, nutria-se de referências nacionais (a germanidade ancestral), sociais (a aristocracia feudal) ou religiosas (a cristandade protestante), das quais, enquanto judeu, ele era *radicalmente excluído* (LÖWY, 1990: 140).

Assim, o *Blau-Weiss* tinha em mente uma espécie de *Lebensphilosophie* judaica, com a qual Buber pretendia levar a cabo a crítica da racionalidade ocidental mediante "um retorno às fontes primordiais da comunidade judaica", à sua "identidade oriental" (McCOLE, 1993: 37). Os grupos *Wandervogel* e o *Blau-Weiss* funcionavam, portanto, como duas faces de um mesmo neo-conservadorismo que ditava o tom da maior parte do *Movimento da Juventude* movido pelo ímpeto romântico de um "retorno às fontes naturais de vitalidade" (1993: 38).

Em 1913 houve uma tentativa de conferir maior unidade ao movimento mediante a criação de uma organização chamada *Freideutsche Jugend*. Um festival organizado para celebrar a vitória sobre as tropas napoleônicas na batalha de Leipzig deveria ser o evento inaugural desta nova fase do movimento. Porém os esforços de unificação permaneceram aquém da diversidade de modos como cada grupo concebia aquilo que deveriam ser as prioridades da juventude na reação à sociedade paterna. Enquanto a maioria do estudantado se concentrava em discussões sobre questões práticas dessa reação, sobre formas pontuais de intervenção – o papel da abstinência ou da autonomia do estudantado em relação ao professorado, por exemplo – um grupo que se auto-denominava o "*Movimento Pela Cultura da Juventude*" recusava qualquer reformismo pontual em nome de uma renovação total da sociedade (BRODERSEN, 1996: 46-48). Gustav Wynecken era o líder dos "radicais", como logo passaram a ser chamados. Benjamin, que fora seu aluno na adolescência, mantivera com ele uma intensa relação intelectual até a idade de vinte e dois anos – a

ponto de dizer, em 19, que todas as suas idéias estavam totalmente vinculadas ao pensamento do educador reformista.

Wynecken ocupou lugar de destaque nos debates sobre a reforma da educação na Alemanha dos anos 1910. Seus seguidores se reuniam no *Sprechsaal der Jungend.* Tratava-se de um grupo minoritário, que visava radicalizar a crítica da educação conduzindo-a para além do mero reformismo pedagógico. Assim, para Benjamin e os demais seguidores de Wynecken, a crítica do sistema educacional deveria abrir caminhos para a fundação de uma genuína "cultura da juventude". Esta deveria transformar tanto o sistema educacional quanto o quadro geral de valores que o sustenta, fazendo da crítica da educação uma forma de crítica filosófica da cultura, situada além das discussões de ordem pragmática acerca do funcionamento das escolas e dos métodos de ensino (BRODERSEN, 1996: 47).

Para Wynecken, na verdade, a crise da cultura só poderia ser enfrentada mediante uma renovação do idealismo alemão que tivesse como ponto de partida a reforma da educação. Isso significaria, antes de tudo, o deslocamento do enfoque pedagógico: a preocupação deveria estar não mais na preparação de profissionais e sim na formação de uma juventude capaz de se orientar por questões situadas num âmbito além do pragmatismo burguês. Numa palavra: a tarefa da educação seria a de formar uma juventude capaz de reconhecer o "espírito" e de se dedicar ao culto dos valores elevados – leia-se: os valores que se opunham ao racionalismo e ao pragmatismo burgueses (McCOLE, 1996: 46). Como lembrou Kátia Muricy, a retomada do idealismo proposta por Wynecken era de teor essencialmente neo-

hegeliano[9], ou seja: tratar-se-ia de uma retomada do "idealismo objetivo" de Hegel. Dele Wynecken extrairia o conceito de "espírito objetivo" vinculando-o a um ideal de juventude, esta compreendida como "o tempo natural do idealismo" (WYNECKEN apud McCOLE, 1993: 42).

> A juventude, elemento não corrompido da sociedade, seria o motor de transformações culturais capazes de mudar a sociedade, de acelerar a marcha do espírito. Ela estaria '*a serviço do espírito puro*' e a sua tarefa inicial e decisiva seria a de criar um 'cultura da juventude autônoma' (MURICY, 1999: 39).

Como veremos de modo mais detido na segunda parte deste capítulo essa crítica de uma pedagogia de caráter instrumental, preocupada unicamente com o "treinamento para a luta econômica pela existência" (WYNECKEN *apud* McCOLE, 1999: 42), exerceria enorme influência sobre Benjamin ao se mostrar como uma forma de crítica radical da cultura. Aqui ele parece ter tido pela primeira vez contato com alguns dos princípios que posteriormente seriam reformulados com vistas a uma crítica mais ampla da racionalidade instrumental.

Havia, porém, uma divergência entre os radicais segundo o modo como interpretavam o apelo de Wynecken por uma plena autonomia da juventude. Uma parte do grupo, que tinha Sigfried Bernfeld como porta-voz, acreditava que a renovação da juventude deveria estar ligada a uma prática política de caráter socialista. Benjamin, por outro lado, era o mais eloqüente advogado da idéia de que qualquer movimento genuíno de renovação da cultura a partir da juventude deveria se dar nos limites estritos da reflexão sobre a arte e a filosofia (McCOLE, 1999: 39). Por trás dessa postura estava a convicção de que o ativismo socialista estava infectado

[9] "Wynecken sustentava as suas propostas pedagógicas em uma filosofia de inspiração romântica e sobretudo hegeliana, que via na história o autoconhecimento da natureza como progresso do espírito" (MURICY. 1999, p. 39).

com o mal maior da cultura burguesa: a instrumentalização da vida, a incapacidade de se relacionar com a cultura e a sociedade de outro modo que não decompondo-as num sistema de meios e fins.

A postura radical de Wynecken e seus seguidores não passou despercebida das autoridades educacionais e estatais. Os membros do *Sprechsaal* tiveram de enfrentar uma série de reprimendas não apenas de seus professores mas inclusive da polícia e de outras autoridades estatais[10]. Um episódio catalisador serviu de argumento para que a liderança da *Freideutsche Jungend* (a organização recém fundada com vistas à unificação do *Movimento da Juventude*) decidisse pela expulsão de Wynecken e os estudantes que se reuniam em torno do *Sprachsaal*: Bernfeld, que era austríaco, entrara em conflito com autoridades escolares e com a polícia em Viena, sofrendo a acusação de ser responsável pela disseminação de idéias subversivas entre estudantes secundaristas. Após terem sido expulsos da *Freideutsche Jungend*, a maior parte dos seguidores de Wynecken ingressou na universidade e seguiu propagando suas idéias em grupos de discussões que agora se reuniam sob o nome da *Berlin Freie Studentenschaft*, da qual Benjamin seria o presidente de 1912 até a eclosão da guerra. Nesse contexto o jovem filósofo escreveria os textos dos quais nos ocuparemos a seguir.

[10] Sobre o *Sprechsaal* Momme Brodersen afirmou: "They formed an avant-garde wich was quite uncompromising in the way that it constantly defended its convictions, and this not only brought them frequent censure from their parents and teachers, but also from the other (state) authorities and guardians of public order (parliament, the police and the courts): Peopple were relegated from schools and universities, forbiden to assemble or enter the country; there were house searches, orders from the police to disband, preliminary hearing at the courts (BRODERSON. 1996, p. 48)"

1.2 As "*ambigüidades ideológicas de Gustav Wynecken*".

Para Wynecken a educação deveria inculcar uma devoção idealista àquilo que se situa para além de qualquer interesse pessoal: o espírito objetivo. "A tarefa da escola é garantir a continuidade do espírito" (WYNECKEN apud McCOLE, 1993: 42). Mas é justamente em torno do conceito de espírito objetivo que se dá aquilo que John McCole, em seu *The Antinomies of Tradition*, chamou de "as ambiguidades ideológicas de Gustav Wynecken" (1993: 40).

Seria necessário saber se pela objetividade do espírito entende-se um absoluto que em alguma medida determina concretamente a história, como quer Hegel[11], ou se essa objetividade consistiria, ao contrário, na radicalidade de seu caráter transcendental absoluto, que impediria justamente que houvesse entre o espírito, por um lado, e a história e a política, por outro, qualquer relação que não a de uma exclusão radical. Mas Wynecken oscilava entre as duas alternativas, o que se nota de modo bastante claro em sua ambígua relação com a idéia de estado. Ele se permitia considerar o estado como uma questão meramente formal, "um instrumento para a auto-realização do espírito" (WYNECKEN apud McCOLE, 1993: 43). A questão fundamental, e nisso reside a ambigüidade, é que ele o fazia não porque tivesse qualquer predisposição anarquista, mas, ao contrário, por julgar que tanto o estado quanto a tradição, mostraram-se aquém de sua forma *ideal* – portanto, aquém do "espírito".

[11] "O idealismo objetivo de Hegel realiza, através da fenomenologia do espírito e sua dialética, a identificação entre razão e história, entre o real e o racional. A História então, como singular coletivo, nada mais é do que a seqüência, no tempo, da busca de si mesmo do espírito absoluto, que se manifesta concretamente em diferentes momentos (épocas/nações)" (FALCON. 2002, pp. 34).

Segundo McCole, trata-se de um traço característico do neoconservadorismo revolucionário da geração de Benjamin:

> O que distinguia esses neoconservadores do mandarinato era sua convicção de que as elites, as instituições, e a cultura oficial guilhermina estavam por demais comprometidas para conduzirem a necessária renovação da cultura (McCOLE, 1993: 44)[12].

Não se trata, portanto, de criticar a idéia de estado em si, mas um estado cuja degradação reflete o quadro geral de crise da cultura. McCole lembra ainda que alguns trechos dos escritos de Wynecken denunciam uma nostalgia neoconservadora na qual o estado mostra-se justamente como a encarnação do espírito objetivo. "O espírito objetivo, ele lembrava seus leitores, não é a soma de intelectos individuais, nem sua mera abstração; antes se trata de uma entidade mais elevada, um todo que é maior que a soma de suas partes" (McCOLE, 1993: 41)[13]. O modo como essa visão se desdobrava numa apologia do estado é uma questão de nuance: "Conseqüentemente, o estado não é uma associação de indivíduos, não é uma transação de negócios mas antes um novo indivíduo de tipo mais elevado, que apenas usa indivíduos pare se revelar neles e através deles" (WYNECKEN apud McCOLE, 1993: 42)[14].

---

[12] "What distinguished such neoconservatives from the mandarins was their conviction that the elites, the institutions, and the official culture of Wilhelmine Germany were too compromised to lead the necessary cultural renewal".

[13] "Objective *Geist*, he reminded his readers, is not a sum of individual intellects, nor a mere abstraction from them; rather, it is a higher-level entity, a whole that is greater than the sum of its parts".

[14] "By consequence, the state is not na association of individuals, not a general businesse transaction but rather a new individual of a higher sort, which only uses individuals in order to unfold itself on them and through them".

Ora, isso consistia justamente numa instrumentalização que Benjamin perceberia como uma troca de sinal da mecanização da vida. Ainda seguindo McCole, para Wynecken o espírito excedia também a idéia de "'cultura coletiva'. Na verdade ele tendeu a se referir ao espírito como uma entidade metafísica", cujo objetivo "não é refletir a sociedade" (McCOLE, 1993: 41). Ao contrário, "a sociedade é apenas o instrumento para que o espírito se revele" (WYNECKEN apud McCOLE, 1993: 41).

No reino moral o espírito objetivo tem por correlata a vontade objetiva, que existe incorporada pelo estado: "Vemos atonitamente como o estado manda seus cidadãos aos milhares para a morte, dos quais nenhum deseja morrer; e nós percebemos algo da aterradora força da vontade objetiva... que exista uma tal coisa, isso é o que conta, essa é a coisa importante" (WYNECKEN apud McCOLE. 1993: 42)[15].

A partir dessas considerações estaremos em condições de verificar que, por mais que Benjamin julgasse que nessa época não havia em seu pensamento nada de próprio, do ponto de vista filosófico, e que suas idéias remontavam sempre e sub-repticiamente aos argumentos de Wynecken[16], pode-se notar, no entanto, a especificidade de suas posições, que, radicalizadas, culminariam na ruptura com o educador. Isso é o que veremos nos tópicos a seguir.

---

[15] "We see wih atonishment how the state sends its citzens by the thousands to their deaths, of whom not a single one wishes to die; and we sense something of the fearfull force of the objective will... that there is such a thing, that is what counts, that is the important thing".

[16] My thinking always has Wynecken, my first teatcher, as its starting point and always returns to him. Even when it comes to abstract questions, I intuitively see the answer prefigured in him (BENJAMIN, 1999: 29).

2. A teoria da história nos primeiros escritos.

O conceito de juventude, desenvolvido por Benjamin em seus primeiros textos, será o ponto de partida para investigarmos o modo como o filósofo recebeu e processou as idéias que animavam o Movimento da Juventude. Temos em mente a hipótese algo genérica de que o cerne desses escritos é uma nascente teoria da história que o filósofo buscaria desenvolver ao longo de toda sua obra, deixando-a em aberto mesmo em seus últimos ensaios e fragmentos[17]. A essa hipótese subjazem duas outras, mais específicas, que buscaremos verificar simultaneamente percorrendo alguns dos pequenos textos escritos por Benjamin entre 1913 e 1915[18].

A primeira delas consiste na suposição de que a crítica radical da sociedade burguesa que orientou o pensamento de Benjamin nos anos do movimento estudantil é duplamente negativa: Benjamin está sempre a atacar tanto uma visão teleológica da história quanto a instrumentalização da vida, sendo a idéia de *juventude* o fundamento filosófico sobre o qual se dá essa dupla negação. A segunda hipótese é a de que, tanto nas reflexões acerca da relação tempo-história quanto na crítica da instrumentalização da vida, Benjamin visa o efeito de uma *interrupção* a partir da qual busca-se reconfigurar o conjunto de imagens e conceitos por meio dos quais o campo da experiência é convertido num campo intelectual que assume contornos ora

[17] Sobre o caráter provisório daquele que é considerado o texto-síntese da teoria da história de Benjamin, as *Teses Sobre o Conceito de História* (último de seus escritos, publicado postumamente), tenhamos em mente o que afirmou Jeanne Marie Gagnebin: "Para Benjamin as 'teses' não têm nenhum caráter definitivo, não são um credo dogmático, mas oferecem, à ocasião, um balanço de pensamento e, mais ainda, umas 'hipóteses' de pensamento, para não desesperar" GAGNEBIN, 2006: 50)

[18] Estes são "O Ensino de Moral", "Experiência", "O Posicionamento Religioso da Nova juventude", "A Vida dos estudantes" e (no próximo capítulo) a "A Metafísica da Juventude". Todos estes pequenos escritos foram compostos por Benjamin quando de seu envolvimento com o Movimento da Juventude.

organicistas, ora mecanicistas, conforme se expresse numa clave neoconservadora ou liberal. A interrupção visa conduzir a reflexão filosófica para além dessa dicotomia na qual é preciso escolher entre duas formas de essencialização: a da cultura e da tradição, por um lado; a do progresso e da razão, por outro.

Ao atacar uma concepção de tempo linear, Benjamin critica um conceito de experiência no qual a tradição assume o estatuto de uma irrevogabilidade e, logo, tanto de um dever quanto de um destino. Essa concepção tem duas variantes básicas: a de um historicismo burguês, que remonta à filosofia da história e é teleológico na medida que se deixa orientar pelo conceito de progresso, e a de um historicismo conservador, que também se deixa orientar por uma temporalidade linear, mas no sentido de que as instituições e o patrimônio cultural são os índices da evolução histórica[19], daquele "desdobrar-se do espírito" que Hegel tinha em mente.

Essa seria, portanto, a primeira face da dupla negatividade que mencionamos: a crítica de toda concepção evolutiva da história[20]. A interrupção que se alcança aqui por meio da idéia de juventude implica na abolição do teleologismo, do tempo "homogêneo e vazio". Em relação a essa concepção de temporalidade, criticada por Benjamin ao longo de toda sua obra, mas especialmente em suas *Teses* de 1940, a história não seria mais que um preenchimento: "A idéia de um progresso da

[19] "O historiador não faz senão constatar que as instituições prussianas são legítimas porque são o produto de uma tendência histórica que se estende por vários séculos. Tudo que emerge da história de forma estável é *eo ipso* válido, enquanto expressão da vontade divina" (LÖWY, 2008: 68).

[20] "Benjamin não se rebela apenas contra a *emprestada* normatividade de uma compreensão da história que resulta da imitação de modelos passados; ele luta igualmente contra aquelas duas concepções que, já no terreno da compreensão moderna da história, interrompem e neutralizam a provocação do novo e do absolutamente inesperado. Ele se volta, por um lado, contra a idéia de um tempo homogêneo e vazio, preenchido pela 'obstinada fé no progresso' do evolucionismo e da filosofia da história, mas também, por outro, contra aquela neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu e desfia 'entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário'" (HABERMAS, 2002: 17).

humanidade na história, é inseparável da idéia de sua marcha no interiro de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia do progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha" (BENJAMIN, 1985: 229). Nosso objetivo é mostrar como os fundamentos dessa crítica já se achavam disponíveis nos textos de juventude.

A outra frente na qual se consuma a dupla negatividade da teoria da história do jovem Benjamin implica na recusa do princípio gnosiológico, da teoria da experiência e dos critérios de orientação do agir que se desdobram do racionalismo tecnicista. Numa palavra, na crítica de uma racionalidade meramente instrumental, que Benjamin julgava inerente à filosofia da história burguesa. Nesse caso, o conceito de juventude, fundado como está em pressupostos idealistas, visa a dissolução do pragmatismo burguês através da crítica de uma visão mecanicista que, como já enfatizamos, não pode abordar o mundo da experiência senão compreendendo-o como um complexo de meios e fins.

Em suma: a dupla negatividade se dá no âmbito da reflexão sobre as relações entre temporalidade e história, por um lado e, por outro, na crítica de uma concepção de sociedade que se organiza em torno de um conceito instrumental de racionalidade. Veremos agora, de modo mais detido, como a idéia de interrupção se expressa em cada uma das duas dimensões. A indagação acerca da natureza dos conceitos de *objetividade* e de *pureza* nos servirá de eixo e, esperamos, há de tornar clara a interdenpendência que há, desde essa época, entre teoria da história e crítica da cultura no pensamento de Benjamin. Nossa abordagem se dará num movimento duplo, em dois tópicos nos quais serão examinados, respectivamente, o fundamento filosófico da interrupção histórica proposta por Benjamin – a relação entre as idéias

de juventude e de espírito – e as imagens nas quais Benjamin expressava as concepções de tempo e história que se associavam à idéia de interrupção.

Em tudo isso teremos em mente, principalmente, as análises de John McCole e Kátia Muricy, que se debruçaram com atenção sobre essa fase do pensamento de Benjamin, normalmente tão ignorada. A preocupação de McCole em mapear a recepção do pensamento de Gustav Wynecken na obra do jovem Benjamin, bem como a sensibilidade de Kátia Muricy para a importância dos primeiros escritos, principalmente no que diz respeito à elaboração da teoria benjaminiana da história[21], inspiraram em boa medida o recorte teórico e temporal deste capítulo.

2.1: Juventude Vs. Experiência: a objetividade do espírito e a nova religiosidade.

Numa carta a seu amigo Herbet Belmore, Benjamin recomenda entusiasticamente a peça *Festspiel in deutschen Reimen*, de Gerhard Hauptmann. Richard Wollin lembra que a peça havia sido escrita para as comemorações do centenário da emancipação alemã do domínio napoleônico. O público, que esperava uma celebração ufanista, viu, ao contrário, heróis germânicos do porte de Frederico, o Grande, "retratados como fantoches" (WOLLIN, 1994: 11). Segundo Wollin, a obra

[21] Em seu *Alegorias da Dialética* a autora afirma que "nestes textos esboçam-se os grandes traços do seu pensamento. Mas o leitor não encontrará aí apenas o esboço rudimentar do que a maturidade irá dar forma acabada. Pode-se encontrar neles o núcleo mais rico que sustentará as suas construções teóricas e a sua atividade crítica dos anos posteriores. É surpreendente, por exemplo, encontrar em um artigo de 1915, 'A vida dos estudantes', o desenho nítido do que será sua concepção de história das teses de 1940: a rejeição do conceito de progresso e da concepção de tempo linear, evolutivo e infinito, a visão descontinuísta da história, concebida como recortada em imagens – *imagens utópicas* –, essas cenas paralisadas e enigmáticas, carregadas de significação, a que somente o olhar do presente decifraria e devolveria o movimento, transformando-as em *imagens dialéticas*" (1999: 35).

ironizava o "amor pela batalha" e, como era de se esperar, não superou a marca de onze apresentações.

Benjamin não tardou em propor que uma edição inteira do *Der Anfang* – o jornal no qual o grupo de Gustav Wynecken veiculava suas idéias – fosse ocupada com textos sobre a peça e sua repercussão. Para ele o insucesso da obra era sintomático da situação cultural alemã. Na carta a Belmore, de 23 de julho de 1913, Benjamin afirma ainda que na véspera havia escrito um texto intitulado "Experiência" (*Erfahrung*), "possivelmente a melhor coisa que já escrevi para o *Der Afgang*" (BENJAMIN, 1994: 32). Como lembra Kátia Muricy, a palavra *Erfahrung* tem neste texto o sentido de experiência dos mais velhos e dos pais, que se opõe à inexperiência dos jovens, não coincidindo portanto com o sentido que Benjamin lhe atribuiria nos anos 30, em ensaios como *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica*, *Experiência e Pobreza* e *O Narrador* (MURICY, 1999: 43)[22].

O que é particularmente interessante na carta de Benjamin a Belmore é a afirmação de que seu interesse pela peça de Hauptmann tinha a ver com as relações entre juventude e história, o que nos dá uma idéia da relevância que o tema tinha em seu pensamento no período – bem como do ângulo a partir do qual Benjamin se debruçava sobre o tema da crise da cultura: "pensar o que seria uma 'cultura da juventude' é a primeira perspectiva que lhe abre o espaço para uma crítica a sociedade burguesa" (MURICY, 1999: 37) Não é outro, pois, o tema do pequeno texto de 1913. Nele Benjamin visava a crítica de um modo de se relacionar com a tradição que, ao fixar a experiência do passado como "sabedoria", desvaloriza

[22] Nestes textos o autor reflete não apenas sobre a crise da tradição, mas também sobre as mutações dela decorrentes na percepção humana e nos padrões estéticos.

qualquer visão de mundo que a juventude possa fundar a partir de si própria. O que está em jogo, nota-se, é a questão sobre o valor e a natureza da idéia mesma de tradição.

Na trilha de Gustav Wynecken, Benjamin se recusa a conceber a juventude como uma simples etapa de transição na qual o indivíduo é treinado para assumir a vida que o aguarda sob o signo da maturidade.

> Travamos nossa luta por responsabilidade contra um ser mascarado. A máscara do adulto chama-se "experiência". Ela é inexpressiva, impenetrável, sempre a mesma. Esse adulto já vivenciou tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão. – Ficamos, com freqüência, intimidados ou amargurados. Talvez ele tenha razão. O que podemos objetar-lhe? Nós ainda não experimentamos nada. Mas vamos tentar agora levantar essa máscara. O que esse adulto experimentou? O que ele nos quer provar? Antes de tudo um fato: também ele foi jovem um dia, também ele quis outrora o que agora queremos, também ele não acreditou em seus pais; mas a vida também lhe ensinou que eles tinham razão. E então ele sorri com ares de superioridade, pois o mesmo acontecerá conosco – de antemão ele desvaloriza os anos que estamos vivendo, converte-os na época das doces asneiras que se cometem na juventude, ou no êxtase infantil que precede a longa sobriedade da vida séria. Assim são os bem-intencionados, os esclarecidos. Mas conhecemos outros pedagogos cuja amargura não no proporciona nem sequer os curtos anos de "juventude"; sisudos e cruéis querem nos empurrar desde já para a escravidão da vida., Ambos, contudo, desvalorizam, destroem os nossos anos. E, cada vez mais, somos tomados pelo sentimento de que a nossa juventude não passa de uma curta noite (vive-a plenamente com êxtase!); depois vem a grande experiência, anos de compromisso, pobreza de idéias, lassidão. Assim é a vida, dizem os adultos, eles já experimentaram isso (BENJAMIN, 2002: 21-22).

Para Benjamin a juventude era uma "idade metafísica" (MURICY, 1999: 40), nada tinha a ver com uma concepção de tempo cronológico[23]. Do mesmo modo, para

[23] Kátia Muricy chamou atenção para a influência de Nietzsche nos primeiros escritos de Benjamin (1999: 52-60). No mais expressivo deles, *A Vida dos Estudantes*, o filósofo fala sobre a necessidade de uma filosofia genuinamente criadora, situada para além dos limites da "filosofia especializada e limitada". Essa nova filosofia deveria se orientar pelas "questões metafísicas de Platão e Espinosa, dos românticos e de Nietzsche" (2002: 41). Como já destacamos, os textos da época foram compostos no contexto do movimento estudantil e publicados no *Der Afang*, o pequeno jornal produzido pelo grupo de Wynecken. Totalmente desprovido de qualquer cacoete academicista Benjamin cita Nietzsche quase sempre de memória, sem mencionar referências precisas. Kátia Muricy, no entanto, destacou o

Wynecken a cultura da juventude seria impossível de se determinar em termos específicos, devendo antes ser compreendida como "uma idéia, um alvo, um ideal... um *locus* geométrico, por assim dizer" (WYNECKEN apud McCOLE, 1993: 43). Ou, em termos mais especificamente benjaminianos, na disponibilidade para a crítica de uma concepção estática da história (BENJAMIN, 2002: 31), que constituía o patrimônio da experiência com a qual o adulto achava-se no direito de desacreditar as investidas da juventude.

A partir disso Benjamin proporia uma reformulação do conceito de experiência, seguindo um método que marcaria toda sua obra e que consiste em "libertar as palavras de sua servidão terminológica" (MURICY, 1999: 46).

> Na sua repetição, esta experiência não pode acolher o novo, o que irrompe quebrando a sua continuidade estéril. A rigor, não é uma experiência propriamente dita, já que não rompe os limites do mesmo. Devolver à experiência o seu sentido autêntico significa reconciliá-la com o sentido original da palavra, ligando-a à quebra de limites e à emergência do novo (MURICY, 1999: 44).

Ao invés de reivindicar da cultura a imagem de uma coesão impossível num contexto de desagregação do mundo tradicional ou de, por outro lado, tentar compensar essa insuficiência recorrendo ao culto do progresso, o conceito de experiência que Benjamin propõe apresenta-se como a capacidade de suportar a crise da tradição mediante o cultivo de um tipo paradoxal de auto-referência: nele a

---

paralelo entre as *Considerações Intempestivas* e os escritos do jovem Benjamin. Embora a autora se foque exclusivamente na terceira consideração ("Schopenhauer Educador"), parece-nos que é na terceira, aquela em que Nietzsche se debruça sobre o problema "da utilidade e da desvantagem da história para a vida", que podemos encontrar as evidências mais gritantes da influência de Nietzsche sobre as reflexões de Benjamin acerca da idéia de juventude: "Queremos afirmar o direito de nossa *juventude* com unhas e dentes e não cansaremos de defender o futuro contra as imagens arruinadas do futuro. Nesta luta, porém, também precisamos perceber algo particularmente ruim: *exige-se, encoraja-se – e utiliza-se o excesso de sentido histórico, do qual o presente padece.* Mas utiliza-se tudo isso contra a juventude, a fim de dirigi-la para aquela idade madura do egoísmo almejada por toda parte, as pessoas utilizam-no para quebrar a resistência natural da juventude por intermédio de uma iluminação transfiguradora, mais propriamente mágico-científica, deste egoísmo viril-não viril" (2003: 87-88).

juventude se enxerga como fundadora de si, mas na medida em que se orienta pelo *espírito*. Benjamin afirma: "Cada uma de nossas experiências possui efetivamente conteúdo. Nós mesmos conferimos-lhe conteúdo a partir de nosso espírito" (BENJAMIN, 2002: 23).

Comentando esse trecho Kátia Muricy ressalta o poder de *interrupção* que Benjamin reivindicava para a juventude:

> Uma "outra experiência" é evocada e seu novo sentido permite redefinir, ainda que em traços provisórios, as relações do passado com o presente, da tradição com a atualidade. Este primeiro esboço desenha uma espécie de simultaneidade da experiência e da atualidade vivida, um privilégio do instante como atualidade, mas também como fundação de sua própria legitimidade ou de sua tradição. É uma experiência do presente, validada pela adesão do espírito que lhe dá a sensibilidade individual... É o conteúdo desta experiência espiritual que Benjamin tematiza em seus artigos deste período juvenil. Benjamin opõe as duas compreensões de experiência. A experiência adulta, filistéia, sendo somatório de derrotas, tem como efeito a apatia e a imobilidade do espírito. Se ainda houvesse, na experiência dos mais velhos, uma preocupação espiritual, ela conduziria ao desespero. A experiência do jovem não se identifica com a continuidade dos fracassos. Seu sentido é dado pela força de espírito no presente, na atualidade de sua manifestação. O jovem cria a sua experiência (MURICY, 1999: 47-48).

Mas, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o caráter auto-referencial que Benjamin reivindica para a idéia de juventude não está ligado à positivação de uma essência ou à substancialização de uma identidade qualquer. Não é disso que se trata o espírito. Para Benjamin, o espírito é antes um absoluto que não se deixa esgotar analiticamente nem se expressa numa forma definida, sendo sua indeterminação última o que define sua *pureza* e sua *objetividade*.

Não obstante, salta à vista o tom religioso com que se reivindica fidelidade e devoção ao espírito[24]:

[24] É preciso destacar ainda a especificidade da situação de Benjamin como intelectual judeu, filho de uma família assimilada. Embora tenha crescido num ambiente doméstico completamente desprovido

> Nada é mais odioso ao filisteu do que os "sonhos da sua juventude". (E, quase sempre, o sentimentalismo é a camuflagem desse ódio.)[25] Pois o que lhe surgia nesses sonhos era a voz do espírito, que também o convocou um dia, como a todos os homens. A juventude lhe é a lembrança eternamente incômoda dessa convocação. Por isso ele a combate. O filisteu fala daquela experiência cinzenta e prepotente, aconselha o jovem a zombar de si mesmo... Mais uma vez: nós conhecemos uma outra experiência... é o que existe de mais belo, de mais intocável e inefável, pois ela jamais está privada do espírito se *nós* permanecermos jovens (2002: 24).

Também nisso nota-se a influência de Gustav Wynecken que, como recorda John McCole,

> tendeu a apresentar o reavivar geral do idealismo a ser conduzido pela juventude numa inflamada retórica da nova religiosidade: "A juventude luta pelo incondicional. Anseia pelo valor último sem titubear. É a época das paixões e do amor, da capacidade de crença e entusiasmo, e estes são bens cujo inestimável valor só será compreendido de novo pelo mundo adulto numa nova religião" (WYNECKEN *apud* McCOLE, 1993: 43).

---

de qualquer fervor religioso, o que era comum em se tratando de famílias de comerciantes que se esforçavam por cultivar sua "germanidade", já em 1912 Benjamin escrevia a seu amigo Hebert Belmore dizendo que, pela primeira vez, pensara no sionismo "como uma possibilidade e talvez um dever" (1994: 17). Para entender a especificidade dessa predisposição é preciso ter em mente o que Michael Löwy escreveu sobre a sensibilidade religiosa da juventude judaica neo-romântica que, no início do século XX , se opunha às intenções assimilacionistas de seu pais: "No quadro do processo avançado de assimilação da Europa central, a *religião* permanece a única especificidade legítima para os 'cidadãos alemães de confissão israelita': é compreensível, portanto, que ela se torne o principal canal de expressão para o movimento de anamnese cultural. Trata-se todavia de uma religiosidade nova, impregnada de espiritualidade romântica alemã e muito diversa do tradicionalismo ritualmente conservado por certos meios judaicos ortodoxos não-assimilados. O paradoxo é que é através da *mediação do neo-romantismo alemão* que esses jovens intelectuais judeus irão descobrir sua própria religião: o caminho em direção ao profeta Isaías passava por Novalis, Hölderlin ou Schelling... Em outras palavras, *sua assimilação e aculturação são a precondição e o ponto de partida de sua desassimilação e anaculturação*" (1989: 37).

[25] Kátia Muricy lembra que o filisteu era um tema clássico na tradição romântica. Se em Lutero significava o inimigo da fé verdadeira, já em Goethe "tinha o sentido que se popularizou entre os estudantes", ou seja: "filisteu era o indivíduo de mentalidade estreita, o burguês utilitarista" (MURICY, 1999: 44). Em Benjamin o termo sofria ainda a influência do tratamento que Nietzsche lhe concedeu: "O termo filisteu usa-se vulgarmente entre os estudantes e designa, num sentido muito lato mas muito usual, os que são o contrário do artista, do amigo das Musas, do homem verdadeiramente culto. Mas o filisteu culto, cujo tipo temos o triste dever de descrever (...), este filisteu culto distingue-se do filisteu vulgar por uma ilusão. Julga que é um amigo das Musas e do homem culto" (NIETZSCHE *apud* MURICY, 1999: 44).

Ora, a questão do papel da religião e, mais especificamente, da teologia no pensamento de Benjamin sempre foi um ponto polêmico. Na história da recepção de sua obra foi recorrente a prática de reduzir a dimensão teológica à materialista, e vice-versa, conforme se tivesse em vista Scholem ou Adorno como parâmetro de leitura (JENNINGS, 1987: 5-6; LÖWY, 2005: 18). Assim a teologia se mostra como um campo metafórico do qual se serve o ímpeto crítico e emancipatório dos escritos dos anos 1930, ou, ao contrário, o materialismo apresenta-se como uma forma de vulgarização da orientação metafísica de seu pensamento (LÖWY, 2005: 36), compreensível unicamente pela situação de emergência na qual se deu sua vida e pela influência de Brecht.

O que nos importa aqui é que, ao tentar uma renovação do conceito de experiência tomando a idéia de juventude como fator *interruptivo*, Benjamin matizou a busca de uma renovação da religiosidade, enfatizando nela a sua dimensão de *indeterminação*. Trata-se de um gesto no qual se recorre à metafísica não em busca de uma substancialização do pensamento, mas sim visando uma postura intelectual que permita inserir a indeterminação no campo do saber filosófico. Esta deixa de ser algo a ser superado por um pensamento que é compelido para a identidade e torna-se o lugar no qual o espírito se apresenta como uma espécie de *absoluto negativo*: o que é absolutizado é a impossibilidade de fazer convergir as esferas do espírito – a "ordem das idéias", como Benjamin dirá poucos anos depois – e da história[26]. A partir disso as tentativas de sistematizar o pensamento e a realidade, seja por meio de um

[26] Em sua filosofia da linguagem, particularmente em sua crítica do regime representativo no qual se deu as pretensões realistas do positivismo e de boa parte da metafísica moderna, essa absolutização do negativo consiste na convicação de que linguagem e coisas não podem coincidir.

mecanicismo tecnicista ou de um organicismo que enxerga substâncias na cultura, revelam-se como formas equívocas de se relacionar com a metafísica.

No primeiro caso trata-se de uma ilusão de superação da mesma, já que no racionalismo que perpassa o modo de organização das sociedades industriais não há mais que uma secularização daquele teleologismo inerente à cosmogonia cristã. Uma vez submetido a uma "secularização de segundo grau",[27] o conceito de progresso mostra-se em todo seu teor metafísico. Por outro lado, qualquer tentativa de substancializar a cultura com vistas a obter disso uma identidade vigorosa o bastante para resistir à vertigem decorrente da modernização assume contornos quixotescos e denuncia o desespero característico da *kulturkritik* neo-romântica. Esse desespero é, porém, o plano em que a religiosidade negativa de Benjamin pretende situar-se de modo heróico, sem a ele sucumbir:

> Cercada pelo caos de coisas e homens, dos quais nenhum é sagrado, nenhum condenado, ela clama pela escolha... Ela confia em que o sagrado e o réprobo se revelarão no momento em que a vontade comum tiver alcançado a máxima tensão (BENJAMIN, 2002: 28-29).

Pode-se objetar que no mesmo texto (*O Posicionamento Religioso da Nova Juventude*, de 1914) Benjamin tenha afirmado:

> É no âmbito da juventude que a religião atinge a comunidade de maneira a mais intensa, e em nenhum outro lugar a ânsia por religião pode ser mais concreta, íntima e penetrante do que na juventude. Pois o caminho que a geração jovem percorre não tem sentido sem ela (2002: 27).

---

[27] "O progresso também se torna rotina porque, no plano teórico, o desenvolvimento da técnica foi preparado e acompanhado pela 'secularização' da própria noção de progresso: a história das idéias levou, através de um processo que também pode ser descrito como o desenvolvimento lógico de um raciocínio, ao esvaziamento dessa noção. A história que, na visão cristã, se apresentava como história da salvação tornou-se, primeiramente, busca de uma condição de perfeição intramundana e, depois, progressivamente, história do progresso. Mas o ideal de progresso é vazio, seu valor final é o de realizar condições em que sempre seja possível um novo progresso. Suprimido, porém, o 'para onde', a secularização se torna também dissolução da própria noção de progresso – precisamente aquela que sucede na cultura entre os séculos XIX e XX" (VATTIMO. 2002, p. VIII).

Mas, com Jeanne Marie Gagnebin, podemos afirmar que não parece possível defender, com base nesse trecho ou em outros de teor semelhante, que o peculiar idealismo expresso por Benjamin em termos religiosos signifique religiosidade no sentido convencional do termo, como freqüentemente quis-se sustentar acerca dos escritos da fase teológica (GAGNEBIN, 2004: 22). Também aqui o filósofo parece se orientar pela tarefa de libertar as palavras de seu sentido desgastado.

O que acontece é que a postura religiosa que Benjamin tem em mente consiste na assunção, por parte da juventude, da situação irônica na qual se encontra[28]. Trata-se da necessidade e da simultânea impossibilidade de recorrer ao ideal de um absoluto a partir do qual se possa conferir sentido ao mundo da experiência – de onde a idéia de um *espírito objetivo*, que, não é demais reiterar, é absoluto justamente na medida em que não se deixa determinar.

O que parece interessar a Benjamin é, ao mesmo tempo, a ânsia de manter despertos os recursos simbólicos que a religiosidade oferece, e a impossibilidade de sanar essa ânsia no contexto de um "desencantamento do mundo" (WEBER). Nesse sentido, religião e juventude são as duas faces de um mesmo decisionismo com o qual o filósofo reage aos dilemas espirituais de sua geração. Mas um decisionismo absolutamente singular, já que não possui qualquer *telos* garantido:

> A juventude que desperta na Alemanha está eqüidistante de todas as religiões e associações ideológicas. Ela também não assume nenhum posicionamento religioso (BENJAMIN, 2002: 27). A juventude que faz

[28] Pode-se recorrer aqui a uma idéia cara a Jaques Derrida, qual seja, aquela do *deserto*. Referindo-se às formas de negatividade da linguagem (a aporia, o silêncio, a não-predicação, etc.) como um espaço paradoxal de privação de sentido mas, ao mesmo tempo, de novas possibilidades de sentido, Derrida escreve que "o deserto não seria uma figura paradoxal da *aporia*? Não há passagem traçada ou certa, não há, em todo caso, estradas, somente pistas que não são vias confiáveis, os caminhos ainda não estão abertos. A via não-aberta não é também a condição da decisão ou do acontecimento que consiste em abrir a via, em transpor, portanto, ir além? (1995: 34)"

> profissão de fé em si mesma *significa* uma religião que ainda não existe (2002: 28).

Segundo Benjamin o "caminho de formação permanece vazio e penoso sem o ponto onde ele se bifurca numa opção decisiva. Esse ponto é decisivo a toda uma geração, e lá se ergue o templo de seu Deus" (2002: 28-29). Mas o que soa a princípio como a reivindicação de um reencantamento do mundo, confirma-se, logo a seguir, como um modo de se resistir ao abismo niilista que se insinua com a secularização da cultura, evitando, ao mesmo tempo, sucumbir a uma paralisante ode à tradição[29]:

> Uma geração quer estar novamente na encruzilhada, mas os caminhos não se cruzam em parte alguma. Toda juventude tinha a obrigação de escolher, mas os objetos desta escolha estavam predeterminados. A juventude atual encontra-se perante o caos em que os objetos de sua escolha (os objetos sagrados) desaparecem. As palavras que lhe iluminam o caminho não são "puro" ou "impuro", "sagrado" ou "réprobro" mas sim palavras escolares como "permitido-proibido". Não há nada que a juventude exija com mais freqüência do que a escolha, a possibilidade da escolha, da decisão sagrada sobretudo. A escolha gera seus objetos – essa é a sua convicção mais próxima da religião (BENJAMIN, 2002: 28).

A religiosidade que Benjamin tem em mente assinala, portanto, o terreno no qual a possibilidade de qualquer escolha é cada vez mais vetada. Sobre esse terreno a sociedade burguesa se ergue determinada por um conceito estático de experiência, pelo mito do progresso, pela "resignação apática" do filisteu (BENJAMIN, 2002: 23). E se essa religiosidade se confunde com a idéia mesma de juventude, como quer Benjamin[30], é porque não se trata de uma dimensão na qual o devoto pode se apropriar de uma plenitude metafísica qualquer. Ao contrário, é o lugar da

---

[29] No texto de 1913, já usando o termo experiência no sentido de uma experiência de tipo novo, Benjamin afirma: "A experiência é carente de sentido apenas para aquele já desprovido de espírito... O filisteu rejubila-se com todo fato que demonstra de novo a falta de sentido" (2002: 23).

[30] "Agora, porém, uma juventude vem ocupar o espaço que se confunde com a religião, que é o próprio corpo em que a religião sofre suas penúrias" (BENJMAIN, 2002: 28).

indeterminação radical. Mas, principalmente, é o lugar no qual se desperta a consciência para os limites do racionalismo e do conceito de progresso dele decorrente, no qual uma racionalidade capaz unicamente de associar meios a fins mostra-se incapaz de abarcar as formas de construção simbólicas através das quais o mundo da ética se forma e se apresenta (aquilo que Benjamin chamou de "plasmação do ético").

Juventude e religião, compreendidas como categorias metafísicas, como *idéias*, não se confundem com suas diversas formas empíricas. Se, para Benjamin, não se trata de optar por uma das diversas tendências do *Movimento da Juventude* – em cuja pluralidade ele via espelhada a vulgaridade dos partidos e das bandeiras erguidas[31] – tampouco está em pauta o avivamento de qualquer forma religiosa específica:

> Um posicionamento religioso teria como pressuposto uma posição de exterioridade entre a juventude e a religião. É desta compreensão que Benjamin quer se afastar: não se trata de dar adesão, mas de uma coesão em que a juventude e a religião confundem-se uma na outra. Mais que isto, não se trata de escolher esta ou aquela religião, mas da própria possibilidade de escolha. A posição religiosa é a da escolha. O que a nova juventude quer, e essa é a sua religião – é poder escolher, o que exclui a fixidez de uma definição ideológica. Poder tomar decisões é tanto mais urgente para a nova juventude quanto mais rapidamente ela experimenta um recuo do sagrado na sua atualidade (MURICY, 1999: 51).

Essa forma paradoxal de religiosidade confere àquela devoção ao espírito que caracteriza a juventude um aspecto distinto do que notamos em Wynecken, o que nos traz de volta à questão do significado específico que a objetividade e a pureza do espírito têm para Benjamin. A diferença pode ser ilustrada no exame de duas metáforas de cunho religioso que Wynecken e Benjamin aplicam, respectivamente,

[31] "A amarga luta de todos contra todos... cada um adornado com a bandeira de um partido" (BENJAMIN apud McCOLE, 1993: 59).

para caracterizar a relação da juventude com o espírito, qual sejam, o *serviço* e a *espera*. É Interessante que o termo *servir* situe-se tanto no âmbito do discurso religioso quanto no do discurso institucional. Mais interessante ainda que, nos limites deste último, componha também o vocabulário militar. Ora, John McCole seguiu as pistas do isolamento gradual de Benjamin em relação a Wynecken e ao *Movimento da Juventude*, enfatizando que a cisão enfática que se deu quando da adesão de Wynecken "às idéias de 1914" (a apologia da guerra) foi não mais que o estopim de um processo no qual as especificidades do pensamento de Benjamin tornavam mais claro para ele a cada dia o caráter ambíguo da proposta de retomada do idealismo alemão: esta se prestava ora ao neo-conservadorismo, ora ao anarquismo mais niilista, ora a uma militância anarco-socialista de teor fortemente pragmático (ver as páginas 12 e13 do presente estudo). Nisso também se evidencia a amplidão da influência de Wynecken sobre os setores radicais do movimento. Em nossa opinião, sua concepção acerca do caráter absoluto do espírito (de sua objetividade e pureza) é justamente o lugar a partir do qual as ambigüidades de seu pensamento se irradiam, assumindo um tom que oscila entre o profetismo e o militarismo.

Em seu *Dialetical Images* Michael Jennings expressou esse dilema de modo particularmente feliz:

> Enquanto a noção de espírito permaneceu para Wynecken uma forma mutável que poderia ser manipulada por seus interesses políticos, Benjamin investiu o termo com uma crescente especificidade. O espírito é a soma de todas as características que diferenciam o ser humano das outras formas de vida natural (JENNINGS, 1987: 67)[32].

[32] "Whereas the notion of spirit remained for Wynecken a mutable form that could be manipulated to his political advantage, Benjamin invested the term with an increasing specificity. Spirit is the sum of those characteristics that differentiate human beings from other forms of natural life.".

Porém ao passo que Wynecken atribuía ao movimento contornos francamente elitistas, compreendendo-o como uma comunidade na qual uma "nova elite de líderes e promotores da cultura" (McCOLE, 1993: 61) se encarregaria de por termo àquilo que ele julgava ser a "obsoleta superstição da personalidade individual" (*apud* McCOLE, 1993: 44), Benjamin evocava o cristianismo primitivo e as palavras de Jesus, segundo as quais o reino de Deus, embora não seja deste mundo, "está em nós" (BENJAMIN, 1994: 54). Ora, a condição por excelência dos primeiros cristãos era a marginalidade, sua completa ausência de vínculos com as autoridades oficiais, mesmo a consciência de que estas estavam no extremo oposto àquele ponto em que eles, os portadores da "boa nova", tinham os olhos cravados: "o reino de Deus".

Benjamin insistia no fato de que o espírito não podia manifestar-se em qualquer forma determinada e que, por outro lado, ser jovem significava "vê-lo em toda pessoa e mesmo no mais distante pensamento" (BENJAMIN, 1994: 54). De todas as confusões às quais poderia se prestar a idéia da objetividade do espírito, a pior delas seria, portanto, aquela segundo a qual este se manifesta numa instituição.

Sobre essa premissa se deu a ruptura com Wynecken. Para Benjamin a metáfora da espera era mais coerente com a condição da geração neo-romântica, com sua ânsia pelo absoluto e com a correlata impossibilidade de se determinar o espírito: para ele não se tratava mais de *servir* ao espírito, mas de *esperá-lo*[33] (BENJAMIN, 1994: 54). Considerar o espírito um absoluto significava, para Benjamin, justamente seu caráter inesgotável, impassível de uma apropriação em formas empíricas

[33] "A *espera*, tal como Benjamin a define neste período juvenil só pode se dar no domínio da crítica. Ela não quer servir ao espírito, isto é, ser o instrumento na realização de seus objetivos, como em uma certa tradição hegeliana. E, muito menos, servir a Wynecken ou ao movimento de juventude" (MURICY, 1999: 42).

quaisquer[34]. Se pretendê-lo encarnado numa instituição (como sempre tendeu o neo-romantismo em sua face neoconservadora) era para Benjamin algo inaceitável, tanto mais o era a apologia da guerra à qual Wynecken sucumbiu, provavelmente por tomá-la como o caminho mais radical para a extinção daquele que constituía o máximo fator impeditivo para a *realização* do espírito: a sociedade burguesa. A isso Benjamin responderia do seguinte modo na carta em que anunciou a Wynecken sua "total e incondicional" ruptura: "Você sacrificou a juventude ao estado, que tirou tudo de você. A juventude, no entanto, pertence somente àqueles com visão, que a amam e nela, sobretudo, à idéia" (BENJAMIN. 1994, p. 76).

Assumir-se enquanto fator de interrupção histórica implicava para a juventude que seu radicalismo fosse elevado à última potência, e, neste sentido, Benjamin via na adesão à guerra um embuste, uma perversão desse radicalismo, e de modo algum sua expressão máxima, como pretendiam os beligerantes. Significava antes o comprometimento com o estado que, reduzido de *lócus* do espírito no idealismo ortodoxo a central administrativa da sociedade industrial na filosofia da história burguesa, não podia ser o lugar no qual o espírito se manifestaria. O erro mesmo de acreditar que houvesse algo como esse lugar, a possibilidade de uma determinação possível do espírito, era para Benjamin o sintoma de que a retomada do idealismo se convertia numa compulsão auto-afirmativa, confusa e contraditória na medida em que

[34]Nessa mudança reside a primeira expressão de uma concepção de messianismo em Benjamin. Como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, o recurso à mística judaica lhe permitiu radicalizar a cisão entre o absoluto e o dado, de modo que se preservou o teor crítico da proposta de uma retomada do idealismo alemão sem se sucumbir às suas ambigüidades. Com lembra McCole: "We are now in a better position to see what Benjamin meant in laying claim to the lagacy he accused Wynecken of having sold out. He had come to realize that he could vindicate and sustain his own idealist commitments only by recasting that idealism so as to make such equivocations and slippages impossible (McCOLE, 1993: 62). To prevent such slippages, he hightens and radicalizes the idealist distinction between the given and the absolut. The idiom of objetive *Geist* vanishes from his work, never to return; in its place he sets the notion of a 'final state of history',the messianic realm (p. 63)".

se orientava por uma indeterminação e, ao mesmo tempo, tentava determiná-la. Eis a ambigüidade da noção de objetividade do espírito sustentada por Wynecken.

Para Benjamin tratava-se, ao contrário, de recusar "toda fixação prematura da idéia, que exalta os meios nos fins" (McCOLE, 1993: 62). Em nenhum outro lugar isso é explicitado de modo tão claro quanto numa carta de 15 de setembro de 1913, escrita à sua amiga Carla Seligson, também envolvida com o grupo de Wynecken.

> Isso é o mais importante: nós precisamos não nos comprometer com uma idéia específica. Para nós, o conceito de uma cultura da juventude deveria ser simplesmente uma iluminação que atrai mesmo o mais distante e remoto espírito para sua luz. Para muitas pessoas, no entanto, mesmo Wynecken, tratar-se-á meramente de um 'movimento'. Eles terão se comprometido e não perceberão mais o espírito onde ele se manifesta de modo mais livre e abstrato (1994: 54-55)[35].

Não pretenderemos aqui diluir o esoterismo que, já então, era característico do estilo de Benjamin e que marcaria toda a assim chamada "fase teológica". O que nos importa é que esse trecho ressalta aquilo que tentamos mostrar até o momento: que a ruptura com Wynecken não expressa simplesmente o desacordo entre o pupilo e o mestre, mas traz à luz a configuração das tensões espirituais que perpassavam o romantismo revolucionário na Alemanha às vésperas da guerra – e, principalmente, a especificidade do modo como Benjamin pensava as relações entre espírito e história. Sua postura já expressa então, de modo muito claro, o tom que sua crítica da cultura assumiria ao longo dos anos. Mesmo para o Benjamin das *Teses Sobre o Conceito de História* estaria sempre em pauta a crítica radical da sociedade burguesa e, ao mesmo tempo, a recusa em aderir a qualquer forma de oposição que não estivesse

[35] "This is the most important thing: we must not commit ourselves to one specific Idea. For us, the concept of youth culture should simply be the illumination that draws even the most remote spirit to its light. For many people, however, even Wynecken, will be merely a 'movement'. They will have committed themselves and will no longer see the spirit where it manifests itself as freer and more abstact".

completamente expurgada daquele princípio segundo o qual o mundo das idéias é pretensamente *realizado* na história (quando, na verdade, é corrompido num complexo de meios e fins – sendo a idelogia do progresso a forma por excelência dessa corrupção)[36].

Ora, dir-se-á que tal postura não poderia culminar em outra coisa que não na resignação em matéria de política. E, de fato, já o jovem Benjamin se mostraria completamente avesso a qualquer forma de ativismo. Em sua concepção, qualquer militância que não se desse estritamente dentro dos limites da arte e do debate filosófico, ou seja, no âmbito das *idéias*[37], reproduzia inevitavelmente o princípio capital do modo de vida burguês, a saber, a instrumentalização da vida. Para o jovem filósofo a "meta" política não fazia do ativismo um tipo particularmente nobre de instrumentalização. O fundamental é que nesse negacionismo Benjamin via a forma mais extrema que o radicalismo poderia assumir: a única postura cabível a uma juventude que não comungava de nenhuma das alternativas disponíveis. A radicalidade da crítica deveria significar para a juventude justamente a assunção do *pathos* do neo-romantismo revolucionário: a solidão em que se lançava ao se constituir simultaneamente por uma nostalgia pelo passado, por uma inadequação

[36] "O conformismo, que sempre esteve em seu elemento na social-democracia, não condiciona apenas suas táticas políticas, mas também suas idéias econômicas. É uma das causas do seu colapso posterior. Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã do que a opinião de ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sobre os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política" (BENJAMIN, 1985: 227).

[37] "A esfera do espírito, no contexto dos anos de juventude, está relacionada com o cultivo de ideais artísticos e intelectuais e não se ocupa com nada que não seja da ordem da prática política. Nessa compreensão da atividade do espírito, Benjamin se situa como intelectual crítico, como homem das palavras" (MURICY, 1999: 42).

radical ao presente e por um anseio vigoroso pelo novo – anseio esse desprovido de qualquer garantia e, logo, de qualquer pragmática definível.

Na mesma carta a Wynecken acima citada, Benjamin escreve: "Essa época não possui uma única forma que autorize aqueles de nós que estão em silêncio a se expressarem. Nós, todavia, nos sentimos oprimidos por essa falta de expressão" (1994: 76).

Como todos os neo-românticos de sua geração, Benjamin compartilhava com Gustav Wynecken a aversão pelo individualismo burguês, porém não se deixou cativar pelo *pathos* gregário com o qual Wynecken reivindicava, paradoxalmente, a autonomia da juventude[38].

Benjamin vislumbrava a alternativa a meio caminho entre os extremos: a juventude devia se compreender como uma comunidade estabelecida em torno da solidão. Noutra carta a Carlsa Seligson, escrita em 4 de agosto de 1914, ou seja, pouquíssimos dias antes da eclosão da guerra, Benjamin escreve: "eu acredito que apenas numa comunidade e, de fato, na mais fervorosa comunidade de crentes pode uma pessoa estar verdadeiramente só" (1994: 50)[39].

Não por acaso se refere aos primeiros cristãos em seu texto sobre a posição religiosa da nova juventude:

---

[38] "Wynecken preached a revolution of *Geist*, but not as a means of promoting individual cultivativation; rather, the notion was to generate a new wlite of leaders and thereby inaugurate a new age in world history. His rethoric of spiritual leadership intones the entire scale of neoconservative doctrines of genius and submission" (McCOLE, 1993: 44).

[39] Sobre o estudantado alemão, Benjamin afirmaria: "Sua amizade carece de grandeza e solidão. Aquela amizade expansiva dos criadores, voltada ao infinito, sempre dirigida à humanidade, mesmo quando permanecem a dois ou a sós com a sua nostalgia, essa amizade não tem espaço na juventude das universidades. É substituída por essa confraternização pessoal, limitada e desenfreada ao mesmo tempo, que permanece a mesma nos bares ou quando se funda uma associação numa mesa de café" (2002: 46).

> É possível que essa juventude tenha muitos traços em comum com os primeiros cristãos, que freqüentemente eram tolhidos na voz e na ação porque se deparavam com um mundo transbordante do sagrado, pronto a nascer em cada um (2002: 29).

É preciso destacar, no entanto, que embora os primeiros cristãos tivessem diante de si um mundo "transbordante do sagrado", esse transbordar não era garantido pela condição histórica dada. Se viam o sagrado em toda parte é porque o fundavam a partir de si: ele estava "pronto a nascer em cada um", como um fator de interrupção de sua condição histórica, que não era outra senão a da mais completa privação ("tolhidos na voz e na ação"). Aquilo que caracteriza a comunidade ideal sobre a qual deveria se fundar a idéia de juventude, aquilo que ela possui de propriamente sagrado, não era uma plenitude qualquer, nem uma identidade positiva que pudesse ser fonte de coesão para a cultura. Aos olhos de Benjamin, não era isso o que a juventude tinha a oferecer. À juventude era intrínseca uma ausência, bem como a consciência aguda dessa ausência: ausência de voz, como Benjamin expressa em sua carta a Wynecken e na alusão aos primeiros cristãos; ausência de possibilidades de ação que não impliquem em auto-sacrifício ou auto-traição, como Benjamin via em Wynecken e veria ainda no fim trágico de seu amigo mais chegado, Fritz Heinle, que, logo após deflagrada a guerra, se mataria juntamente com a irmã de Carla Seligson no salão de reuniões do grupo de Wynecken. De onde Benjamin acrescenta, de modo extremamente esclarecedor: "A doutrina da não-ação está próxima dessa juventude. No entanto, o seu ceticismo ilimitado (que não é outra coisa senão confiança ilimitada) impõe-lhe amar a luta" (2002: 29).

Um exemplo deve bastar para demonstrar que estamos aqui diante de idéias que seriam capitais para a crítica da cultura e para a teoria da história de Benjamin ao

longo de toda sua obra. Temos em mente a semelhança de idéias entre esse trecho e um outro, escrito na segunda metade dos anos 30, no qual o marxista mostra sua face anárquica, meticulosamente resguardada, e o ceticismo fundamenta um tipo peculiar de coragem inscrita no cerne do pessimismo. Trata-se de uma das "teses" intituladas *O Caráter Destrutivo*:

> O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal. Por isso, o caráter destrutivo é a confiança em pessoa (BENJAMIN, 1995: 237).

Chamamos atenção para o fato de que, para Benjamin, a crítica deve ser deslocada do ativismo para a filosofia – mais especificamente para a crítica da cultura – e que nos primeiros escritos isso implica tanto numa recusa do estado quanto numa teoria da não-ação[40]. É preciso verificar, agora, como o não-ativismo radical é compatível com a crítica do *status quo* ou, em outras palavras, como a não-ação constitui uma modalidade de interrupção histórica e, portanto, de crítica radical tanto da idéia de uma temporalidade linear quanto do racionalismo tecnicista e da concepção de sociedade a ele subjacente.

Com isso examinaremos, a partir de um novo ângulo, nossa hipótese acerca da dupla negatividade da teoria da história do jovem Benjamin: a teoria da não ação é simultaneamente uma crítica do ideal de uma sociedade erguida sobre premissas racionalistas/tecnicistas e uma medida de interrupção da concepção linear de temporalidade. Veremos também como essa recusa do ativismo não se fundamenta na resignação política, mas sim num princípio construtivo, que enxerga o passado como

[40] "A preocupação central do jovem Benjamin é com a dimensão filosófica da crítica. Mais que a um ativismo militante, quer se ocupar com a crítica da cultura, convencido de que esta é a função incontornável do filósofo" (MURICY. 1999. p. 40).

algo a ser construído através de uma história filosófica, a partir das demandas políticas do presente.

2.2: A teoria da história e o princípio de construtividade.

Numa célebre carta escrita por Benjamin em 1915, em resposta a Martin Buber, Benjamin declina do convite para publicar na principal publicação sionista da Alemanha de então. Voltaremos a esse assunto posteriormente para examinar de modo mais detido os fundamentos filosóficos da recusa de Benjamin no que concerne à sua filosofia da linguagem. Por hora vale destacar que para ele o único exemplo de publicação que não pervertia a linguagem transformando-a em instrumento de persuasão foi a revista *Athenum*, organizada pelo primeiro-romântico Fredrich Schlegel. Antes da guerra Benjamin ainda se prestava a colaborar na principal publicação do Movimento da Juventude, o *Der Afang* de Gustav Wynecken. Ainda assim, como vimos, seus textos atacavam o ativismo político. Em 1915, já rompidas suas relações com os antigos círculos militantes, Benjamin exclui de seus planos a publicação de seus escritos e se recusa até mesmo a conversar sobre assuntos concernentes à guerra ou aos acontecimentos políticos em geral[41].

[41] Em seu livro sobre a história de sua relação com Benjamin, Scholem fala sobre "sua total aversão a discutir os acontecimentos políticos do dia e as ocorrências da guerra". Prossegue: "Alguns críticos das *Briefe* [cartas] expressaram surpresa por não encontrar, nas cartas publicadas, qualquer alusão aos acontecimentos da Primeira Grande Guerra Mundial, que influenciou tão decisivamente a nossa geração, e atribuíram-no aos editores – nesta época era eu o responsável – como omissão incompreensível ou mesmo censura. O que ocorreu, realmente, foi que, naqueles anos, quem desejasse manter relações com Benjamin ou teria de compartilhar dessa atitude, como o fiz, ou respeitá-la. Falávamos de nossa atitude básica com relação à guerra, mas nunca de acontecimentos concretos do conflito" (1989: 33)

Disso não se deve deduzir que Benjamin não se interessasse por política. Na mesma carta a Buber ele fala sobre a intenção de desenvolver uma linguagem e um estilo "altamente políticos", que se caracterizaria pela valorização "daquilo que foi negado à palavra" (BENJAMIN, 1994: 80). Na segunda parte do presente estudo examinaremos de modo mais detido a concepção benjaminiana da linguagem. No momento convém apenas chamar atenção para o fato de Benjamin denominar *poética* o tipo de linguagem com o qual ele pretendia trabalhar. E, de fato após a deflagração da guerra surgem textos de alto teor poético, como *A Metafísica da Juventude*. O termo deve ser compreendido aqui em seu sentido amplo, atribuído pelos primeiro-românticos que, em seu ideal de "romantização do mundo", pretendiam a dissolução dos limites entre a arte e a filosofia.

Os pressupostos elementares da não-ação são, portanto, a contemplação filosófica (e sua correlata apresentação na escrita filosófica) e a criação artística, mas longe de constituir uma mera abstenção, a contemplação engendra imagens nas quais a interrupção histórica apresenta-se como algo a ser realizado primordialmente no âmbito da linguagem e, mais especificamente, no discurso filosófico, furtando-se assim a qualquer caráter persuasivo ou performático – ao panfletarismo e ao pragmatismo ativista.

Ora, se mantivermos em mente que, ao tomar a juventude como um fim em si mesma, Benjamin reivindica para ela a autonomia de uma *idéia*, estaremos a caminho de pensar a teoria da história que começa a surgir nos anos de juventude em toda sua densidade filosófica – o que significa conduzi-la para além dos fatores mais elementares de um conflito de gerações.

A característica por excelência da idéia, na acepção romântico-platônica que Benjamin lhe conferia, é a de não se deixar condicionar pelo mundo das contingências[42]; não constituir o meio para uma finalidade, ou seja: justamente aquilo que (como esperamos ter deixado claro no tópico anterior) Benjamin reivindicava para o espírito.

Benjamin não podia, portanto, conceber que a defesa da idéia de juventude consistisse simplesmente em optar por uma das partes num conflito de gerações – mesmo que essa parte fosse a própria juventude. Nesse conflito, a juventude deixaria-se orientar, de um modo ou de outro, por questões que lhe são impostas a partir do mundo adulto, ao invés de fundar em si mesma as suas demandas. Avesso a pragmatismos de qualquer espécie, Benjamin estava igualmente preocupado com uma valorização irrefletida da juventude:

> O estudantado alemão está, em grau maior ou menor, obcecado pela idéia de que precisa gozar a sua juventude. Aquele tempo de espera completamente irracional por cargo e casamento precisava engendrar por si mesmo um conteúdo qualquer, contanto que fosse ligeiro, pseudo-romântico, destinado a passar o tempo. Um terrível estigma pesa sobre a celebrada alegria das canções estudantis, sobre a nova imponência dos jovens: é o medo do vindouro e, ao mesmo tempo, um pactuar sereno com esse filisteísmo inevitável, que surge agradavelmente perante nossos olhos como 'velho senhor'. Já que se vendeu a alma à burguesia, junto com profissão e casamento, apega-se tão firmemente àqueles poucos anos de liberdades burguesas (BENJAMIN, 2002: 44).

Para que a crítica da cultura fosse concebida como genuína interrupção, a idéia de juventude deveria ser o elemento desestruturador da configuração geral do

[42] "As idéias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas. O que quer dizer, antes de mais nada, que as idéias não são nem os conceitos dessas coisas, nem as suas leis. Elas não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes não podem, de nenhum modo, servir como critérios para a existência das idéias" (BENJAMIN, 1984: 56-57).

conflito de gerações, o que significaria a recusa de todas as concepções de história que se apresentavam como alternativa à crise da cultura.

Além de rejeitar a ideologia do progresso, Benjamin tinha em mira também a problemática adesão dos estudantes ao romantismo conservador-revolucionário. Efetuar a crítica da sociedade industrial tomando por base o ideal de um retorno a valores tradicionais, como fazia a maior parte do Movimento da Juventude[43], era um modo de deixar intacta a concepção linear da história, apenas invertendo-lhe o sinal. Assim, Benjamin recusava o *telos* prescrito pelo evolucionismo burguês e, de igual modo, o culto da tradição e da natureza que, embora se opondo ao progresso e à técnica, acabava, no entanto, por negar os pais em nome dos avós: troca-se a submissão à ideologia do progresso pela submissão à tradição, invertendo o sentido do vetor que assinala o desenrolar da história, mas mantendo intacta a linearidade temporal na qual se dá a oposição entre a filosofia da história burguesa e o neoconservadorismo revolucionário. Este rejeita a autoridade da experiência burguesa, mas encontra na nostalgia que nutre pela tradição uma outra autoridade e uma outra experiência externas à juventude. Nisto a juventude, compreendida por Benjamin mais como dimensão cultural/espiritual do que *etária*, mostra sua incapacidade para a auto-referência.

Trata-se, portanto, de duas modalidades de um mesmo culto da experiência ao qual Benjamin se opunha. No caso da filosofia da história burguesa – essa peculiar modalidade de historicismo que busca fundar-se na tradição liberal – a jovem história da consciência moderna é invocada como testemunha da vitória do esclarecimento

[43] Ver o tópico sobre as diversas tendências do Movimento da Juventude, no qual destacamos a predominância dos chamados grupos Wandervogel

sobre a tradição e da técnica sobre a natureza. O tempo vazio é preenchido com a história do progresso[44] e a autoridade da experiência que disso pode-se depreender é tida como incontestável, já que justamente o progresso deixa-se ver por toda parte, no crescente avanço da industrialização, nos benefícios trazidos pela ciência, etc.

No caso do historicismo relativista que, como vimos, caracteriza o conservadorismo revolucionário, reivindica-se um retorno a valores pré-modernos e o vazio do tempo é preenchido com um vitalismo que enaltece os monumentos da cultura, a mitologia germânica e os brios imperiais – ou melhor: em se tratando do contexto neo-romântico, trata-se de uma nostalgia desesperada que tem como pano de fundo o caquetismo das instituições imperiais e a desagregação gradual dos modos de vida tradicionais (LÖWY, 1998: 70)[45]; um vitalismo sem a possibilidade de converter-se em organicismo.

---

[44] "Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si. Por isso faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre 'o tempo mais recente' e a 'época moderna': o presente como histórica contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna. Hegel também entende o 'nosso tempo' como o 'tempo mais recente'. Ele data o começo do tempo presente a partir da cesura que o Iluminismo e a Revolução Francesa significaram para os seus contemporâneos mais esclarecidos do final do século XVIII e começo do XIX. Com esse 'magnífico despertar' alcançamos, assim pensa ainda o velho Hegel, 'o último estágio da história, o nosso mundo, os nossos dias'. Um presente que se compreende a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a 'ruptura' com o passado como uma *renovação contínua.* É nesse sentido que os conceitos de movimento, que no século XVIII, juntamente com as expressões 'modernidade' ou 'novos'tempos, se inserem ou adquirem os seus novos significados, válidos até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo etc". (HABERMAS. 2002, pp. 11-12).

[45] Como vimos no tópico sobre as tendências do movimento da juventude, há principalmente em Martin Buber uma versão judaica desse vitalismo, que também enaltece a tradição e a experiência e que Benjamin censuraria de igual modo: "Benjamin era especialmente severo na rejeição do culto da 'experiência', que era muito glorificado nos escritos de Buber daquele tempo (sobretudo entre 1910 e 1917). Disse ironicamente que, se dependesse de Buber, dever-se-ia antes de tudo perguntar a todo judeu: 'Você já teve experiência judaica?'" (SCHOLEM. 2008, p. 39).

Em ambos os casos, porém, perde-se de vista o presente, negando à juventude o caráter decisório que Benjamin reivindicava como método de uma interrupção histórica que, somente ela, poderia "libertar o vindouro de sua forma desfigurada, reconhecendo-o no presente" (BENJAMIN, 2002: 32).

A teoria da história que Benjamin começava a elaborar consistia numa relação com a temporalidade que se dava de modo antes *intensivo* do que *extensivo*: a história torna-se o espaço de uma plena heterogeneidade que só pode ser superada mediante uma atualização na qual o presente recorta no passado aquilo que deve atender às suas próprias demandas. Como queria Nietzsche, cujas reflexões sobre a história exerceram imenso impacto sobre o jovem Benjamin, "somente a partir da suprema força do presente tens o direito de interpretar o passado" (2003: 56). Com isso rompe-se o feitiço do tempo linear e a história passa a ser concebida de modo descontínuo. A metafísica não assumida que nutria a ideologia do progresso dá lugar a uma metafísica consciente que, de modo algo paradoxal, permite que a relação com o passado se dê de modo mais *concreto* (voltaremos a esse paradoxo no qual a metafísica benjaminiana caracteriza-se como uma virada imanentista)[46]. Essa concretude decorre do caráter *eletivo* ou *construtivo* que Benjamin reivindica para a teoria da história, e que contradiz os primados realistas segundo os quais o esgotamento dos objetos pela intenção (pelo sujeito cognoscente) é uma questão de

[46] Anos mais tarde Adorno, leitor de Benjamin, escreveria o seguinte num fragmento no qual a influência da linguagem benjaminiana é patente: "A filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsavelmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam do ponto de vista da redenção... todo conhecimento não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma indigência a que pretende se subtrair. Quanto maior é a paixão com que o pensamento se fecha contra seu condicionamento por amor ao incondicionado, tanto mais inconsciente, e por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo" (1993: 216).

método, assim como o sucesso desse método depende da capacidade do historiador de neutralizar-se.

> 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 a ausência de nexo, 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 (BENJAMIN, 2002: 31).

Nisso Benjamin recusa as duas principais tendências que em sua época se digladiavam no debate acerca da fundação das ciências humanas. Primeiramente, o caráter eletivo do método que Benjamin concebe não coaduna com a isenção da qual depende o conceito de objetividade sustentado pelo positivismo – no que se nota, mais uma vez, a influência de Nietzsche[47]. Tampouco se permite confundir com o método empático com que a filosofia da vida e a hermenêutica pretendem superar a universalidade epistemológica das ciências naturais mediante a atribuição de uma especificidade valorativa (os critérios de sentido) aos fenômenos humanos[48].

---

[47] "Uma ilusão não poderia imiscuir-se na interpretação da palavra objetividade? Compreende-se então com esta palavra uma condição do historiador, na qual ele contempla um acontecimento em todas as suas motivações e conseqüências de modo tão puro que este acontecimento não produz nenhum em sua subjetividade: têm-se em vista aqui aquele fenômeno estético, aquele desprendimento do interesse pessoal, com o qual o pintor diante de uma paisagem tempestuosa, sob raios e trovões ou sobre o mar revolto, olha sua imagem interior; tem-se em vista a plena imersão na coisa. Não obstante, não passa de uma superstição que uma imagem, ao mostrar as coisas em um homem afinado de uma tal maneira, resulta a essência empírica das coisas. Ou deverá naquele momento como que desenha-las, retrata-las, fotografá-las através de sua própria atividade, em um meio puramente passivo? Isso seria uma mitologia, e, além disso, uma mitologia muito ruim" (NIETZSCHE, 2003:52). A partir disso Nietzsche propõe um conceito novo de objetividade, que se liga justamente ao caráter construtivo em história, àquilo que ele chamou de a "força artística do historiador". A força artística "deve ser chamada de efetiva objetividade": "É requerida antes de tudo uma grande potência artística, um pairar criativamente acima de tudo, uma imersão amorosa nos dados empíricos, imaginar além do tio dado – aliás, tudo isso diz respeito à objetividade, mas somente como uma qualidade positiva. Todavia, objetividade é muito freqüentemente apenas uma palavra. No lugar daquela quietude internamente relampejante, externamente imóvel e obscura do olhar do artista, entra em cena a afetação da quietude. Como se a fala de *páthos* e de força moral se revestisse de uma frieza aguda de reflexão" (2003:55).

[48] Para uma breve porém muito esclarecedora exposição da distinção entre "ciências generalizantes" e "ciências individualizantes", entre "saber nomológico" e "saber ideográfico" ver a primeira parte do

O que ocorre na teoria da história do jovem Benjamin é que o princípio construtivo apresenta-se como princípio interruptor e opera sobre a temporalidade linear que subjaz à filosofia da história burguesa. Ao invés da teleologia do progresso, a história em repouso, paralisada eletivamente por uma decisão tomada no presente do historiador:

> 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: 31).

Mas a interrupção não paralisa apenas os ponteiros que cronometram a marcha do progresso: ela trava também o mecanismo no interior do qual um certo ideal de sociedade busca articular-se – o "grande relato" da emancipação moderna, o universo ético legalista e performático que marca a cultura política nas sociedades industrializadas.

Nesse ponto o caráter niilista do princípio interruptor remete também ao conservadorismo revolucionário que marcava o discurso do Movimento da Juventude.

Mas em Benjamin a nostalgia irrefletida por uma imagem idílica do passado dá lugar a uma idéia de temporalidade que incorpora o desespero ao mesmo tempo que pretende superá-lo. Assumir a fragmentação radical do mundo da tradição e a precariedade das formas nascentes de organização social e de compreensão da cultura, incorporar essa assunção à teoria da história transformando-a em método, esse era um dos recursos que Benjamin tinha em mente para o enfrentamento da crise

---

clássico livro de Gabriel Cohn sobre Max Weber (*Crítica e Resignação*), particularemente o capítulo dedicado aos neo-kantianos Rickert e Windelband (COHN, 2003).

da modernidade[49]. Do ponto de vista da teoria da história assumir a fragmentação implica em incrementar dispositivos construtivos que permitam ao historiador operar com os fragmentos do passado de modo a produzir dele uma imagem segundo as urgências do presente.

Por último, notemos que o caráter construtivo que Benjamin aplica à teoria da história já nestes textos de juventude forma um par com aquele caráter destrutivo que, nos anos 1930, ele ainda identificaria como o fator propulsor da crítica do tempo evolutivo. Abordar a história de modo eletivo implica em destruir a imagem estática do passado. Nisso consiste o teor libertário, anárquico, do niilismo benjaminiano: na destruição de uma imagem mítica da história.

> O caráter destrutivo é jovial e alegre, pois destruir remoça, já que remove os vestígios de nossa idade; traz alegria, já que para o destruidor, toda remoção significa uma perfeita subtração ou mesmo uma radiciação de seu próprio estado (BENJAMIN, 1995: 236).

Tal princípio construtivo torna-se uma constante na teoria da história de Benjamin e ocupa lugar central nas *Passagens*, onde encontramos um fragmento que esclarece retroativamente os primeiros escritos, podendo ser lido como uma transposição da teoria da história do contexto do debate com o idealismo alemão para o âmbito das reflexões sobre a psicanálise, o marxismo e as vanguardas nos anos 1930:

---

[49] Trata-se de algo muito próximo daquilo que anos depois Hayden White escreveu criticando uma concepção de história linear, realista e cumulativa, carregada com o "fardo da história": "O historiador não presta nenhum bom serviço quando elabora uma continuidade especiosa entre o mundo atual e o mundo que o antecedeu. Ao contrário, precisamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade de um modo como nunca se fez antes; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos são o nosso destino. Se, como disse Nietzsche, 'temos a arte para não precisar morrer pela verdade', temos também a verdade para escaparmos à ilusão de um mundo que não passa de uma criação de nossos anseios... Só uma consciência histórica pura pode de fato desafiar o mundo a cada segundo, pois somente a história serve de mediadora entre o que é e o que os homens acham que deveria ser, exercendo um efeito verdadeiramente humanizador (WHITE, 2000: 63)".

> A revolução copernicana na visão histórica é a seguinte: considerava-se como o ponto fixo "o ocorrido" e conferia-se ao presente o esforço de se aproximar, tateante, do conhecimento desse ponto fixo. Agora essa relação deve ser invertida, e o ocorrido, tornar-se a reviravolta dialética, o irromper da consciência desperta. Atribui-se à política o primado sobre a história (BENJAMIN, 2006: 433).

E ainda:

> Deveria se falar de uma crescente condensação (integração) da realidade, na qual tudo que é passado (em seu tempo) pode adquirir um grau mais alto de atualidade do que no próprio momento de sua existência. O passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem com a qual e através da qual é compreendido. Essa perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido. Abordar desta maneira o ocorrido significa estuda-lo não como se fez até agora, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas (BENJAMIN, 2006: 437).

O princípio construtivo implica, portanto, de um ponto de vista tanto político quanto epistemológico, numa explosão dos domínios convencionais da historiografia e da política a partir de dentro: numa medida de "desinfecção". A idéia de uma "desinfecção da política" não é expressa por Benjamin nesses termos no contexto dos anos 1910, mas nos ajuda muito a compreender o teor revolucionário dos primeiros escritos. Em seu célebre ensaio sobre o surrealismo, escrito em 1929, lemos o seguinte.

> É difícil resistir à sedução de ver o satanismo de um Rimbaud e de um Lautréamont como uma contrapartida da arte pela arte, num inventário do esnobismo. Mas, se nos decidirmos a ignorar a fachada dessa tese, encontramos no interior algo de aproveitável. Descobrimos que o culto do mal é um aparelho de desinfecção e isolamento da política, contra todo diletantismo moralizante, por mais romântico que seja esse aparelho (BENJAMIN. 1985, p. 30).

2.2.1: Não-ação e crítica da persuasão: as duas faces da crítica à racionalidade instrumental.

A teoria da não-ação, uma vez compreendida como medida de "desinfecção e isolamento da política", se define negativamente a partir desse "diletantismo moralizante" e assume a forma de uma crítica da persuasão. Não se trata tanto de uma reflexão sobre a natureza da ética quanto sobre os modos de se reagir a essa indeterminação. A ética, aliás, é para o jovem Benjamin, *pura* e *objetiva* nos mesmos termos em que o são o espírito[50]. Ou seja: é indeterminável, embora *presente*. Ou ainda: é tanto mais presente quanto mais indeterminável. Não pode, portanto, ser o objeto de uma racionalização qualquer e sim intuída de modo objetivo, *direto*, sem a mediação de uma racionalização meramente formal que, justamente em assuntos de moral (o "diletantismo moralizante"), perverte-se numa essencialização de segunda ordem, tanto mais nefasta quanto inconsciente de si em seu gesto de sustentar como algo de irredutível o que não passa de um arranjo lógico-causal.

> Que o ensino de moral não possua sistema, que ele tenha se proposto uma tarefa irrealizável – eis a dupla expressão do mesmo fundamento falível. Assim só lhe resta substituir a educação moral por uma insólita espécie de educação cívica na qual tudo o que é necessário deve aparecer como voluntário, e tudo que é fundamentalmente voluntário deve aparecer como necessário (2002: 16).

O que Benjamin ataca é o reducionismo que desloca a moral do âmbito da metafísica para o âmbito da mera convenção. Esse gesto que, inicialmente, na gênese

[50] Nossa opinião é de que todos esses termos, *moral*, *espírito*, *idéia*, *vontade*, são cambiáveis guardadas as devidas especificidades de seus campos de referência – aquilo a que dizem respeito imediatamente de um ponto de vista semântico. Dito de outro modo, o que está por trás de cada um desses termos é, em seu campo específico de validade (o da das questões éticas e políticas, no caso dos conceitos de moral e de vontade; o das questões ontológicas e gnosiológicas, no caso dos conceitos de espírito e de idéia), a manutenção de uma indeterminação última. E, como continuaremos a demonstrar na segunda parte deste estudo, é sempre disso que se trata as noções benjaminianas de pureza e objetividade.

da tradição liberal, mostra-se como uma altamente libertário (já que supõe a esfera da metafísica como o reduto do dogma), acaba tendo o efeito colateral de neutralizar a moral no jogo infinito de negação e afirmação que caracteriza o universo da mera convenção.

> Uma vez que o processo de educação ética contradiz, por princípio, toda racionalização e esquematização, então ele não pode ter nenhuma afinidade com o ensino didático... E, de fato, a renúncia a uma teoria cientificamente fechada da educação moral nos parece ser a conseqüência do que foi dito... (BENJAMIN, 2002: 14).

Benjamin acreditava que "o perigo mais profundo no ensino de moral reside na motivação e legalização da vontade pura, isto é, na supressão da liberdade" (2002: 14). Em carta a Carla Seligson (4 de agosto de 1913), escreve ainda:

> Creio que devemos sempre estar preparados para o fato de que ninguém, agora ou no futuro, será influenciado ou conquistado por nossa vontade em seu espírito, o lugar em que é livre (BENJAMIN, 1994: 52)[51].

E no em seu ensaio sobre *O Ensino de Moral* escreve que "na mesma medida em que a lei ética pura (e, por isso, a única válida) é inacessível em si mesma a vontade pura é impalpável para o educador" (2002: 14).

Para Benjamin, portanto, a persuasão insere a vontade do indivíduo atuante e a política numa configuração meramente causal, numa relação de meios e fins. Porém aquilo que Benjamin chama de *vontade pura*, ao contrário, não se permite instrumentalizar, não pode funcionar como elemento propulsor de uma ação com a qual aquele que atua guarda uma relação meramente convencional. A idéia mesma de uma política calcada sobre o primado da convenção é estranha a Benjamin, uma vez que reduz o político à performatividade, estabelecendo uma relação de exterioridade

[51] "I believe that we must always be prepared for the fact that no one now or in the future will be influenced or vaquished in his soul, the place where he is free, by our will".

entre o "indivíduo atuante" e o universo ético. Em *A Vida dos Estudantes*, Benjamin escreve o seguinte.

> 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 comprometida com ela o ser humano integral? Este lhe é imprescindível?... Todo indivíduo atuante aspira pela totalidade, e o valor do desempenho individual reside precisamente nessa totalidade, ou seja, no fato de que a essência total e indivisível de um ser humano possa ganhar expressão. Mas a realização socialmente fundamentada, tal como hoje a encontramos, não contém a totalidade, é algo inteiramente fragmentado e derivado... Trata-se aqui de acadêmicos, de pessoas que já pela profissão estabelecem algum tipo de ligação interior com as lutas espirituais, com o ceticismo e o criticismo daquele que estuda. Essas pessoas apoderam-se, como local de trabalho, de um meio imensamente afastado do seu, que lhes é totalmente estranho, e lá, longe do mundo, criam uma atividade limitada, sendo que a totalidade de tal ação reverte em benefício de uma totalidade freqüentemente abstrata. Não vigora qualquer ligação interior e primordial entre a existência espiritual de um estudante e seu interesse assistencial por filhos de operários ou mesmo por outros estudantes. Nenhuma ligação a não ser um conceito de dever desvinculado de seu trabalho pessoal... o que cria uma composição mecanicista: 'aqui o bolsista do povo – lá o desempenho social'... Aquele trabalho social, em uma palavra, não é intensificação ética, mas sim a reação amedrontada de uma vida espiritual.

Ora, se nos aproximarmos das questões apresentadas até aqui guiados somente pela intenção de compreender o *modus operandi* do pensamento de Benjamin nessa fase de seu pensamento, ou seja, sem nos prestar a uma perigosa incursão no âmbito da filosofia moral *strictu sensu*, não poderemos deixar de notar, mais uma vez, a estreita relação entre as noções de pureza e objetividade, por um lado, e a peculiar concepção benjaminiana de religiosidade, por outro – essa religiosidade negativa que, compreende a postura religiosa como presentificação de uma ausência (a ausência mesma da possibilidade de uma ontologia religiosa no contexto da cultura racionalizada).

Interessa-nos ressaltar, nos exemplos que demos acima, como o recurso à religiosidade não fundamenta uma ontologização precisa, servindo antes como modo de resguardar o espírito da ausência de limites da razão formal, que atinge não apenas o mundo da técnica mas também o da moral. Para além das questões concernentes à ètica e à educação o texto sobre *O Ensino de Moral* parece apontar para aquilo que temos evocado como uma das faces negativas do princípio interruptor: a crítica do racionalismo tanto em sua forma gnosiológica quanto em sua forma institucionalizada, qual seja, a sociedade burguesa.

A partir dele podemos notar, por exemplo, que os equívocos epistemológicos do positivismo não se esgotam em sua boa-fé quanto à *presença* dos objetos que, passivos, deixam-se esgotar pelas estratégicas representativas que o cientista – e o historiador convertido em cientista! – executa assepticamente. Disso se desdobra igualmente um modo de ver o presente – justamente aquele que Benjamin denuncia como instrumentalizador do espírito, apropriador de tudo aquilo que não se deixa apropriar. Essa aporia produz *símiles* que, por não serem tomados como tais, e sim como positividades, completam o ciclo epistemológico no qual a aparência é ontologizada matematicamente ou, dito em outros termos, no qual a realidade é tida como racional e, logo, justificada ao mesmo tempo em que legitima o método que lhe concede a justificação[52].

[52] Em 1922, em seu *História e Consciência de Classe*, Georg Lukács abordaria a questão do ponto de vista da dialética marxista. Alguns trechos, se comparados a crítica benjaminiana do cientificismo e àquilo que chamamos de seu princípio construtivo, deixam transparecer porque Lukács foi uma das pontes que ligou a fase teológica à fase marxista do pensamento de Benjamin, mais do que fundou a cisão irrevogável entre ambas. Lukács escreve: "Trata-se de saber quais dados da vida e em que *contexto metódico* merecem ser considerados como fatos importantes para o conhecimento. O empirismo limitado contesta, na verdade, que os fatos só se tornam fatos por meio da elaboração de um método – que varia conforme a finalidade do conhecimento. Acredita poder encontrar em todo dado, em toda cifra estatística, em todo *factum brutum* da vida econômica um fato importante para si. Não vê

Parte 2: A *Metafísica da Juventude.*

Diversos autores enfatizaram o fato de que a prosa benjaminiana é simultaneamente clara e obscura. O que isso quer dizer talvez se deixe esclarecer caso tenhamos em mente o fato de que esse estilo "enigmático-esclarecedor" (HABERMAS, 1980: 123) é coerente com o modo de ser de um pensamento segundo o qual "a verdade não é desnudamento que aniquila o segredo, mas revelação que lhe faz justiça" (BENJAMIN, 1984: 53). A revelação possui para Benjamin uma nuance que o mero esclarecimento não abarca: na busca pela verdade não importa apenas a luz, a transparência e o dizer, mas igualmente a sombra, o velado e o silêncio. A escrita filosófica não deve pretender para si uma transparência que só poderia ser sustentada supondo-se a existência de uma continuidade entre a linguagem e o mundo – ou, mais especificamente, por aquele rechaço da linguagem a partir do qual o cientificismo moderno cria a imagem de um sujeito fundador do conhecimento, que se debruça iluminador sobre um mundo feito de objetos passivos.

Tudo isso remonta às primeiras reflexões de Benjamin sobre a linguagem, onde é fundamental a relação dialética entre o silêncio e o dizer. A interrupção, princípio para o qual temos chamado a atenção, é o fator constituinte primordial dessa dialética e assume formas diversas num texto de 1914, intitulado *A Metafísica da*

---

que a mais simples enumeração de 'fatos', a justaposição mais despojada de comentário já é uma 'interpretação', que nesse nível os fatos já foram apreendidos a partir de uma teoria, de um método, que eles são abstraídos do contexto da vida no qual se encontravam originariamente e introduzidos no contexto de uma teoria (2003: 71). Percebe-se que existe algo de muito problemático no fato de a estrutura da sociedade capitalista mostrar-se disponível em relação ao método das ciências naturais, pois nisso reide a condição prévia de sua exatidão (2003: 73). Caráter histórico dos 'fatos' que a ciência acredita apreender em tal 'pureza' [note-se que o termo é usado aqui em sentido oposto àquele utilizado por Benjamin] aparece, todavia, de maneira ainda mais nefasta (2003: 74)".

Juventude. Nele Benjamin aborda, de modo mais poético do que sistemático, o caráter arbitrário da temporalidade meramente cronológica – bem como a pretensão de naturalizá-la – e apresenta modelos alternativos de relação entre o tempo, o espírito e a linguagem. A cada um desses modelos corresponde uma das três partes que compõem o escrito: *A Conversação*, *O Diário* e *O Baile*. No presente estudo nos deteremos sobre as duas primeiras partes.

1: O tempo do diário

No diário e na conversação, tempo e linguagem se constituem mutuamente, embora ainda dentro dos limites da discursividade (ainda veremos como não é o caso naquele evento que confere sentido ao baile: a dança da mulher amada). Nessa constituição mútua, ambos deslocados da ordem instrumental, tempo e linguagem apresentam-se fora da continuidade fácil com que a tradição epistemológica cunha uma imagem harmônica do processo cognitivo que a filosofia sistemática, desde Kant identificada com as ciências da natureza, assumiu como sua tarefa[53]. Benjamin não está especialmente interessado no *desenrolar* do tempo ou na fluidez do dizer; não sucumbe à tentação da segurança ontológica que deriva de uma cronologia e de um discurso previsíveis, facilmente cognoscíveis e, logo, facilmente controláveis.

[53] Falando o hábito da tradição epistemológica de postular a continuidade como parâmetro normativo na busca pela verdade, Adorno se refere "à arbitrariedade de uma axiomática que precisa ser estabelecida desde o início para satisfazer a necessidade metodológica e garantir a plausibilidade do todo, sem que ela mesma possa demonstrar sua validade ou evidência. Na versão alemã isso corresponderia ao caráter arbitrário de um 'projeto' que simplesmente escamoteia as suas condições subjetivas, com o *pathos* de se dirigir ao próprio Ser. A exigência de continuidade na condução do pensamento... a exposição continuada estaria em contradição com o caráter antagônico da coisa, enquanto não determinasse a continuidade como sendo, ao mesmo tempo, uma descontinuidade" (2003: 34).

Também aqui seu foco está, ao contrário, sobre a descontinuidade e a ruptura ou, para nos atermos à terminologia d'*A Metafísica da Juventude*, sobre o *intervalo*[54].

O autor do diário "o escreve em intervalos", ou seja, o diário "não ocorre num tempo evolutivo, porque este foi abrogado. Um diário não contém uma corrente de experiências, porque assim ele existiria sem intervalos (BENJAMIN, 1997: 13)".

Mas no que consiste o intervalo? O que ele interrompe e como o faz? Após a interrupção o que resta do tempo e da linguagem? Ora, na conversação e no diário a interrupção da linguagem é sempre, de igual modo, interrupção do tempo e vice-versa. No entanto, a imortalidade – metáfora utilizada por Benjamin para aludir à supressão da temporalidade linear (1997: 12) – e o silêncio são, respectivamente, modalidades de tempo e de linguagem, e não sua anulação. Embora seja abolida a visão de uma temporalidade vazia, no interior da qual ocorre a experiência, o tempo ao invés de se enfraquecer, se intensifica uma vez compreendido como construto. O diário e a conversação constroem através da linguagem uma temporalidade que só existe na medida em que é saturada de experiência.

É verdade que a fissura aberta na linearidade temporal por aquilo que Benjamin chama de intervalo é semelhante àquela que surge no âmbito discursivo com o advento do silêncio. No primeiro caso, o que é abalado é a sustentação ontológica garantida pela teleologia (a segurança elementar que deriva do fato de se ter um *telos* em vista); no segundo, o que sofre é a autonomia logocêntrica de um

[54] Embora Benjamin ainda fosse levar alguns anos para desistir completamente da idéia de um sistema filosófico de inspiração kantiana (o que comentaremos mais adiante) já é possível notar nesta fase de seu pensamento a ênfase sobre a linguagem e sobre o caráter descontínuo do saber filosófico. Valem aqui as palavras de Jeanne Marie Gagnebin: "Contra a idéia de uma totalidade sistemática de um pensamento que se desenrola a partir de si mesmo e chega, por uma série contínua de deduções, à sua realização e completude, Benjamin insiste nos momentos de descontinuidade, de salto, de interrupção, nas lacunas e nos rasgos do real e do pensar... (GAGNEBIN *in* SELIGMANN-SILVA, 2007: 90)".

discurso que se julga em posse de seu destino, transparente a si mesmo, imerso na suposta continuidade que conecta a intenção ao dizer e ao mundo – em suma, um discurso que se porta "como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias" (FOUCAULT, 1979: 15).

O intervalo, de qualquer modo, não extingue o tempo ou a linguagem. Antes os potencializa, já que faz cessar um regime no qual ambos apresentam-se degradados – leia-se: instrumentalizados. Este regime, que é sempre histórico, só pode ser subvertido historicamente e, para Benjamin, isso implica sempre num lamento pela "grandeza perdida", ou seja, naquilo que diversos comentadores identificaram como o lado nostálgico da filosofia da história benjaminiana, o lamento pela dissolução de formas de vida pré-modernas. Jeanne Marie Gagnebin, no entanto, insistiu no fato de que essa nostalgia não se encerra em si mesma; que ela aponta para uma problematização das relações entre tempo e história e, logo, entre o presente e a tradição (GAGNEBIN, 2004: 22). Benjamin escreve:

> O que nós fazemos e pensamos está repleto com o ser de nossos pais e ancestrais. Um simbolismo incompreendido nos escraviza sem cerimônias... Nunca havíamos compreendido o lugar da luta silenciosa que nosso ego trava com nossos pais. Agora vemos o que inconscientemente destruímos e criamos. A conversação lamenta a grandeza perdida (BENJAMIN, 1997: 6).

Faz-se necessário destacar, no entanto, que para Benjamin o lamento pela grandeza perdida não significa a sustentação de um discurso meramente restituidor. Não se trata aqui de um anti-modernismo qualquer. O neo-romantismo de Benjamin é marcado pela idéia de que a crise da tradição implica numa perda irreversível, que só

pode – talvez – ser suportada mediante uma rigorosa atenção para o novo, para as novas possibilidades históricas que se abrem ao espírito no presente. Por isso o esforço de interpretar a crise da tradição está associado a uma crítica radical do presente. O apontamento da perda, a insistência na fratura sofrida pelo espírito com o advento das concepções modernas de racionalidade, conhecimento e história que, atreladas à ideologia do progresso, parecem condenar o ser humano a uma relação de exterioridade consigo mesmo[55], são os recursos de Benjamin para apontar a necessidade de uma transformação global do presente, de uma interrupção do curso da história[56].

O lamento é, pois, o gesto inaugurador de um conceito radicalmente histórico de tempo e de linguagem, já que nele a ênfase repousa mais na irreversibilidade da perda do que numa dimensão originária qualquer – seja esta histórica ou metafísica – à qual a grandeza em questão faria referência (WOLLIN, 1994: 36). Quanto a isso nos parece que Kátia Muricy tenha insistido de modo algo excessivo na dimensão nostálgica da filosofia da linguagem de Benjamin, repetindo, aliás, um equívoco que Jeanne Marie Gagnebin (2004: 8) apontou como sendo a força motriz de toda uma vertente interpretativa, que tem nas obras de Stephane Mosés e Michal Löwy suas expressões mais importantes. Segundo uma tal leitura, a tônica da crítica da cultura

[55] "Nós modernos não temos absolutamente nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões, conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração, a saber, enciclopédias ambulantes... No entanto, nas enciclopédias todo o valor acha-se circunscrito no que tem dentro, no conteúdo, não no que se encontra por fora, ou na encadernação e na capa. Desta feita toda a cultura moderna é essencialmente interior; na parte de fora o encadernador imprimiu algo assim como: 'manual de cultura interior para bárbaros exteriores'" (NIETZSCHE, 2003: 34-35).

[56] Como já vimos, no entanto, essa interrupção não se dá por meio do ativismo político e sim da crítica filosófica. *A Metafísica da Juventude* é, pois, um dos primeiros momentos em que a reflexão sobre as relações entre tempo, linguagem e história se apresenta para Benjamin como a via primordial para a crítica da cultura.

benjaminiana é a ânsia por um retorno a um estado primitivo, no qual a linguagem não encontraria os interstícios da precariedade comunicativa, estado correlato ao de uma sociedade sem classes (LÖWY, 2005: 28-29).

> Toda a energia espiritual do presente se alimenta do passado com o qual se conecta... A conversa aponta sempre para a falta, para a perda da grandeza extinta do passado... O passado, essa grandeza perdida sempre evocada, é aquela da linguagem plena do paraíso, capaz de criar como no mito do Gênese. É também a infância, este outro paraíso perdido onde as palavras ainda não se prendem aos modelos lógicos abstratos e evocam sempre a concretude das imagens. Paraíso e infância são os *topoi*, da linguagem em Benjamin (MURICY, 1999: 83).

Claro está que o paraíso e a infância apontam para algo de perdido, mas não no sentido de enfatizar aquilo que outrora existiu e sim para que a ausência seja vivenciada e conhecida no presente como uma forma da atualidade (GAGNEBIN, 2004: 22). O lamento traça os contornos dessa forma.

Assim, presente e passado estão conectados historicamente por uma negatividade, aquela da grandeza perdida. Mas, ao contrário do que pretenderia um discurso neoconservador, a grandeza perdida não pode simplesmente constituir o molde a partir do qual o presente reconstruiria o passado com exatidão científica[57].

> Não existem, portanto, reencontros imediatos com o passado, como se este pudesse voltar no seu frescor primeiro, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas há um processo meditativo e reflexivo, um cuidado de fidelidade teológica e/ou política a uma promessa de realização sempre ameaçada, pois passada no duplo sentido de *vergangen* (passado/desaparecido) (GAGNEBIN, 2004: 14).

---

[57] Kátia Muricy foi perspicaz ao notar nessa temática uma primeira formulação do conceito de origem que Benjamin apresentaria em seu *Origem do Drama Barroco Alemão.* Este conceito, aliás, ilumina retrospectivamente a reflexão sobre a conversação já que implica também numa cesura: como veremos quando nos detivermos sobre esse conceito, para Benjamin o originário não é o primordial, aquilo que está na gênese, mas o que surge quando a continuidade temporal é interrompida.

A interrupção consiste, portanto, na explicitação da perda: o lamento é interrupção que suspende toda ordem estável – a fluidez do tempo na história; a fluidez da linguagem na conversação – e apresenta, de modo negativo, a grandeza perdida: apresenta sua ausência como ponto de partida para a reflexão[58].

Contra o desespero que se insinua numa tal configuração espiritual, o único antídoto vislumbrado por Benjamin é um trabalho paciente, no qual visa-se construir uma nova relação com aqueles elementos sobre os quais se funda a representação da história – justamente o tempo e a linguagem. Por isso, n'*A Metafísica da Juventude*, é dessas tensões que brota a escrita do diário:

> Queremos prestar honras às fontes do inominável desespero que corre em toda alma. As almas escutam com expectativa a melodia de seu futuro. Mas quanto mais elas imergem nessas décadas de incerteza e se aproximam daquela parte de sua juventude que está mais carregada de futuro, mais órfãs elas se acham no vazio do presente. Um dia elas acordam para o desespero: o primeiro dia do diário (BENJAMIN, 1997: 10)[59].

Mas o lamento é apenas uma das faces dessa crítica da cultura. Trata-se, como já enfatizamos, de um diagnóstico do presente que toma como evidência primeiramente a negatividade, a ausência de algo que foi perdido e que não se pode sequer determinar – restando apenas o uso vago deste termo impreciso: *tradição*. Esse

---

[58] O próprio Michael Löwy, apesar de ter insistido no lado arcaizante do pensamento de Benjamin, oferece pistas para uma tal leitura quando afirma que para o romantismo revolucionário (com o qual o pensamento do jovem Benjamin mantinha várias conexões, como esperamos ter esclarecido no capítulo anterior) "o objetivo não é uma volta ao passado, mas um desvio por este rumo a um futuro utópico" (2005: 19).

[59] "We wish to pay heed to the sources of the unnable despair that flows in everysoul. The souls listen expectantly to the melodie of their youth. But the more they immerse themselves in the uncertain decades and broach that part of their youth wich is most laden with future, the more orhpaned they are in the emptiness of the present. One day they awake to despair: the first day of the diary".

diagnóstico, no entanto, tem também uma face positiva: ele permite visualizar as possibilidades do presente – possibilidades essas que, evidentemente, não trazem garantias, podendo ser o alvo de uma aposta, de tentativas diversas, mas nunca de uma certeza.

Basta pensar na morte, que faz do diário "a tentativa *malograda* de vencer, no relato sucessivo do cotidiano, a vacuidade do tempo" (MURICY, 1999: 82 – grifo nosso). Benjamin recorda que o autor do diário "nunca o completará, porque morrerá" (1997: 11). N'*A Metafísica da Juventude,* a morte se apresenta não apenas como extinção do indivíduo, mas cotidianamente como malogro nos negócios humanos; como uma das forças que, ao lado de Eros, conferia à tragédia grega seu caráter agônico (BENJAMIN, 1994: 231-235). Por outro lado, em Benjamin como em Ésquilo, é justamente Eros que mantém em equilíbrio essa tensão[60] – e de tal modo que a própria morte apresenta uma face redentora, na medida em que, compreendida como "último intervalo" (BENJAMIN, 1997: 15) oferece substrato à crítica daquele vitalismo inerente à ideologia do progresso e à temporalidade linear que lhe subjaz: "o diário escreve a história de nossa grandeza do vantajoso ponto de vista da nossa morte (1997: 15)".

Assim, apesar de seu malogro último e inevitável, o diário não deixa de representar uma precária "vitória na construção de um eu que, nos intervalos inevitáveis que quebram a sua escrita, cria um novo tempo descontínuo e submetido

[60] Comentando a leitura que o jovem Benjamin fazia da tragédia grega e pensando a natureza do "si mesmo" Ernani Chaves escreve que "o si-mesmo nasce da luta de Eros contra Tânatos... se a morte natural é o fim do indivíduo, isso não significa, entretanto, que esse exercício corresponda ao fim da vida humana como um todo. Se o destino inevitável da individualidade é a morte, o do si-mesmo, ao contrário, está diretamente ligado ao fato de que seu nascimento se dá no reencontro do homem com Eros. Se Eros se revela, posteriormente, mais radicalmente como Tânatos, é porque é apenas diante da morte que o homem descobre a singularidade e a irredutibilidade da existência (CHAVES *in* SELIGMANN-SILVA, 2007: 121)".

ao seu controle (MURICY, 1999: 82)". Se ele brota no seio do lamento pela grandeza perdida, e se sua primeira linha é o instante seguinte ao despertar para a consciência do desespero, por outro lado ele não deixa de prover um novo modelo de relação com o tempo e a linguagem e, com isso, uma possibilidade daquilo que, posteriormente, já no contexto de uma reflexão inspirada na mística judaica, Benjamin chamará de *redenção.*

1.2: A Desnaturalização do Tempo

Do ponto de vista do tempo, pode-se dizer que essa espécie de *libertação* realizada pelo diário consistiria em sua *desnaturalização* (embora o termo não seja usado por Benjamin). O tempo benjaminiano não se funda na natureza, mas no ser. Este, por sua vez, deve ser compreendido não no sentido forte de uma ontologização, mas como simples referência à vida espiritual, à subjetividade.

Este tempo deve ser o oposto daquele que, nas sociedades industriais, cria uma *agenda* de intervalos homogêneos. Desnaturalizar o tempo significa, portanto, uma simultânea libertação do tempo e do ser, já que, ao inserir o primeiro no âmbito do segundo, Benjamin alude à capacidade humana de simbolizar, ou seja, compreende o tempo como algo passível de uma abordagem construtiva. Com isso enfatiza a possibilidade de se tecer diversas representações do tempo, libertando ambos, tempo e ser, da objetivação/instrumentalização a que estão submetidos na sociedade burguesa – erguida como esta está sobre um conceito estreito de racionalidade que encontra sua sofisticação na idéia de *desempenho*, ou seja, na associação entre tempo e técnica.

Acerca do homem que vive sob o signo de um tal tempo reificado, Benjamin escreve:

> Por toda sua vida o vazio do tempo o envolveu, mas não a imortalidade. Devorado pelas incontáveis demandas do momento, o tempo lhe escapou; o médium no qual a pura melodia de sua juventude ressoaria foi destruído... foi roubado pela realidade cotidiana, que com seus eventos e obrigações desmantelou a miríade de oportunidades de um tempo repleto de juventude, tempo imortal... (1997: 11)[61].

Para Benjamin a aceleração do tempo na modernidade não significava de modo algum sua intensificação, mas a radicalização de um vício de representação que reduz o heterogêneo à homogeneidade, culminando na extinção do tempo *em si*. Esse *em si*, no entanto, não diz respeito a uma substância, a algo que esgote e traga à luz a essência última do tempo, sua *natureza*. Ao contrário, chama atenção para o fato de que, no que diz respeito justamente à sua natureza, a única coisa que se pode precisar é sua relativa flexibilidade em relação à capacidade humana de simbolizar, de tecer representações, não no sentido de imitações, como quer uma certa tradição epistemológica (que, ademais, fundamenta o cientificismo que Benjamin visa justamente combater), mas no sentido de produzir formas que confiram sentido, valor simbólico ao tempo (BENJAMIN, 1985: 224). Enfim, aquilo que tornaria possível tomar o tempo como "o médium no qual a pura melodia de sua juventude ressoaria".

Se recordarmos a densidade do conceito benjaminiano de juventude, compreendido como fator de interrupção e, logo, de crítica radical da cultura, podemos ver para além das pretensões de lirismo, uma aguda sensibilidade para as

---

[61] "Throughout his life the emptiness of time surrounds him, but not immortality. Devoured by the countless demands of the moment, time sliped away from him, the melody in wich the pure melody of his youth would swell was destroyed... it was stolen by everyday reality, which, with its eventas and obligations, disrupted the myriad opportunities of youthful time, immortal time..."

relações entre a concepção de tempo que rege a sociedade burguesa e seu modo de organização social.

Benjamin mantém em íntima relação tempo reificado e vida reificada; as representações do tempo e os modos de vida burgueses, cujo ritmo e cujas demandas pragmáticas e inúmeras obrigações aniquilam a possibilidade de conceber outras formas de temporalidade. Que uma tal vida não vive – para usarmos a célebre expressão de Adorno – é o que autor evidencia quando afirma que, para que ela siga em frente em seu modo de ser, é necessário que a morte mate cotidianamente, tendo sua ação cronometrada por um tempo que foi reduzido a instrumento[62].

---

[62] Acerca do tema da instrumentalização do tempo, Ivan Domingues fala sobre uma experiência "moderna por excelência, do domínio ou do controle do homem sobre o tempo, propiciado por uma profusão de instrumentos de medida numa escala e numa precisão outrora inimagináveis, impulsionado pelo desenvolvimento da civilização urbano-industrial e motivado pela necessidade de racionalizar o rendimento do trabalho e de maximizar os ganhos do capital, quando uma fração considerável do devir temporal se determina como um meio neutro à disposição dos homens, de que a máxima 'tempo é dinheiro' e o nervosismo dos operadores da Bolsa nos dão sua expressão mais emblemática. Quer dizer: uma experiência contraditória e dilacerante, que escande o fluxo do tempo em uma fração que esvai e escapa ao governo dos homens, por mais que eles tentem barrá-lo e assujeitá-lo – o tempo do mundo, quotidiano, que escoa por entre as mãos e foge sem cessar para a frente – e noutra fração dominada ou controlada pelos homens, que flui, porém se segmenta, se instrumentaliza e se contabiliza – o tempo da ciência e da técnica, mas também do trabalho, dos negócios e da administração –, e, enquanto tal, algo dissociada do tempo do mundo (tempo quotidiano), totalmente domesticada e absolutamente previsível" (DOMINGUES, 1996: 39). Evidentemente, falar, como o fizemos, sobre uma concepção de tempo característica da sociedade burguesa, é uma generalização. Porém, assim nos parece, trata-se de uma generalização perfeitamente legítima. Pode-se, evidentemente, argumentar que a vida cotidiana, a cultura popular ou mesmo a vida familiar ou a vida afetiva dispõem de modos de representação do tempo que escapam à uniformidade do tempo do relógio. Mesmo assim, não se pode menosprezar o poder do relógio nas sociedades industriais, de modo que o trabalho de Benjamin consistia, como tentamos demonstrar em vários momentos, em enfatizar essas formas alternativas de temporalidade, em engendrá-las e conferir-lhes força visando um combate contra a hegemonia de uma concepção linear de temporalidade. Ivan Domingues escreve ainda: "O homem moderno, após explorar os confins do universo e da temporalidade, descobre que o esforço por medir e controlar o tempo conduz não ao domínio sobre ele, mas à tirania do tempo e à maior das servidões. Para se convencer disso basta perguntar, como o faz Pomian, ainda que o contexto não seja o mesmo, o que aconteceria se um dia, de repente, os relógios parassem de funcionar ou não mais se sincronizassem. Nada mais fácil do que imaginar a resposta: toda a sociedade soçobraria – o sistema de transporte inteiro (aéreo, ferroviário e marítimo) entraria em colapso; as redes elétrica e de comunicação entrariam em pane; as indústrias, o comércio, os bancos e a bolsa deixariam de funcionar; a alfândega, o exército, a polícia, os hospitais, o Estado, a vida privada e a pública, a cidade e o campo, enfim, tudo de repente se desarticularia e seria levado de roldão – na falta de uma sintonia fina a coordenar as atividades (os relógios) e na impossibilidade de ajustar, pelo fato de ter-se enlouquecido, o *medium* em que tais atividades ocorrem (o tempo). Tempo que, ao invés de ter-se ajustado ao homem e de servir a

> Espreitando ameaçadoramente por trás da realidade cotidiana estava a morte. Agora ela se manifesta nas pequenas coisas, e mata diariamente de modo que a vida possa seguir. Até que um dia a grande morte cai das nuvens, como uma mão que proíbe a vida de continuar. Dia a dia, segundo a segundo o ser preserva a si mesmo, agarrando-se àquele instrumento: o tempo, o instrumento que deveria manejar (1997: 11).

Portanto, é à luz dessas questões que Benjamin concebe uma essência do tempo – uma essência negativa (como sempre no caso de Benjamin), já que impassível de determinação e inesgotável em qualquer uma das diversas formas que assume. Nisso somente consiste o *em si* do tempo n'*A Metafísica da Juventude*: em sua disponibilidade para ser elaborado pelo homem através da linguagem. Aliás, talvez o mais correto em se tratando das reflexões do jovem Benjamin fosse justamente deixar de falar do tempo para falar apenas da capacidade humana de produzir imagens suas. Com isso saltaria à vista o teor mítico da naturalização mecanicista, que molda a sensibilidade e a percepção nas sociedades burguesas e está na base da estreiteza daquele conceito de uma temporalidade única, que os relógios supostamente não criam, mas apenas registram.

Desnaturalizar o tempo significa, para sermos precisos, destruir esse mito de sua naturalidade, trazer à luz o fato de que ele é passível de inúmeras formulações, de acordo com o aparato simbólico e as demandas espirituais do humano e, com isso, superar também uma certa ciência da história, cuja concepção extensiva e mecanicista do tempo carece de intensidade e profundidade[63], mantendo-se aquém das demandas

---

ele, revela-se na realidade seu senhor, instalando, qual o destino antigo, seu poder absoluto sobre a vida e sobre a morte por toda parte, porém desta feita, na modernidade, época em que vigem, atuam e ganham vida um tempo laico, um conjunto de potências naturais e uma história secularizada, revestindo-se da forma de um destino secularizado e de uma potência histórica (1996: 43).

[63] Quando a historiografia fala do tempo da história fala na realidade da história (dinastias, guerras, intrigas, agentes, motivações, mentalidades etc.) e não do tempo (mesmo quando fala do tempo: ciclos, sucessões, rupturas, avatares, repetições etc., fala com efeito do tempo do mundo, do tempo da alma, do tempo da geografia, do tempo do calendário, e não do tempo da história). Daí a elucidação de seu

espirituais que impulsionam o anseio humano por orientar-se no tempo e no espaço mediante a ordenação de uma imagem do passado (RÜSEN, 2001: 13, 156).

A linguagem poética de Benjamin, aliás, não deve obscurecer de modo algum a evidente relação, que já enfatizamos algumas vezes até aqui, entre tempo linear, aceleração do tempo, reificação do tempo e desespero. Assim Benjamin segue dizendo sobre o autor do diário, sobre a gênese profunda do diário no seio do conflito entre o ser do autor e a temporalidade na qual ele se acha inserido:

> Em desespero ele então recorda sua infância. Naquele tempo havia tempo sem urgência e um "Eu" sem morte. Ele fita de modo cada vez mais profundo a atualidade de onde emergiu e lentamente, finalmente, se redime ao perder sua compreensão. Em meio a essa ignorância, não sabendo o que pensa mas, ainda assim, achando-se redimido, ele inicia o diário. Este é o insondável documento de uma vida nunca vivida, o livro de uma vida em cujo tempo tudo que foi experienciado de modo inadequado é transformado em experiência perfeita. Um diário é um ato de libertação... Nenhum espírito que não seja livre compreenderá este livro[64].

Seria bastante fácil denunciar na linguagem de Benjamin certo irracioanalismo: o instante redentor é aquele em que o indivíduo perde sua compreensão e, no entanto, ao invés de perder-se na desorientação, sente-se liberto. Tanto pior, diria-se-ia: é nesse contexto que surge a imagem por excelência da interrupção temporal n'*A Metafísica da Juventude*, é só então que o homem comum se torna o autor do diário. Poder-se-ia ainda insistir no caráter algo etéreo desse

---

impedimento ou de sua impossibilidade de fazê-lo: simplesmente, quando é elaborada a experiência do tempo e da história, o elemento próprio dessa experiência e também do tempo histórico... é recalcado (ao ser integrado na série de causas e subsumido no sistema de leis); o tempo é abolido (DOMINGUES, 1996: 77).

[64] "In despair, he thus recall his childhood. In those days there was time without flight and an I without death. He gazes down and down into the current whence he had amerged and slowly, finaly he is redeemed by loosing his compreehension. Amid such obliviousness, not knowing what he thinks and yet thinking himself redeemed, he begins the diary. It is the unfathomable document of a life never lived, the book of a life in whose time everything we experienced inadequately is transformed into experience perfected. A diary is an act of liberation... No unfree spirit will understand this book (1997: 11)

despertar que assinala o instante em que a escrita liga-se à fundação de uma nova temporalidade. Mas tudo isso seria compreender muito mal a herança neo-romântica de Benjamin e reduzir a questões terminológicas a problemática filosófica que subjaz à sua linguagem. Seria, além disso, ignorar a especificidade da linguagem da filosofia alemã da virada do século, em grande parte um neo-romantismo ainda carente de um vocabulário no qual a crítica do racionalismo moderno estivesse resguardada da confusão com o irracionalismo[65].

Trata-se de uma questão que não se resolve por decreto, por isso é preciso explicitar a posição que se tem em mente no presente estudo: a crítica do racionalismo e do irracionalismo tende a assumir a forma de um diálogo de surdos na medida em que se prescinde de uma explicitação clara daquilo que se entende pelo termo "razão". Reduzir ao rótulo de irracionalismo tudo o que consiste na crítica do conceito iluminista de racionalidade e de seus desdobramentos tecnicistas significa chamar para si a ingrata tarefa de sustentar um conceito unívoco e altamente metafísico do que venha a ser a racionalidade.

Sérgio Paulo Rouanet mapeou diversas outras formas de crítica da relação de mão única sujeito-objeto. Críticas essas que atacam o conceito de razão que caracteriza a filosofia da consciência sem, no entanto, abdicar da idéia mesmo de racionalidade.

> Depois de Marx e Freud, não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos. Depois de Weber, não há como ignorar a distinção entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins. Depois de Adorno,

[65] A tarefa de criar um tal vocabulário parece ter sido, aliás, a que uniu virada lingüística e crítica da metafísica nessa coisa indefinida que, desdobrando-se de Heidegger e Benjamin (leitores de Nietzsche e dos românticos) chama-se hoje, para o bem ou para o mal, *pós-modernismo.*

> não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder (ROUANET, 2000: 12)[66].

Também Benjamin deve ser lido de acordo com essa tradição de uma crítica racional do conceito de razão. Não é difícil perceber que, para ele, a crítica do racionalismo implica na reivindicação de uma razão mais relacional (ROUANET, 2000: 114) do que instrumental, e não numa simples recusa da razão. Essa posição, aliás, Benjamin tomou do primeiro romantismo alemão que, pouco interessado em atender às demandas conceituais da tradição epistemológica, usou e abusou de termos como *magia*[67], abrindo brechas para que uma crítica apressada o reduzisse – e não apenas a ele, mas ao romantismo como um todo – à simples alcunha de irracionalismo[68].

---

[66] A tarefa que Rouanet chamou para si no contexto da filosofia brasileira foi a de retirar munições ao irracionalismo apontando o teor crítico do pensamento de alguns dos principais "críticos da razão" no século XX – entre eles Adorno e Foucault, mas principalmente Benjamin. Ver, por exemplo: ROUANET, Sérgio Paulo. *Benjamin, o falso irracionalista* in *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

[67] F. Schlegel escrevera que "a autêntica letra é onipotente e a verdadeira varinha mágica". E novalis que "a magia é = a arte de utilizar arbitrariamente o mundo dos sentidos" (*apud* SELIGMANN-SILVA, 1999: 28).

[68] Citemos apenas alguns exemplos naquela que é uma das mais célebres interpretações do Romantismo feitas no século XX, a de Arnold Hauser. No tocante à concepção romântica da história Hauser afirma que "é evidente que a experiência romântica da história dá expressão a um medo psicótico do presente e a uma tentativa de fuga para o passado" (p. 666). E ainda: "Refugiaram-se num passado transformado por eles no lugar onde todos os seus sonhos e desejos se realizaram e do qual excluíram todas as tensões entre a idéia e a realidade, o eu e o mundo, o indivíduo e a sociedade" (p. 672)". Sobre a cosmovisão romântica: "O classicista sentia-se senhor da realidade; concordava em ser governado por outros, pois governava a si mesmo e acreditava que a vida pode ser governada. O romântico, por outro lado, desconhecia vínculos externos, era incapaz de comprometer-se e sentia-se exposto, indefeso, a uma realidade esmagadoramente poderosa; daí o seu desdém pela realidade e seu simultâneo endeusamento da mesma. Ou a violava ou rendia-se-lhe cegamente e sem resistência, mas nunca se sentia em pé de igualdade com ela" (p. 673). Ora, hoje sabemos que a ilusão classicista de um senhorio sobre a realidade é um dos fundamentos da compulsão por reduzir o universo ao idêntico, como notou Adorno em sua tentativa de realizar uma genealogia filosófica daquilo que ele entendia como a hiper-administração da vida que marcou o século vinte e que tem sua expressão mais emblemática no Nazismo (embora não se deva deixar de lado os vários totalitarismos de esquerda). E é justamente a capacidade do romantismo de pensar a fissura, a descontinuidade, a heterogeneidade, que, ademais, eram os elementos mesmos de sua experiência histórica, sem deixar de lado a ânsia pela

Bem no tom primeiro-romântico Benjamin escreve:

> Quando o ser era devorado por ansiar por si mesmo, devorado por seu desejo de juventude, devorado por sua ânsia de poder sobre os anos vindouros, terrivelmente inflamado pelos prazeres da ociosidade mas amaldiçoado e aprisionado no tempo do calendário, no tempo do relógio... e quando nenhum raio de imortalidade lançava sua luz sobre o ser – este resplandeceu por si mesmo. Eu mesmo sou (ele sabe) um raio de luz... o raio de luz daquele outro ser que parece me oprimir mas que também sou eu: o raio do tempo. Tremendo um 'Eu' que conhecemos apenas de nossos diários estende-se à beira de uma imortalidade na qual se precipita. Isso é *tempo* acima de tudo. Nesse ser, ao qual ocorrem eventos e o qual encontra seres humanos – amigos, inimigos e amantes – nesse ser corre o tempo imortal... o brilho que irradia do tempo, e nada mais (1997: 11)[69].

Este trecho pode, com razão, ser lido no sentido da tradição romântica de uma afirmação da interioridade, e com isso não se chegaria a cometer contra Benjamin qualquer injustiça grave: de fato, contra o tempo repleto de demandas da sociedade burguesa, Benjamin aponta para um tempo e um Eu que surgem de um encontro mútuo. Faz-se necessário, no entanto, recordar que na tradição romântica a valorização da interioridade nem sempre significa apologia do irracionalismo, mas, não raro, a reivindicação de uma reformulação e de uma amplificação dos limites de um conceito de racionalidade que tem como parâmetro Descartes e a consciência

---

homogeneidade, pela continuidade e pela totalidade (no que consiste a ironia romântica), que escapa a Hauser. É o que se nota num comentário seu acerca de Novalis: "Novalis define a poesia romântica como a arte de parecer estranho de um modo atraente, a arte de tornar remoto um assunto e, no entanto, familiar e agradável, e afirma que tudo se torna romântico e poético, 'se colocando a uma certa distância', que tudo pode ser romantizado 'se conferimos uma aparência misteriosa ao vulgar, a dignidade do desconhecido ao familiar e uma significação infinita ao finito'. 'A dignidade do desconhecido' – que homem sensato teria proferido tal absurdo uma geração ou mesmo somente alguns anos antes! Falara-se já da dignidade da razão, do conhecimento, do senso comum, do sábio e sóbrio prosaísmo, mas quem teria sonhado em falar sobre a 'dignidade do desconhecido'?" (p. 674).

[69] "When the self was devoured by yearning for itself, devoured by its desire for youth by its desire for youth, devoured by the lust for power over the years to come, darkly inflamed by the pleasures of idleness but cursed and prisioned in calendar time, clock time... and when no ray of immortality cats its light over the self – it began to glow of its own accord. I am myself (it knows) a ray of light... the ray of light of that other self which appears to opress me but which is also myself: the ray of time. Trembling an I we know only from our diaries stands on the brink of an immortality into which it plunges. It is *time* after all... the glow tha radiates from time and nothing else".

transcendental kantiana. O romantismo de Iena, em particular, jamais se entregou à interioridade compreendendo-a como uma instância na qual o ser pode se fundar prescindindo de um saber regulado[70].

Também no caso do trecho acima, o momento de fusão entre o Eu e o tempo – momento que, como já destacamos, inaugura um novo regime no qual tempo e ser fundam-se mutuamente – aponta para uma concepção radicalmente histórica da temporalidade. Isso pode soar estranho caso se tenha em mente um conceito de história que é o correlato do tempo evolutivo da filosofia da histórica burguesa, mas já para o jovem Benjamin o conceito de história implica num particularismo radical, que só não se confunde com o relativismo historicista porque coloca, sem pudores, a política como fator regulador do campo gnoseológico (efetuando, no entanto, a amplificação e a "desinfecção" da idéia de política, conforme analisamos anteriormente). Fundar o tempo no Eu significa conferir-lhe densidade e sentido, gesto altamente político na medida em que só se faz possível mediante a crítica do pensamento pragmático-burguês.

---

[70] O próprio Benjamin escreve: "É demonstrável, para além de qualquer dúvida, que o pensamento deles [dos primeiro-românticos Novalis e Schlegel] foi determinado por tendências e continuidades sistemáticas, que, contudo, neles mesmos, alcançaram uma clareza e maturaidade apenas parciais; ou, para expressar isto de maneira mais exata e incontestável: que o pensamento deles permite-se ligar a raciocínios sistemáticos, que ele de fato permite-se inscrever num autêntico sistema de coordenadas, tanto fazendo se os românticos mesmos indicaram completamente este sistema ou não (BENJAMIN, 2002: 47)". Este trecho da tese de doutorado de Benjamin sobre *O Conceito Crítica de Arte no Romantismo Alemão* é extremamente interessante, já que todos os principais comentadores sempre se sentiram à vontade para apresentar Benjamin como um franco opositor da filosofia sistemática. O que é pouco enfatizado é que essa oposição se dá em relação ao conceito moderno de sistema, aquele que prevaleceu na tradição epistemológica e que pressupõe a autonomia de um sujeito fundador do conhecimento, que funciona, por assim dizer, como uma espécie de *suporte* da consciência transcendental. Mais adiante veremos como o "sistema de coordenadas" dos românticos de Iena inspirou, por exemplo, seu conceito de *constelação*e como o pensamento de Benjamin é em parte animado pela tentativa de dar continuidade à intenção primeiro-romântico de fundar um sistema genuinamente analógico e relacional, dotado de "uma sensibilidade mais fiel à pluralidade do real" (GAGNEBIN ***in*** SELIGMANN-SILVA, 2007: 56).

Assim, o que o diário inaugura não é uma temporalidade arbitrária, na qual a vida é redimida porque infantilmente cultivada dentro dos limites de uma ficção na qual a interioridade é o altar onde um neo-romantismo tardio sacrifica a razão. Mas talvez seja o caso, sim, de uma ficção que, como quis Derrida, funciona como instância de crítica radical: que denuncia justamente o teor fictício não assumido de uma ontologia da verdade. Ao menos parece ser algo assim o que Derrida tem em mente quando recorda

> essa dimensão poética ou ficcional às vezes irônica, sempre alegórica, da qual alguns diriam ser apenas uma forma, uma aparência ou um simulacro. É verdade que, simultaneamente, essa árida ficcionalidade tende a denunciar as imagens, as figuras, os ídolos, a retórica. É preciso pensar numa ficcionalidade iconoclasta (1995: 35).

Este teor ficcional, iconoclasta na medida em que alivia o ser do fardo daquilo que, sendo artifício, apresenta-se como necessário, é justamente o que faz do diário uma libertação. No diário o ser se alarga na medida em que, conferindo intensidade ao tempo, recebe a imortalidade como dádiva. Ora, o que Benjamin chama n'*A Metafísica da Juventude* de imortalidade parece não ser outra coisa que não a consciência lingüística acerca do tempo, ou seja, a capacidade de atribuir-lhe sentidos diversos a partir das experiências do ser, ao invés de consentir com a determinação deste por um modelo estático de temporalidade.

Tendo Derrida em mente, poderíamos dizer então que a imortalidade significa para Benjamin a suspensão da ordem natural do tempo graças ao poder de uma ficção iconoclasta que, compreendida para além do aspecto pejorativo de um aparato lingüístico que falseia o real – preconceito este característico de toda ontologia da verdade –, apresenta-se como intensificação lingüística (simbólica) do tempo.

A reconciliação com a morte é o último grau desta desnaturalização redentora, que subverte todo sentido dado e muda as peças de lugar no interior de um quadro semântico que o realismo naturalista precisa recalcar para se constituir – na medida em que se compreende como o campo do dado e não do sentido. Este é o grau último e mais radical de uma metafísica que não se deixa confundir com a metafísica tradicional e que volta sua atenção para a imanência não para, a partir de valores transcendentes, justificá-la em sua forma aparente, mas para denunciar a aparência como artifício e reivindicar o poder construtivo da linguagem sobre a natureza.

Uma tal metafísica reivindica contra a absolutização da natureza – que a teleologia leva a termo ao naturalizar a história inscrevendo-a na linearidade temporal – a juventude, aquela capacidade de interromper o dado e instaurar o novo, ainda que plenamente ciente de seu teor fictício: ciente, em última instância, do fato de que não há representação que não seja, em alguma medida, artifício.

Não é, portanto, contra a morte que a noção benjaminiana de juventude se volta neste texto, mas contra o desespero decorrente do rechaço do sentido nas representações do tempo. A morte, aliás, compreendida como "o último intervalo" mostra-se como o princípio mesmo de todo intervalo – de onde a pertinência da consideração de Jeanne Marie Gagnebin, segundo quem as reflexões sobre a linguagem no primeiro Benjamin apontam para "a produtividade da perda" (voltaremos a isso) .

Já que, ao final, o que restará da existência será, de algum modo o seu registro precário – na memória, nas emoções, no psiquismo – Benjamin conclui:

> Com os eventos o diário escreve a história de nossa vida futura. Desse modo, profetiza nosso passado... Porque então o tempo das coisas está

> realmente superado no tempo do ser; o destino está superado na grandeza; e os intervalos no intervalo. (BENJAMIN, 1997: 15).

2. Linguagem e silêncio.

O mesmo método de desnaturalização Benjamin aplica à linguagem quando afirma que "a conversação lamenta a grandeza perdida". Se em lugar algum do texto é explicitado do que se trata precisamente essa grandeza, por outro lado sua ausência é ressaltada e enfatizada na estrutura do diálogo que, ao contrário de atender à utopia de uma linguagem prístina – na qual a continuidade e a plenitude semântica seriam a norma –, apresenta-se como uma totalidade sempre inconclusa e hermeticamente cerrada sobre si mesma: na concepção de Benjamin, a conversação não adquire seu sentido por chegar a alguma conclusão, mas unicamente pelo que implica enquanto manifestação e exercício da linguagem. Mais: ela é emblema daquele dilema humano que consiste na necessidade de se orientar no devir da história por meio da linguagem.

> Toda conversação lida com o conhecimento do passado, assim como com o de nossa juventude... nós nunca compreendemos o lugar da luta silenciosa que nossos egos travaram com nossos pais. Agora percebemos o que involuntariamente destruímos e criamos. A conversação lamenta a grandeza perdida (BENJAMIN, 1997: 6)[71].

O tema da grandeza perdia seria retomado por Benjamin dois anos depois, naquele que é considerado o texto fundador de sua filosofia da linguagem, o ensaio *Sobre a Linguagem dos Homens e Sobre a Linguagem em Geral.* O texto, famoso por

[71] "Every conversation dals with knowledge of the past as that of our youth... We never saw the site of the silent struggle our egos waged with our fathers. Now we can see what we have unwittingly destroyed and created. Conversation laments lost greatness".

seu esoterismo exacerbado, devido em grande parte à leitura heterodoxa de alguns importantes motivos da mística judaica, apresenta uma filosofia mística da linguagem que, no entanto, enfatiza a ausência de uma plenitude transcendental. À primeira vista os motivos cabalísticos e a referência a Deus como lastro de uma linguagem *pura* podem causar espécie. Após uma leitura mais detida o texto apresenta, no entanto, uma paradoxal crítica da metafísica que o autor procuraria desenvolver posteriormente em textos como *O Programa da Filosofia Vindoura* (1918). Benjamin deixa claro, desde o início, que seu interesse pelo mito da criação, conforme narrado no Gênese e a partir do qual ele desenvolve suas reflexões no ensaio *Sobre a Linguagem*, não tem a ver com qualquer posição religiosa específica, mas com o modo como, na Bíblia, se coloca a questão da linguagem.

> Ao considerarmos, a seguir, a essência da língua com base nos primeiros capítulos do Gênese, não se deve considerar que temos como finalidade uma interpretação bíblica, nem, neste ponto, apresentar objetivamente à reflexão a Bíblia como verdade revelada, mas sim a descoberta do que, atendendo à natureza da própria linguagem, resulta do texto bíblico; e, relativamente a essa intenção, a Bíblia de início é insubstituível, devido apenas ao fato de, essencialmente, estes procedimentos lhe serem conformes, na medida em que se pressupõe a linguagem como realidade última, inexplicável, mística e só observável em sua evolução. Na medida em que a Bíblia se considera, a si mesma, revelação, tem que desenvolver necessariamente os aspectos lingüísticos fundamentais (BENJAMIN, 1992: 185-186).

Este trecho deve ser o bastante para descartar qualquer leitura estritamente religiosa da filosofia da linguagem de Benjamin. A referência à linguagem como uma realidade mística, no entanto, não deixa de demandar explicações. Márcio Seligmann-Silva traça as origens dessa idéia remontando-a ao romantismo de Iena, mais especificamente às obras de Novalis e Fredrich Schlegel. Citando um trecho deste

último, o autor fala sobre a presença de uma "filosofia da história de caráter messiânico":

> No início o homem tinha a palavra e esta palavra era de Deus; e partir da potência viva que lhe foi dada na e com esta palavra, proveio a luz da sua existência – Este é ao menos o fundamento divino de toda história; e, ainda que não pertencendo propriamente a ela, é o início que precede a toda história... Enquanto a harmonia interna das almas não fora incomodada e dilacerada e a luz do espírito não fora deste modo obscurecida, a linguagem não podia ser outra coisa senão a simples e bela impressão ou expressão da clareza interna; e, portanto, só podia haver uma linguagem. Contudo, depois que o intrínseco da palavra conferida à humanidade por Deus, foi obscurecido e a conexão divina perdida, logo a linguagem externa também teve que cair, então, na desordem e na confusão. A verdade divina homogênea foi coberta com diversas poesias naturais sensíveis, enterrada sob imagens enganosas e até mesmo, finalmente, desfigurada numa miragem horrível. Também a natureza, que, no início, permaneceu como um espelho claro da criação de Deus, aberto a translúcido diante dos olhos claros da humanidade, tornou-se então mais e mais incompreensível a ela, estrangeira e assustadora. Uma vez afastado da divindade, o homem caiu também, internamente e consigo mesmo, sempre mais em conflito numa confusão. Assim surgiu, então, essa quantidade de línguas que não se entendem mais (SCHLEGEL *apud* SELIGMANN-SILVA, 1999: 24).

Ora, a este trecho corresponde, quase que completamente, algumas passagens do ensaio *Sobre a Linguagem*. Benjamin escreve: "o homem saiu da situação paradisíaca em que só conhecia uma linguagem. A linguagem paradisíaca do homem deve ter sido a linguagem totalmente cognoscível (1992: 191)".

Essa perda da linguagem primeira, dádiva de Deus aos homens, é aquilo que a conversação lamenta. A conversação é, por excelência, o exercício de uma linguagem decaída. Numa existência plenamente mediada pela linguagem divina, pela palavra de Deus que, ao invés de mandamentos, devia expressar a plena harmonia entre criação e conhecimento, entre o Deus que cria e o homem que, contemplando, conhece a criação, não haveria certamente a necessidade de se transmitir informações. Isto

coube, após a queda, à tabua dos mandamentos. A Lei, sim, consistia, ao menos em primeira instância, na transmissão dos mandamentos divinos ao seu povo que, após a queda, condicionado por uma relação de plena exterioridade para com a dimensão do divino, carecia que Deus se fizesse *traduzir* – portanto, que ele *se desse a conhecer.* No Paraíso, é preciso recordar, não havia mandamentos, exceto um: o de não comer do fruto da árvore do bem e do mal.

Chamando atenção para o trecho da Bíblia que narra o episódio da desobediência, Benjamin argumenta que o que está em jogo é a separação que, com a queda, se dá entre conhecimento e criação. No Éden, embora não se confundissem, homem e Deus achavam-se intimamente conectados pela linguagem criadora. Benjamin destaca o fato de que, em toda criação, o homem foi o único elemento não criado por meio da linguagem. Não houve um "haja homem", e sim o modelar do barro, seguido do sopro de vida.

> Deus não criou o homem a partir da palavra e não o denominou. Não quis subordina-lo à língua, mas sim libertar de si no homem a língua que *lhe* tinha servido como *medium* de criação; Deus descansou quando abandonou a si mesma no homem a sua força criadora. Essa força criadora, despojada da sua atualidade divina, tornou-se conhecimento. O homem é reconhecedor da mesma língua em que Deus é criador (BENJAMIN, 1992: 187).

Bastante diverso é o conhecimento que advém da árvore do Bem e do Mal. Segundo Rainer Rochlitz

> A árvore do conhecimento põe fim à imediaticidade do conhecimento pelo nome e ao caráter pertinente da linguagem. Comunicação exterior e conhecimento do Bem e do Mal são uma mesma coisa: "tagarelice", segundo o termo kierkgaardiano, retomado por Benjamin e que designa aqui, de maneira depreciativa, a necessidade, à qual estão submetidos os seres finitos de entender e resolver seus conflitos. Tal "tagarelice",

> segundo Benjamin, *chama* a palavra que condena, o julgamento (2003: 32).[72]

Ora, já vimos como o idealismo benjaminiano consistia numa crítica radical do pragmatismo burguês. Também no que concerne à sua filosofia da linguagem parece ser disso que se trata, de modo que a leitura de Rochlitz corre o risco de, ao tentar fazer a obra de Benjamin "responder a exigências analíticas", acabar tentando expressar o pensamento de Benjamin por vias que ele tentou rigorosamente implodir. À luz disso, o suposto descaso que Rochlitz acredita ver em Benjamin no que concerne à linguagem como fonte e meio de orientação do agir, assume contornos muito mais complexos.

De modo muito pertinente, Kátia Muricy comentou que uma das críticas mais comuns à filosofia da linguagem de Benjamin é a de que ele

> teria permanecido em premissas firmemente idealistas ao privilegiar formas rarefeitas de expressão, como a filosofia e a literatura, desprezando a prática cotidiana e comunicativa da linguagem. Penso, ao contrário, que é a intenção crítica da teoria da linguagem de Benjamin que o conduz a privilegiar essas formas de expressão. Problematizando, pela sua mera existência, o uso social da linguagem, elas escapam das reduções comunicativas que tal uso determina. Por outro lado, enfatizar, em detrimento de sua função social, a função nomeadora da linguagem, isto é, enfatizar não a sua dimensão intersubjetiva, pela qual os homens se relacionam entre si, mas aquela designativa, através da qual eles se relacionam com o mundo das coisas, é uma crítica implícita ao caráter reificado da comunicação entre os homens (1999: 102).

[72] A leitura de Rochlitz é muito instigante na medida em que o autor pretende confrontar a filosofia benjaminiana com as exigências epistemológicas do pensamento analítico. Mesmo que não seja possível concordar com várias das posições do autor, examina-las deve nos ajudar, por contraponto, a esclarecer algumas das principais teses do texto *Sobre a Linguagem*. Rochlitz se indaga: "O que pode significar tal esquema para um leitor formado em outras escolas, aquela, por exemplo, da filosofia analítica,e que não partilha as paixões históricas, filosóficas e estéticas do continente europeu? Ele tenderá a pensar que Benjamin não é um filósofo no sentido estrio do termo. Contudo uma releitura de Benjamin, hoje, deve responder a exigências analíticas (2003: 22)".

Portanto, o fato de Benjamin tomar a abstração como indício de uma linguagem desprovida de sua totalidade ideal e sua referência ao pensamento analítico como "palavrório" devem ser compreendidas mais segundo aquela tendência que temos enfatizado, qual seja, a de uma crítica à teoria do conhecimento moderna, bem como a seus pressupostos e desdobramentos, do que como simples escapismo ou renúncia à crítica, como faz parecer Rainer Rochlitz.

Ainda comentando a idéia benjaminiana de uma harmonia lingüística primeira, o autor afirma que "com uma tal descrição da linguagem, Benjamin não dá conta do que ele precisaria explicar e que ele pressupõe, a saber, o parentesco entre linguagem, conhecimento e coisas" (ROCHLITZ, 2003: 34). Mas parece-nos que Rochlitz toma por uma positividade aquilo que para Benjamin é justamente uma negatividade. O que o ensaio *Sobre a Linguagem* acabar por enfatizar é o estrangeirismo das línguas entre si; o caráter contingente do saber uma vez desprovido do lastro da plenitude divina; a cisão radical entre homem e natureza.

> Que toda natureza começaria a lamentar se lhe fosse concedida uma linguagem, é uma verdade metafísica. Ausência de linguagem: é esse o grande sofrimento da natureza. Em segundo lugar, a frase diz: ela lamentar-se-ia. O lamento, porém, é a expressão mais indiferenciada e impotente da linguagem, quase que só contém o sopro dos sentidos; e onde haja plantas que rumorejam, soa sempre também um lamento. A natureza entristece, porque é muda (BENJAMIN, 1992: 194).

O mutismo da natureza é correlato ao mundo fundado sobre o saber do Bem e do Mal, ou seja, à "sociedade moderna onde reina a 'tagarelice' e uma degradação instrumental que se confunde com a dessacralização e o racionalismo do mundo" (ROCHLITZ, 2003: 34). Mas Benjamin não pretende um reencantamento do mundo e sim a identificação de elementos que possam ser contrapostos ao racionalismo *tal*

como ele se apresenta na ordem vigente. O princípio de interrupção, que analisamos na primeira parte deste trabalho, se sofistica nesta fase do pensamento de Benjamin na medida em que parte da premissa de que toda percepção é uma percepção lingüística e que, logo, atacar a instrumentalização da linguagem significa atacar a instrumentalização da vida como um todo.

> Todas as manifestações da vida intelectual do homem podem ser concebidas como uma espécie de linguagem, e esta concepção, segundo um método verdadeiro, perspectiva em geral outras questões... Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada ou na inanimada, que, de certa forma, não participe na linguagem... Uma existência que não tivesse relação com a linguagem é uma idéia; mas esta não frutifica, mesmo no domínio das idéias cujo âmbito é assinalado pela idéia de Deus.

Partindo disso, Benjamin opera, de modo bastante romântico, com um ideal de magia que não é outra coisa que não uma idéia reguladora, um imediatismo ideal, com o qual o filósofo confronta

> a concepção burguesa da linguagem, cuja insustentabilidade e vazio se tornarão mais nítidos na seguinte afirmação: o meio da comunicação é a palavra, o seu objeto a coisa, o seu destinatário um homem. A outra [concepção], pelo contrário, não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação (1992: 181) A medial é o imediatismo de qualquer comunicação intelectual, é o problema fundamental da e, se se quiser chamar mágico a esse imediatismo, então o problema da linguagem é sua magia (1992: 180).

Trata-se de atacar, no âmbito da linguagem, o princípio de uma racionalidade meramente formal que, por compreender-se unicamente como associação de meios a fins, só pode fundamentar uma concepção de linguagem como transmissão de conteúdos, reduzindo-a à dimensão da discursividade. Como indicou na célebre carta de 1916 a Martin Buber, o silêncio seria o lugar privilegiado dessa magia da linguagem, ou seja, nada que tenha haver com o mutismo e com a ausência de sentido que, acomete a natureza desencantada. O silêncio que Benjamin tem em mente é outro que, na *Metafísica da Juventude* ele encontrara nos entrecortes da conversação.

Deste ponto de vista, muito do que acontece num diálogo não pode ser reduzido à idéia do *dizer* – essa é uma das teses d'*A Metafísica da Juventude* de maior alcance e uma das que permanecerão de vital importância em toda sua filosofia da linguagem ao longo dos anos. Já nos primeiros escritos o que parece interessar a Benjamin é a dimensão expressiva da linguagem, que contém a dimensão comunicativa, mas não se deixa esgotar por ela. Daí a valorização do silêncio – este compreendido não como um cessar da linguagem, mas como uma de suas dimensões constitutivas[73].

O silêncio aponta para a totalidade da linguagem. Essa totalidade, no entanto, é precária e não se deixa compreender pela idéia de uma essência positiva, de uma *presença* do ser da linguagem, de modo que o silêncio aponta também para a incompletude. A linguagem constitui-se na relação complementar entre a necessidade e o esforço de se dizer o mundo, por um lado, e o risco sempre iminente de não se poder dizer, por outro. A possibilidade do mal-entendido evidencia, portanto, a incompletude da linguagem, mas aponta também para o silêncio como índice de uma totalidade possível: a linguagem perde todo caráter finalista que lhe é atribuído por uma concepção instrumental e sua totalidade deixa de ser pensada como o sucesso de uma performance (seu *desempenho* na tarefa de veicular conteúdos), para ser concebida como a totalidade de suas dimensões constitutivas sendo o silêncio a primordial delas.

---

[73] "Conversation strives toward silence, and the listener is really the silent partner. The speaker receives meaning from him... The conversation raises words to his lips as do vessels, jugs. The speaker immerses the memory of his strength in words and seeks forms in wich the listener can reveal himself... He understands the listener despite the flow of his own speech; he realize he is adressing someone whose features are inexhaustibly earnst and good, whereas he, the speaker, blasphemes against language... Silence is bor from the conversation. Every great man has only one conversation, at whose margins a silent greatness waits. In the silence, energy was renewed; the listener led the conversation to the edge of language, the speaker creates the silence of a new language, he, its first auditor. Silence is the internal frontier of conversation" (BENJAMIN, 1997: 6-7)".

A conversação evidencia a incompletude do dizer, a fissura existente entre o homem, a linguagem e o mundo; mas o simples fato de que o lamento seja possível evidencia também que a perda não significa aniquilação, de modo que o lamento se liga também a uma dimensão positiva que Benjamin entende sob o signo da *festa*. O jubilo desta celebração (seu êxtase mesmo), tem seu fundamento na dimensão positiva do silêncio, no fato de que este não é um correlato da morte e da decadência, mas também da vida e da produtividade: no fato de que o silêncio engendra a conversação e apresenta a linguagem como algo que se constitui na dialética entre o dizer e o silêncio.

Claro está que o silêncio também assinala os limites da comunicação verbal. O limite, no entanto, mostra-se não como um muro intransponível no qual se dá o fim da linguagem. Trata-se antes de uma linha que, uma vez cruzada, mostra um novo âmbito da linguagem. Por isso "o silêncio é a fronteira interna da conversação" (BENJAMIN, 1997: 7). De modo rigoroso, dele não se pode dizer sequer que assinala o esgotamento da comunicação verbal, já que a linguagem, uma vez liberta do fardo de dizer o mundo até a exaustão, descobre-se constituída pelo silêncio na medida em que, incapaz de esgotá-lo, reconcilia-se com ele, compreende-o como fonte de energia, como dimensão construtiva da linguagem, nisso consistindo sua totalidade precária.

A festa que Benjamin concebe é a celebração da linguagem em sua essência, não como instrumento de transmissão de informações, mas com performatividade pura, não-referencial. Não por acaso trata-se da celebração de Sapho com suas amantes. A alusão a uma personagem feminina não se refere diretamente a questões concernentes à situação social e política da mulher no tempo de Benjamin; visa antes

referir-se às dimensões constitutivas do humano[74]. A escolha de Sapho como guardiã da linguagem pura pode ser tomada, portanto, com razão, como uma crítica da noção falocêntrica de um sujeito fundador que, imbuído da ilusão de uma linguagem neutra, busca produzir conhecimento acerca de um universo passivo.

> A assimetria da dialética da conversa encontra sua tipologia no homem e na mulher. Estes pólos definem duas maneiras opostas de relação com a linguagem e, conseqüentemente, para um autor que dá à questão da linguagem importância decisiva, duas culturas radicalmente diversas (MURICY, 1999: 85) a cultura onde a linguagem degradou-se em interesses de poder e de dominação é, para Benjamin, uma cultura masculina onde a mulher não pode existir sem também degradar-se. O termo mulher tem aqui a extensão larga que se assinalou: é a corporificação do espiritual, o sentido da linguagem, o sagrado exilado pelo utilitarismo de uma cultura violenta" (1999: 87).

Num trecho em que Benjamin se refere à festa realizada por Sapho e suas amantes o que é destacado é a performatividade pura (que não visa a fins) da linguagem em detrimento de sua eficácia comunicativa[75].

Evidentemente, trata-se de uma radicalização, tanto que à dimensão comunicativa da linguagem Benjamin se referirá posteriormente como "palavrório" (BENJAMIN, 1992: 192). Todavia trata-se de uma passagem esclarecedora na medida em que constitui um primeiríssimo momento do pensamento de Benjamin em que se apresenta a idéia de uma dimensão da linguagem que escapa a toda instrumentalização.

---

[74] "Evito toda linguagem concreta e prefiro falar em masculino e feminino: estão ta misturados no ser humano! Em uma reflexão sobre a cultura, considero um pouco primária a palavra 'homem', 'mulher'" (BENJAMIN *apud* MURICY, 1999: 85).

[75] How did Sapho and her women-friends talg among themselves? Lguage is veiled like the past; like silence it looks toward the future. The speakers summons the past in conversation – but the women remain silent. Listen as they may, the words reamin unspoken. They bring their bodies close and caress one another. Their conversation has freed itself from subject... None of them complain; they gaze in wonderment. The love of their body does not procreate, but their love is beautiful to see. And they venture to gaze ate one another. It markes them catch their breath, while the words fade away in space. Silence and voluptuous delight – eternally divorced in conversation – have become one. Among the women the conversation was perceived from the frontier of silent delight. In a great burst of light, the youth of mysterious conversation arose. Essence was radiat (1997: 10).

Katia Muricy expressou do seguinte modo o duplo teor do silêncio, sua referência à incompletude e à possibilidade de uma totalidade da linguagem, da complementaridade entre o dizer e o não dizer:

> Em sua dialética de silêncio e fala, a conversa é também a atualização da grandeza do passado. O silêncio é o elemento decisivo para a compreensão, no texto, da natureza da conversa. A valorização do silêncio determina a grande diferença de sua compreensões em relação às teorizações filosóficas sobre o diálogo da tradição metafísica. Estas teorizações, privilegiando a dimensão comunicativa da conversa, detêm-se unicamente na fala, compreendendo o diálogo como uma troca verbal onde se produziria o sentido (1999: 83).

2.1: O *Programa da Filosofia Vindoura.*

As relações de Benjamin com a mística judaica são, quase sempre, motivo para recordar a influência de Gershom Scholem[76] sobre seu pensamento nos anos de juventude. Tendo-se apenas o cuidado de recordar o fato de que as principais obras de Scholem foram escritas posteriormente àqueles textos de Benjamin nos quais os motivos cabalísticos são mais evidentes, não se pode, de fato, subestimar o impacto dessa amizade sobre sua vida e sua obra. Pode-se, caso se queira, enfatizar o fato de que a correspondência de Benjamin aponta para um sério interesse pelo judaísmo já em 1912, ou seja, antes de seu primeiro contato com Scholem, que se daria somente em 1915 (BRODERSEN, 1996: 42; BENJAMIN, 1994: 17). A correspondência entre ambos, no entanto, não deixa dúvida de que foi através de seu amigo que Benjamin adquiriu a maior parte de seu conhecimento acerca de assuntos cabalísticos. O jovem Scholem não apenas fazia questão de compartilhar com Benjamin seus estudos e

[76] Scholem foi responsável por ter trazido à luz uma infinidade de textos cabalísticos até então jamais traduzidos, quando não absolutamente ignorados, perdidos em arquivos e bibliotecas diversas, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos.

anotações[77] (coisa que seguiu fazendo em menor medida ao longo de toda a vida) como alguns dos principais escritos de ambos à época foram desenvolvidos, ou tiveram sua forma inicial em cartas trocadas entre ambos[78]. Benjamin, no entanto, processava a seu modo as idéias que Scholem apresentava em longas cartas, conversas e indicações bibliográficas.

Para o jovem Benjamin trata-se antes de levar às últimas conseqüências um gesto que já encontrara expressões diversas no idealismo alemão, qual seja, o de fundar a reflexão filosófica sobre uma concepção mística da linguagem, dela desdobrando uma filosofia da história crítica em relação aos pressupostos iluministas (SELIGMANN-SILVA, 1999: 30). Mostra-se de todo acertado, portanto, situar Benjamin nessa tradição que remonta a Vico, Herder e, especialmente, Hamman e Humboldt (CASSIRER, 2001: 127-150). No momento interessa enfatizar que se o interesse por uma concepção mística da linguagem é devido à busca não de um fundamento filosófico para a fé, mas sim de um fundamento lingüístico para a filosofia (e para a teoria do conhecimento, em particular) que a desloque do âmbito lógico-analítico da Ilustração, ou seja: se a concepção mística da linguagem oferece mais as bases para uma reflexão sobre os elementos lingüísticos e gnosiológicos da mística do que afirma uma substância qualquer que seja alvo de crença religiosa,

[77] "Eu estudava matemática e filosofia em Jena, onde trabalhava com muita intensidade, gastava muito tempo em reflexões e, em minhas cartas a Benjamin, não só fazia relatórios minuciosos de tudo isso, mas também assediava-o com muitas perguntas a esse respeito. Fazíamos reciprocamente a propaganda de nossos livros favoritos. Benjamin não apenas escrevia sobre tais livros, mas muitas vezes mandava-me também listas de livros (SCHOLEM, 1989: 53-54)".

[78] O célebre ensaio de 1916 sobre a linguagem surgiu como resposta a uma carta de Scholem acerca das relações entre matemática e linguagem (SCHOLEM, 1989: 43), assim como o *Programa da Filosofia Vindoura*, escrito em novembro de 1917, consistiu na elaboração de questões que haviam sido apresentadas primeiramente numa carta a Scholem, escrita um mês antes (SCHOLEM, 1989: 43, 57).

então é preciso pensar a reflexão do jovem Benjamin sobre a linguagem à luz de sua tensa relação com a teoria do conhecimento de seu tempo, mais especificamente com o neo-kantismo em voga na Alemanha de então (BRODERSEN, 1996: 86).

Benjamin visava a uma teoria da modernidade que atendesse à exigência romântica de uma reformulação dos conceitos iluministas de crítica e de racionalidade sem, no entanto, abdicar de ser racional. Isso é preciso enfatizar, já que, no esforço de traçar os contornos do Benjamin místico, corre-se o risco de subestimar sua relação com o criticismo.

Orientamo-nos aqui por uma hipótese que aposta na fecundidade de uma reflexão acerca do modo como Benjamin reagiu ao ambiente neo-kantiano em que se deu sua formação universitária, recebendo e processando aquelas exigências de justificação do saber características da tradição epistemológica que se desdobra a partir de Kant. Deste modo, situamo-nos na base de uma tensão que percorreu toda a obra de Benjamin na medida em que este chamou para si a tarefa de promover a crítica da razão moderna alertando, simultaneamente, para os perigos do irracionalismo: aliás, o mesmo tipo de tensão que, nos anos 1930, fazia-o lamentar a crise da tradição enaltecendo, ao mesmo tempo, a "nova barbárie", por temer as implicações políticas de uma obsessão pela manutenção das culturas tradicionais (BENJAMIN, 1985: 115-116).

A relação de Benjamin com o criticismo kantiano nos anos de juventude aponta para essa aporia, inscrita no cerne de sua obra: para Benjamin a crítica da razão e da cultura modernas apresenta-se inadiável; a "nova razão", no entanto, não está disponível a uma simples apropriação: é o alvo de uma construção paciente, ainda que animada pelo senso da urgência. Também acerca desse tema os

comentários de Scholem são esclarecedores, e a correspondência entre ambos dá uma dimensão clara do modo como Benjamin buscava alternativas ao ambiente intelectual neo-kantiano – o romantismo de Jena e a mística judaica foram as de maior alcance – sem pretender, no entanto, renunciar ao pensamento sistemático de Kant[79]. A alternativa era, portanto, forjada por ele gradualmente, de modo vacilante, na esteira de sua herança romântica: tratava-se de expandir as fronteiras do criticismo reformulando seus conceitos de conhecimento e experiência de modo a tornar possível à sistemática kantiana sustentar uma reflexão sobre a religião, a linguagem e a história. Nisso consistia o seu *Programa da Filosofia Vindoura*, pequeno ensaio escrito em 1917 que, sem pretender ser mais que um apontamento de pesquisa, apresenta questões teóricas que Benjamin desenvolveria ao longo de toda sua obra.

Tomar Kant como fundamento básico de qualquer filosofia digna de seu nome e, no entanto, atacar não apenas o neo-kantismo de sua época mas também toda a teoria do conhecimento moderna, cujo conceito de verdade funda-se sobre um ideal de cientificidade que, embora variável, remete geralmente à física newtoniana (BENJAMIN *apud* MATOS, 1993: 132); afirmar irrenunciável a exigência kantiana de que seja mais válido e mais profundo aquele conhecimento que tenha sido posto à prova de modo mais rigoroso e, ao mesmo tempo, propor a reformulação de todos os

[79] "Althoug I still have no proof for this, it is my firm belif that, in keeping with the spirit of philosopy and thus of doctrine to wich it belongs, there will never be any question of the Kantian system's being shaken and toppled. Rather, the question is much more one of the system's being set in granite and universally developed. The most profound tipology of conceiving doctrine has thus far aways become clear to me in Kant's words and ideas. And no matter how great the number of Kantian minutiae that may have to fade away, his system's tipology must last forever. To my knowledge, within the realm of philosophy this tipology can only be compared with Plato's. Only in the spirit of Kant and Plato and, I believe, by mens of the revision and further development of Kant, can philosophy become doctrine or, at leats, be incorporated in it (BENJAMIN, 1994: 97)".

principais critérios de justificação do saber propostos por Kant: eis as tarefas que Benjamin atribuía à "filosofia vindoura".

Benjamin afirma ser "da máxima importância para a filosofia do futuro reconhecer e selecionar quais elementos da filosofia kantiana deveriam ser adotados e mantidos, quais deveriam ser reformulados e quais deveriam ser rejeitados".[80] A essa exigência Benjamin responde do seguinte modo:

> A continuação histórica que nos é garantida pelo sistema kantiano é o único tipo de continuidade de conseqüência decisiva e sistemática. Pois Kant é o mais recente daqueles filósofos para os quais o que importava não era primordialmente o raio ou a profundidade do conhecimento, mas antes de mais nada sua justificação, e com a exceção de Platão ele é talvez o único. Ambos compartilharam a convicção de que o conhecimento do qual podemos ter a razão mais clara será também o mais profundo. Eles não abriram mão da demanda por profundidade em filosofia, mas fundaram seu único modo de encontra-la identificando-a com a demanda por justificação" (BENJAMIN, 1997: 100). Toda demanda de um retorno a Kant repousa sobre a convicção de que esse sistema, devido à sua brilhante exploração da certeza e da justificação do conhecimento, derivou e desenvolveu uma profundidade que se mostrará adequada a um novo e superior tipo de experiência ainda por vir (BENJAMIN, 1997: 102).

Porém no cabalismo, de onde provêm as idéias místicas de Benjamin, a experiência do divino se dá mediante a "contemplação do nome de Deus", ou seja, num ambiente lingüístico que não compreende as escrituras primordialmente como fonte de informações e preceitos acerca de Deus ou da tradição religiosa, mas como expressão do místico num *corpus* histórico específico: a doutrina codificada nos textos sagrados. Esse caráter *medial* do texto cabalístico, ou seja, a mediação que nele

[80] "It is of the greatest importance for the philosophy of the future to recognize and sort out which elements of the Kantian philosophy should be adopted and cultivated, which should be reworked, and which should be rejected. Every demand for a return t Kant rests upon the conviction that this system,by virtue of its briliant exploration of the certainty and justification of knowledge, derived and developed a depht thet will prove adequate for a new and higher kind of experience yet to come".

se dá entre o absoluto e o contingente, entre o divino e o histórico, isto é o que Benjamin pretende incorporar à filosofia, convertendo-a em doutrina. Segundo ele, "a filosofia é uma experiência absoluta, deduzida como linguagem no contexto sistemático-simbólico" (BENJAMIN, *apud* SCHOLEM, 1989: 65).

Para Benjamin, tratava-se de salvar Kant da estreiteza teórica do neo-kantismo, que, em sua concepção de uma objetividade lógica do conhecimento, reproduzia, em vez de superar, o que ele julgava ser o equívoco por excelência da filosofia de Kant: a fundação de uma teoria do conhecimento que, fundada sobre princípios lógico-matemáticos, não podia dispor dos recursos simbólicos necessários para se pensar realidades como a religião, a história e arte.

> O mais importante obstáculo para vincular a Kant uma filosofia verdadeiramente consciente do tempo e da eternidade é o seguinte: a realidade com a qual, e com o conhecimento da qual, Kant quis fundamentar o conhecimento na certeza e na verdade é uma realidade de baixo, talvez do mais baixo nível... O conceito de uma experiência nua, primitiva, auto-evidente que, para Kant, como um homem que de algum modo compartilhou o horizonte do seu tempo, parecia a única experiência dada – de fato, a única experiência possível. Essa experiência, que num sentido significativo poderia ser denominada uma *visão de mundo*, foi aquela do Iluminismo. Mas em suas características principais ela não é de todo diferente da experiência dos demais séculos da era moderna. Como uma experiência ou uma visão de mundo, ela era do mais baixo nível. O fato de que Kant tenha começado seu imenso trabalho sob a constelação do Iluminismo indica que ele fundamentou sua obra numa experiência reduzida ao grau zero, a um mínimo de significação (BENJAMIN, 1997: 101-102)[81] .

[81] "The most important obstacle to linking a truly time- and eternety-conscious philosophy to Kant is the following: the reality with wich, and with the knowing of which, Kant wanted to base knowledge on certainty and truth is a reality of a low, perhaps the lowest, order... The concept of the naked, primitive, self-evident experience, which, for Kant, as a man who somehow shared the horizons of his times, seemed to be the only experience given – indeed, the only experience possible. This experience, which in a significant sense could be called a *world view,* was that of Enlightenment. But in its most essential characteristics, it is not all that different from the experience of the oder centuries of modern era. As and experience or a view of the world it was of the lowest order. The very fact that Kant was able to commence his imense work under the constellation of Enlightenment indicates that he undertook his work on the basis of an experience virtually reduced to a nadir, to a minimum of significance".

O que parece estar em jogo é, portanto, a superação de um conceito unívoco de experiência que reduz a razão a uma de suas formas – àquela que se manifesta nas ciências da natureza e a partir da qual a tradição epistemológica submete o inteligível ao sensível conferindo à relação sujeito-objeto validade epistemológica universal (WOLLIN, 1994: 33)[82]. Com uma tal redução, a teoria do conhecimento termina por banir a religião, tomando-a por ilusão, loucura ou superstição (BENJAMIN, 1997: 104), e a encarcerar a arte nos limites da Estética – essa espécie de cercado epistemológico que envolve aquilo que é passível de contemplação, de *fruição*, mas não de conhecimento racionalmente controlado[83]. Por fim, naturaliza-se a filosofia da história limitando-a a mera utopia do progresso, como aliás fez o próprio Kant no intento de cunhar uma imagem racional da história[84]. Olgária Matos, num ensaio sobre o *Programa*, recorda que Benjamin, por sua vez,

> procura restabelecer o criticismo, não em posições por ele contestadas, mas o criticismo que não se restringe a Kant (1993: 129). Kant pertence ao século das Luzes – aquele que tem fé na onipotência da razão e na

---

[82] "The critical philosophy hinges on the conviction that it is possible to establish a relationship between intuition and understanding given the rigorously prescribed conditions of the subsumption of the material of sensibility intuited through space and time under the categories of the understanding" (CAYGILL, 1998: 2).

[83] "A incapacidade de explicar a beleza conceitualmente desnuda a incapacidade do pensamento lógico em dar conta da dimensão estética do mundo. Presentifica o hiato entre linguagem e realidade e a artificialidade dos sistemas fechados quando se pretendem totalizantes" (KANGUSSU *in* SELIGMANN-SILVA, 2007: 161).

[84] Na nona de suas proposições acerca da *Idéia de História de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant escreve: "Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza. É um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma história segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais – tal propósito parece somente poder resultar num romance. Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas" (KANT, 2003: 19-20).

> possibilidade infinita do progresso. Benjamin reprova em Kant não ter podido fundar seu projeto de experiência pura e dos conceitos subseqüentes a partir de outras formas de experiência que – diferentes daquela que é apenas científico-iluminista – apresentariam conteúdos espirituais, de modo a dar ao projeto filosófico um sentido mais amplo do que aquele imposto pela limitação da época (132). Explorar os campos da experiência religiosa, lingüística, estética e histórica é objetivo de Benjamin (137).

A amplificação do conceito de experiência que Benjamin tem em mente não visa, portanto, um retorno a dogmatismos pré-kantianos. Pretende, antes, incrementar o criticismo mediante a superação da "cegueira histórica e religiosa do Iluminismo" (BENJAMIN, 1997: 101). Assim, pensar a religião não significa tomar certezas metafísicas como fundamento para a filosofia. Trata-se antes de engendrar um pensamento que, ao refletir sobre a estrutura da experiência religiosa do ponto de vista da teoria do conhecimento, amplie as fronteiras da epistemologia kantiana incorporando à reflexão filosófica elementos que Kant julgava impassíveis de conhecimento objetivo. Em suma, o que se pretende é a reformulação do conceito mesmo de objetividade. Disso resultaria, segundo Benjamin, um novo conceito de conhecimento que se expressaria numa nova metafísica, diversa daquela que permeia a teoria do conhecimento moderna.

> Os equívocos decisivos da epistemologia kantiana remetem, sem dúvida, à pobreza da experiência que lhe era disponível, desse modo a dupla tarefa de criar um novo conceito de conhecimento e uma nova concepção de mundo fundamentadas na filosofia, tornam-se uma só... A epistemologia kantiana não amplia o reino da metafísica porque contêm em si mesma elementos primitivos de uma metafísica improdutiva que excluem todos outros... cada eliminação desses elementos metafísicos em epistemologia conduz a uma experiência metafisicamente mais profunda... (BENJAMIN, 1997: 102)[85].

[85] "The decisive mistakes of Kant's epistemology are, without a doubt, traceable to the hollowness of the experience available to him, and thus the doublé task of creating both a new concept of knowledge and a new conception of the world on the basis of philosophy becomes a single one... Kant's epistemology does not open up the realm of metaphysics, because it contains within it self primitive elements of an unproductive metaphysics which excludes all others... each annihilation of these

E ainda: "Dizer que um conhecimento é metafísico é dizer que ele se relaciona à totalidade concreta da experiência, conseqüentemente à existência" (BENJAMIN *apud* MURICY, 1999: 73).

A metafísica idealizada por Benjamin deveria, portanto, promover uma virada imanentista e, logo, uma crítica da metafísica tradicional. O estatuto filosófico desse projeto funda-se sobre o papel que nele é atribuído à linguagem. Para Benjamin, a natureza essencialmente lingüística de toda experiência é o que mantém interligados os domínios da religião, da arte e da história, nisso consistindo a "totalidade da experiência concreta" que a teoria do conhecimento deve agora abarcar para que o conhecimento filosófico apresente-se mais completo do que aquele produzido pelas ciências individuais.

> Um conceito de conhecimento adquirido por uma reflexão acerca de sua essência lingüística permitirá alcançar um conceito de experiência que englobará também domínios que Kant não conseguiu fazer ingressar em uma ordem sistemática. No vértice desses domínios é preciso nomear o da religião (BENJAMIN *apud* MATOS, 1993: 136).

Scholem, como se sabe, é o fundador de toda uma vertente crítica que absolutiza a dimensão teológica do pensamento de Benjamin, tomando-a como um princípio ao qual devem ser submetidos todos os demais aspectos de seu pensamento (LÖWY, 2005: 36). E, de fato, é no misticismo judaico, com sua idéia de tradição como mediação entre o divino e a história – mediação esta que se dá pelos textos sagrados –, que Benjamin encontra o conceito de doutrina[86], crucial no *Programa.*

---

metaphysical elements in epistemology refers it to a deeper, more metaphysically fulfilled experience " (BENJAMIN, 1997: 102).

Mas Benjamin não parece vislumbrar a possibilidade de, a partir dos conteúdos particulares do discurso religioso, produzir uma dogmática que forneça, seja do ponto de vista moral ou pragmático, os critérios de orientação do agir[87]. Por mais que Scholem se empenhe em fornecer relatos dignos de confiança acerca da relevância de Deus para Benjamin nos anos de juventude, deve-se recordar o modo como este último se refere "à questão da relação entre o conhecimento em geral e o conhecimento da religião" em particular:

> A questão da existência levantada pela religião, pela arte e assim por diante, pode ter um papel do ponto de vista filosófico, mas apenas no sentido de se procurar o *conhecimento* filosófico dessa existência (BENJAMIN, 1997: 109)[88].

A teoria do conhecimento deve não mais submeter o universo da experiência à restrição científica, mas ampliá-lo a partir dos recursos simbólicos, das formas específicas de representação proporcionadas pelo âmbito da experiência religiosa, de modo a abarcar também os domínios da arte e da história (MATOS, 1993: 131). Assim, ela se converteria em doutrina, esta compreendida como mediação entre o absoluto e a história.

---

[86]Sobre a relação entre linguagem e tradição no simbolismo cabalístico, Scholem escreve: "O processo da Criação, que prossegue de estádio em estádio e é refletido em mundos extradivinos, bem como, evidentemente, na natureza, não difere necessariamente do processo que encontrou sua expressão em palavras divinas e nos documentos da Revelação, nos quais a linguagem divina supostamente se refletiu (2006: 48-49)"

[87] Sérgio Paulo Rouanet, atacando a hipótese de um Benjamin irracionalista escreve: "Basta lembrar que não é por razões espirituais que Benjamin se interessava pela teologia... é possível recorrer ao mito de Adão ou descrever as sensações produzidas pelo narcótico sem em nenhum momento abandonar o terreno da inteligência discursiva, ou advogar o primado da intuição sobre a razão. Seria insultuoso, se não fosse cômico, classificar de irracionalistas os sutis rabinos e talmudistas que constituem a fonte última dessas teses" (2000: 112).

[88] "To begin with, it is now clear that what is at stake is not the issue of the relationship between philosophy and religion but that between philosophy and the teachings of religion – in other words, the question of the relation between knowledge in general and knowledge of religion. The question of existence raised by religion, art, and so on can also play a role philosophically, but only in the path of inquiry into the philosophical *knowledge* of such existence".

> A dignidade metafísica última de uma intuição filosófica que pretenda realmente a canonicidade se revela com a maior clareza no debate que leva com a história; dito de outra maneira, é na história e em nenhum outro lugar que se manifesta mais claramente o parentesco específico de uma filosofia com a doutrina verdadeira; porque é preciso então que entre em debate o tema do devir histórico do conhecimento a que a doutrina traz uma solução (BENJAMIN, *apud* MURICY, 1999: 68).

Converter a epistemologia em doutrina significa, portanto, conduzi-la à sua auto-consciência histórica, lingüística e estética (no sentido amplo do termo, que se refere a uma teoria da sensibilidade em geral, e não apenas da arte). Nesse sentido a verdade coincide, do ponto de vista de sua *extensão*, com a totalidade da experiência. Sua determinação é, portanto, *formal,* e não substancial. Note-se que estamos num terreno muito próximo àquele das reflexões de Benjamin acerca do *espírito.* Também aqui o absoluto fundamenta-se numa indeterminação ontológica, o que aponta para a complexidade da metafísica que Benjamin propunha então. Ao mesmo tempo em que Benjamin acusava a teoria do conhecimento moderna de abrir mão da verdade em nome de meros conhecimentos, ele insistia na inacessibilidade última da verdade, o que se expressaria poucos anos depois no prefácio epistemológico do livro sobre o drama barroco. Essa tensão levará Benjamin a romper com o projeto de renovar a filosofia kantiana, mas ele se manterá fiel à busca de um conceito ampliado de experiência e de conhecimento, fundamentado numa refflexão sobre a natureza da linguagem. Assim, não é demais recordar o caráter *mágico* (não-instrumental) que Benjamin atribuía à linguagem. É possível que o conceito de verdade que ele desenvolveria nos anos seguintes, e que fundamentaria suas reflexões sobre a natureza do conhecimento histórico possua algo da indeterminação última que ele atribuía à linguagem. Ao menos é o que sugere o seguinte trecho do livro sobre a *Origem do Drama Barroco Alemão*:

A tese de que a verdade é bela deve ser compreendida no contexto do *Symopsion*, que descreve os vários estágios do desejo erótico. Eros (assim devemos entender o argumento) não atraiçoa seu impulso original quando dirige sua paixão para a verdade, porque também a verdade é bela. E o é não tanto em si mesma como para Eros. O mesmo vale para o amor humano: o homem é belo para o amante, e não em si mesmo... Assim a verdade, que é bela, não tanto em si mesma, quanto para aquele que a busca. Se há em tudo isso um laivo de relativismo, nem por isso a beleza imanente à verdade transformou-se em simples metáfora. A beleza em geral permanecerá fulgurante e palpável enquanto admitir ser uma simples fulguração. Seu brilho, que seduz, desde que não queria ser mais que brilho, provoca a inteligência, que a persegue, e só quando se refugia no altar da verdade revela sua inocência. Amante, e não perseguidor, Eros a segue em sua fuga, que não terá fim, porque a beleza, para manter sua fulguração, foge da inteligência por terror, e por medo, do amante. E somente este pode testemunhar que a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça (BENJAMIN, 1984: 53).

Apontamentos Finais

Embora se diga que a teoria da história de Walter Benjamin esteve sempre inacabada, como o atesta sua obra máxima na qual esta se expressaria, trata-se, por razões óbvias, de uma inconclusão de tipo bastante diverso daquele que marca os textos dos quais nos ocupamos no presente estudo. A intenção era deixar fundados os alicerces para uma nova pesquisa que venha incorporar os textos de juventude no contexto de uma reflexão sobre a obra das *Passagens*. O caráter aberto destes primeiros escritos proporciona várias possibilidades interpretativas, vários percursos experimentais no tocante à evolução das idéias de Benjamin ao longo dos anos.

Basta destacar que o dilema entre renovação e destruição da cultura que caracterizou o neo-romantismo alemão e que marcou também o decisionismo de textos como *O Posicionamento Religioso da Nova Juventude*, ecoa nos textos dos anos 1930, especialmente em *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutividade Técnica* e Experiência e pobreza, onde o autor afirma que "a humanidade se prepara, se preciso for, para sobreviver à cultura". Que o contexto histórico seja diferente é algo que pode antes favorecer do que atrapalhar a interpretação de ambos os períodos, tendo como pano de fundo a mutação dos dilemas políticos da Alemanha de então.

Também o não ativismo benjaminiano foi uma constante ao longo dos anos. Fornecer as bases para um estudo acerca do projeto benjaminiano de uma revolução cultural que se dê a partir da linguagem é o que esperamos ter realizado analisando idéias como a do "tempo do relógio", tão ignorada na bibliografia crítica brasileira. Por último, o texto se encerrou quando Benjamin abandona o projeto de renovar o pensamento sistemático de Kant. A partir desse ponto, nos parece, começa um dos períodos mais complexos e criativos

da obra benjaminiana, quando o filósofo busca preservar todos os recursos de amplificação da experiência (a interpretação dos modos específicos de representação simbólica da religião, da arte e da história) inserindo-os não numa a-sistematicidade, como às vezes pode parecer pelo modo pejorativo como Benjamin usa a palavra sistema no prefácio do livro sobre o drama barroco, mas num sistema alternativo, a *reflexividade* dos românticos de Iena. O exame do papel do silêncio na concepção que Benjamin tinha da linguagem, bem como o caráter indeterminado, negativo, irredutível dos conceitos de espírito e de linguagem, parece apresentar um princípio que percorre toda a obra de Benjamin, assumindo formas e nomes diversos ao longo dos anos. Trata-se do princípio não-identitário que fazia do absoluto o princípio de um anti-essencialismo radical, ou , caso se queira, de um essencialismo negativo. Estes apontamentos são as principais questões surgidas ao longo deste percurso. Resumi-los aqui pretende apresentar tanto uma imagem retroativo dos momentos centrais de nosso trabalho quanto o ponto a partir do qual nossa pesquisa deve prosseguir.

Bibliografia.

ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I.* Tradução: Jorge de Almeida.São Paulo: Editora 34/ Livraria Duas Cidades, 2003.

_____ *Minima Moralia – Reflexões a partir da vida danificada.* Tradução: Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

BENJAMIN, Walter. *Correspondence of Walter Benjamin: 1910-1940.* Ed. Gershom Scholem e Theodor W. Adorno. Tradução para o inglês: Manfred Jacobson e Evelyn Jacobson. Chicago/London: University of Chicago Press, 1994.

_____*Obras Escolhidas Vol. I – Magia e Técnica, Arte e Política.* Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____ *Obras Escolhidas Vol. II. Rua de Mão Única.* Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasilinse, 1987.

_____ *Origem do Drama Barroco Alemão.* Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____*Passagens.* Org. Villi Bolle. Tradução: Iirene Aron e Cleonice Paz Barreto Mourão. São Paulo/Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado/Editora UFMG, 2006.

_____ *Reflexões Sobre a Criança, o Brinquedo e a Educação.* Tradução: Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Editora 34/ Livraria Duas Cidades, 2002.

_____ *Selected Writings, Vol I. (1913 – 1926).* Ed. Marcus Bullock e Michael Jennings. Tradução para o inglês: vários tradutores. Cambridge/ London: The Belknap Press of Harvard Uuniversity Press, s.d.

_____ BENJAMIN, Walter. Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem Humana in Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política. Tradução de Maria Luz Moita. Lisboa: Antropos, 1992.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo.* Campinas: Editora da Unicamp, s.d.

_____ *Linguagem e Mito.* Tradução: J. Guisnburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____ *A Filosofia das Formas Simbólicas – I: A Linguagem.* Tradução: Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DAHLSTROM, Daniel. *The aesthetic holism of Hamann, Herder, and Schiller* in AMERIKS, Karl (org.). *The Cambridge Companion to German Idealism.* Cambridge University Press,2000.

_____ *Salvo o Nome.* Tradução: Nícia Adan Bonatti. Capinas: Papirus, 1995.

DIEHL, Astor. *Cultura Historiográfica – Memória, Identidade e Representação..* Bauru: EDUSC, 2002.

DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama – Reflexões sobre o Tempo e a História.* São Paulo/Belo Horizonte: Iluminuras/Ed. UFMG, 1996.

FEVENS, Peter. *The Gênesis of Judgment: Spatiality, Analogy, and Metaphor in Benjamin's "On Language as Such and on Human Language"* in FERRIS, David. *Walter Benjamin – Theoretical Questions.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____ *História e Narração em Walter Benjamin.* São Paulo: Perspectiva, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade.* Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HANSEN, Beatrice; Benjamin, Andrew. *Walter Benjamin and Romanticism.* New York/London: Continuuum, 2002.

HOBSBAWN, Eric. J. *A Era das Revoluções.* Tradução: Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

JENNINGS, Michael. *Dialectical Images – Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism.* New York: Cornell University Press, 1987.

KANT, Immanuel. *Idéia de História de um Ponto de Vista Cosmopolita.* Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIMA, Luiz Costa. *Vida e Mimesis.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo.* Tradução: Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____ *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen – Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento.* Tradução: Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez, 1998.

_____ *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio.* Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe.* Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003

MATOS, Olgária. *O Iluminismo Visionário: Benjamin, leitor de Decartes e Kant.* São Paulo: Brasiliense, 1993.

McCOLE, John. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition.* Ithaca/London: Cornell University Press, 1993.

MURICY, Katia. *Benjamin – Alegorias da Dialética.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida.* Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant.* Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROCHLITZ, Rainer. *O Desencantamento da Arte – A Filosofia de Walter Benjamin.* Tradução: Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica – Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica.* Tradução: Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. UNB, 2001.

SHOLEM, Gershom; BENJAMIN, Walter. *Correspondência.* Tradução: Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e Seu Simbolismo.* Tradução: Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____ *A História de Uma Amizade.* Tradução: Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin: Romantismo e crítica literária.* São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____ (org.) *Leituras de Walter Benjamin.* São Paulo: Annablume, 2007.

WHITE, Hayden. *Meta-História – A Imaginação Histórica do Século XIX.* Tradução: José Laurênio de Melo. São Paulo: Edusp, 1992.

_____ *Trópicos do Discurso – Ensaios Sobre Crítica da Cultura.* Tradução: Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 2001.

WOLIN, Richard. *Walter Benjamin – An Aesthetic of Redemption.* Barkeley/Los Angeles: University of California Press, 1994.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo