

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Marcelo Ricardo Nolli

**Formação sobre ruínas**

Uma leitura da noção de experiência (*Erfahrung*) em Walter  
Benjamin

Passo Fundo

2021

Marcelo Ricardo Nolli

## **Formação sobre ruínas**

Uma leitura da noção de experiência (*Erfahrung*) em Walter Benjamin

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, sob orientação do Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl e coorientação do Prof. Dr. Francisco Carlos dos Santos Filho.

Passo Fundo

2021

CIP – Catalogação na Publicação

---

- N796f Nolli, Marcelo Ricardo  
Formação sobre ruínas [recurso eletrônico] : uma  
leitura da noção de experiência (*Erfahrung*) em Walter  
Benjamin / Marcelo Ricardo Nolli. – 2021.  
1.8 Mb. ; PDF.
- Orientador: Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl.  
Coorientador: Prof. Dr. Francisco Carlos dos Santos  
Filho.  
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade  
de Passo Fundo, 2021.
1. Educação – Filosofia. 2. Benjamin, Walter, 1892-  
1940 – Escritores alemães. 3. Experiência. I. Mühl, Eldon  
Henrique, orientador. II. Santos Filho, Francisco Carlos  
dos, coorientador. III. Título.

CDU: 37.01

---

Catalogação: Bibliotecária Schirlei T. da S. Vaz - CRB 10/1364

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal  
de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a dissertação

**“FORMAÇÃO SOBRE RUÍNAS: UMA LEITURA DA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA  
(ERFAHRUNG) EM WALTER BENJAMIN”**

Elaborada por

**Marcelo Ricardo Nolli**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de Mestre em Educação

Aprovada em: 16 de agosto de 2021

Pela Comissão Examinadora

Prof. Dr. Eldon Henrique Mühl  
Presidente da Banca Examinadora  
Orientador

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza  
Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Francisco Carlos dos Santos Filho  
Universidade de Passo Fundo  
Coorientador

Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco  
Universidade de Passo Fundo

Prof. Dr. Altair Alberto Fávero  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Educação

Prof. Dr. Marcelo José Doro  
Universidade de Passo Fundo

À minha avó, Santa Terezinha Schneider  
(*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Eldon Henrique Mühl, por todo o apoio e sensibilidade na orientação desta dissertação. Sou muito grato por sua postura de liberdade tornada fundamento do processo educativo.

Ao professor Francisco Carlos dos Santos Filho, que atesta o fato de que a transmissão ainda é possível. Meus sinceros agradecimentos pela coorientação desta dissertação e por ter iniciado meu desejo no estudo da psicanálise e de Walter Benjamin.

Aos professores da banca de qualificação e defesa, Claudio Almir Dalbosco, Ricardo Timm de Souza e Marcelo Doro pela leitura cuidadosa e sugestões que certamente qualificaram este trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro sem o qual esta pesquisa e formação não teriam sido possíveis.

À Jéssica, secretária do PPGEduc, que não mede esforços para nos ajudar no que for necessário e em nome da qual agradeço aos funcionários da Universidade de Passo Fundo.

Aos professores do PPGEduc, Telmo Marcon, Angelo Cenci, Altair Fávero, agradeço por todos os ensinamentos.

Ao Vinicius, pela interlocução necessária e sempre presente, fundamental em toda minha caminhada, com quem partilho o inconformismo e a paixão pela psicanálise. À Alessandra por ter estado sempre presente. Ao João, pelo incentivo, pela escuta e por ter incentivado o gosto pelo cinema. Ao Gabriel, pelo incentivo desde o primeiro semestre da psicologia. À Camila, pela amizade, pelo diálogo e pela sinceridade.

Aos/às amigos/as deste percurso, agradeço muito pelas conversas e pelo companheirismo: Claudio, Junior, Luciana, Raísla e Renata.

Aos/às colegas que fizeram parte desta caminhada e que atestam o fato de que ninguém aprende sozinho, muito menos pode fazer pesquisa individualmente.

Ao Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (NUPEFE/UPF), grupo do qual tenho muito carinho e sou muito grato por todo o aprendizado. Também por me fazer perceber o profundo vínculo entre teologia, marxismo e filosofia.

À minha mãe, que foi a grande motivadora deste percurso ao ter criado meu gosto pela leitura. Agradeço muito por tudo.

Ao Juliano, pela compreensão e por ter auxiliado muito neste percurso.

À Clacir, a quem sou muito grato por todo o apoio.

Ao grupo da extensão, especialmente à professora Elisa, meus sinceros agradecimentos pelo incentivo e pelo aprendizado. Ao pessoal da CDHPF, que foram fundamentais em minha caminhada, e continuam sendo, por me fazerem entender o sentido da *praxis* e a orientação para a emancipação.

Por fim, em especial, à Aline. Agradeço por construir uma vida, comigo, ao meu lado.

*Il y a nous qui regardons sincèrement  
ces ruines comme si le vieux monstre  
concentrationnaire était mort sous les  
décombres, qui feignons de reprendre  
espoir devant cette image qui s'éloigne,  
comme si on guérissait de la peste  
concentrationnaire, nous qui feignons de  
croire que tout cela est d'un seul temps  
et d'un seul pays, et qui ne pensons pas  
à regarder autour de nous, et qui  
n'entendons pas qu'on crie sans fin.*

Alain Resnais, *Nuit et brouillard* (1956)

*The past is never dead.  
It's not even past.*

William Faulkner, *Requiem for a Nun* (1951)

## RESUMO

O objetivo desta dissertação consiste em investigar a noção de experiência (*Erfahrung*) na obra do filósofo e crítico da cultura Walter Benjamin (1892-1940), buscando articulá-la ao âmbito da Filosofia da Educação. Trata-se de uma leitura hermenêutica e crítica, tomando como eixo central o conceito de experiência e visando entender como este opera internamente às diferentes fases de sua obra. Os pressupostos da formação cultural (*Bildung*) como uma concepção teleológica e normativamente fechada são contestados por seu pensamento. Disso depreende-se uma outra teleologia, que interpela a *Bildung* e a posiciona numa nova relação com as concepções de temporalidade, história, e narração, sem por isso abandonar as imagens do desejo próprias à modernidade. Dentre os principais argumentos aqui desenvolvidos estão: 1) Vislumbramos uma severa crítica à modernidade e ao Esclarecimento (*Aufklärung*) sem perder, por isso, suas dimensões formativas — é possível de defender uma dialética de destruição-reconstrução; 2) Benjamin propõe uma concepção de história antievolucionista que conclama à interrupção do curso do progresso, buscando salvar o passado e redimi-lo; 3) A experiência na modernidade depara-se com impossibilidades em razão da vivência do choque: por isso, as saídas que se apresentam passam pela rememoração (*Eingedenken*), pela estética e por uma pedagogia materialista; 4) O *telos* formativo passa a não ter mais uma forma definida: é essa a crítica à dimensão progressista da história que denega a própria infância (por isso, tomamos o risco de situar aqui uma teleologia aberta, sem sentido finalista); 5) Da crítica (momento destrutivo) que converte em ruínas (ou salva) o que está petrificado em sua forma mítica, surge a criança como aquela capaz de reconstituir os fragmentos buscando uma outra narração, uma outra história e uma outra temporalidade (momento reconstrutivo). Assim, Walter Benjamin critica o historicismo e a formação de finalidade fixa, convictas no avanço progressivo da Razão, da História e da Cultura, ao se apresentar como um pensador que renuncia ao sentido teleológico fechado na medida em que privilegia mais a singularidade do que a totalidade, mais o fragmento do que a reconstituição plena, mais as possibilidades imanentes de subversão do presente pelo resgate de um passado sempre prestes a ser esquecido do que o ímpeto nostálgico de retorno a um momento originário em que a experiência ainda poderia ser realizada. A modernidade aparece aqui diante de seus impossíveis, de suas inconsistências e faltas, o que nos remete a uma dimensão negativa da experiência humana, da qual depreende-se a possibilidade para a reinvenção e reconstrução de sentidos. Por fim, buscamos apresentar que trata-se de pensar a formação a partir de Benjamin como formação sobre ruínas, que as reconheça tanto como o negativo da crença irrefreável do processo histórico quanto do ímpeto fechado de desenvolvimento e formação. A criança se constitui como aquela que é capaz de narrar, criar e brincar a partir dos escombros da cultura, uma das formas, para Benjamin, de sermos fieis à possibilidade de emancipação.

**Palavras-chave:** Experiência; Modernidade; Normatividade; Walter Benjamin.



## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to investigate the notion of experience (*Erfahrung*) in the work of philosopher and cultural critic Walter Benjamin (1882-1940), seeking to articulate it to the field of Philosophy of Education. It is a hermeneutical and critical reading, taking as its central axis the concept of experience and looking to understand how it operates internally to the different phases of his thought. The premises of cultivation (*Bildung*) as a teleological and normatively closed conception are contested by his thought. That way, a different teleology is inferred, one that challenges *Bildung* and posits it in a new relationship to concepts such as temporality, history and narrative, despite not abandoning the wish-images contained in modernity. Among the main arguments developed here are: 1) We see a severe critique to modernity and to the Enlightenment (*Aufklärung*), without losing its dimensions related to cultivation—it is possible, then, to defend a dialectics of destruction-reconstruction; 2) Benjamin proposes an antievolutionist conception of history that pursues the interruption of the course of progress, seeking to save the past and redeem it; 3) Experience in modernity is not possible because of the experience (*Erlebnis*) of the shock: what remains is redemption through remembrance (*Eingedenken*), aesthetics and a materialist pedagogy; 4) The *telos* of cultivation has no longer a defined form: this is the critique to the progressive dimension of history that negates childhood (therefore, we take the risk of situating an open teleology here, without a final end). 5) From critique (destructive moment) that converts into ruins (or saves) what is petrified in its mythical form, comes into play the child, who is capable of reconstituting the fragments and looking to another form of narration, another history and another temporality (constructive moment). That way, Benjamin's work criticizes historicism and cultivation with a fixated end—that are convinced of the progressive advancement of Reason, History and Culture—when he presents himself as a thinker who renounces the closed teleological end, insofar as he privileges more singularity than totality, more the fragment than the complete reconstitution, more the possibilities of subversion of the present through the redemption of a past always close to being forgotten, than the nostalgic impulse of returning to an original moment when experience was still possible. Modernity appears here facing its impossibilities, its inconsistencies and failings, bringing us to a negative dimension of human experience, which is the possibility for reinvention and reconstruction of meanings. Finally, we present that it is possible to think about cultivation as a *Bildung* over ruins, one that recognizes the ruins not only as the negative of the unstoppable faith in historical progress but also of the closed impetus of development and cultivation. The child emerges as the one who is able to narrate, to create and to play in the rubbles of culture, which is one of the ways, for Benjamin, of being faithful to the possibility of emancipation.

**Keywords:** Experience; Modernity; Normativity; Walter Benjamin.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

**CH** — O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov (1936). *In*: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

**EP** — Experiência e pobreza (1933). *In*: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2. ed. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

**SMB** — Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire (1940). *In*: BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

**MJ** — Metaphysics of Youth (1913-1914). *In*: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings: 1913-1926*, v. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. p. 6-18. *Metaphysik der Jugend. Gesammelte Schriften*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. p. 91-105.

**LGLH** — Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana (1916). *In*: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

**Teses** — Sobre o conceito de história (1940). *In*: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2. ed. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

**Passagens** — *Passagens* (1927-1940). 2. ed. Edição alemã de Rolf Tiedemann. Organização da edição brasileira de Willi Bolle. Belo Horizonte: UFMG, 2018. 3 v.

---

<sup>1</sup> Aqui se encontram os principais textos de Walter Benjamin utilizados nesta dissertação, os quais tiveram como base a tradução mais recentemente realizada ao português por João Barrento. Quando se tratar de obras do autor com fins menos específicos, citaremos conforme o padrão ABNT NBR 10520/2002, em sistema autor-data, também utilizado em obras de outros autores e comentadores na extensão do trabalho.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
Sobre a indiscernibilidade de campo: o problema da apresentação	19
<b>1 CRÍTICA MODERNA À MODERNIDADE OU SOBRE O SENTIDO DA EDUCAÇÃO</b>	<b>31</b>
1.1 Perspectivas sobre a noção moderna de formação cultural ( <i>Bildung</i> )	33
1.2 “A modernidade é uma categoria qualitativa, e não cronológica”: tempo histórico e modernidade em Walter Benjamin	49
<b>2 TEORIA DA LINGUAGEM — TEORIA DA EXPERIÊNCIA</b>	<b>63</b>
2.1 Metafísica da juventude: fundações	72
2.2 Filosofia da linguagem: em direção a uma teoria da experiência	87
2.3 Impasses da origem ( <i>Ursprung</i> ) e da salvação ( <i>Rettung</i> )	95
2.4 Experiência sobre ruínas e o problema da transmissão cultural	104
<b>3 TRANSMISSÃO EM RUÍNAS: SOBRE O CARÁTER DESTRUTIVO EM MEIO À BILDUNG ALEMÃ</b>	<b>136</b>
3.1 A alegoria no drama trágico ( <i>Trauerspiel</i> ) e em Baudelaire	140
3.2 O messianismo marxista de Benjamin ou por uma pedagogia materialista	156
3.3 O caráter destrutivo ou a infância nas ruínas da cultura	167
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>184</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>188</b>

## INTRODUÇÃO

*Deveríamos esperar para escrever, e juntar senso e doçura por uma vida inteira, longa, se possível, e então, bem no fim, talvez pudéssemos escrever dez linhas que fossem boas. Pois versos não são, como pensam as pessoas, sentimentos (deles temos o bastante na juventude) – são experiências.*

Rainer Maria Rilke, *Os cadernos de Malte Laurids Brigge* (1910)

Esta dissertação objetiva discutir sobre o conceito de experiência (*Erfahrung*) articulado à formação humana na obra do filósofo, ensaísta e crítico da cultura Walter Benjamin (1892-1940). De origem alemã, nascido em Berlim em uma família de judeus assimilados, sua obra fez parte de um dos momentos mais importantes da filosofia na primeira metade do século XX. A influência que exerceu sobre a Escola de Frankfurt — mais especificamente na obra de Theodor W. Adorno (1902-1969) —, bem como sobre a corrente que veio a ser chamada, genericamente, de marxismo ocidental, permite situá-lo como um interlocutor privilegiado sobre temas que foram e continuam sendo de enorme importância à filosofia, à estética, à educação e à política.<sup>2</sup> Sua obra, que pode ser separada para fins sistemáticos em dois momentos, uma primeira fase metafísica, e uma segunda, materialista, é marcada pela indagação permanente sobre as condições de emancipação na realidade efetiva em que viveu, sobretudo em função dos momentos turbulentos de sua época; por isso, ela não pode ser separada de sua vida — mesmo e a despeito de que se acabe, por vezes, por caricaturá-lo ao dar contornos romanceados de perfil psicológico à materialidade do que não se restringe, meramente, ao pressuposto causal.

De fato, a Europa da primeira metade do século XX viu borbulhar um ambiente filosófico inventivo que talvez encontraria paralelo, somente, no período do Esclarecimento; ao mesmo tempo, paradoxalmente, a Alemanha e o mundo se confrontaram com a impossibilidade de realização da civilização e da cultura devido às duas grandes guerras, que revelaram a face invertida da crença no *progressus ad infinitum*. Assim, o século XX se inicia em catástrofe. Não será por acaso que a filosofia sofrerá os impactos severos e brutais de um problema que, segundo Sigmund Freud (1856-1939), não teria outra solução senão o reconhecimento, sem resignação, do impulso autodestrutivo do próprio ser humano. Às figuras que não se curvaram diante da ascensão do nazifascismo e procuraram atravessar criticamente o problema da

---

<sup>2</sup> Para uma contextualização histórica do marxismo ocidental, remetemos a Perry Anderson (2019). O autor mostra como esta corrente, não facilmente delimitável univocamente, veio a se contrapor à derrocada autoritária do marxismo pelo bloco soviético. Foram nomes centrais Georg Lukács (1885-1971), Antonio Gramsci (1891-1937), Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973), Jean-Paul Sartre (1905-1980), dentre outros.

hecatombe que se colocava em marcha, associamos Walter Benjamin. Seu percurso o levou até onde pôde. Dos motivos que o levaram até o ato de tirar a própria vida, podemos apenas conjecturar o impulso desesperado. Em um fragmento, afirma: “O caráter destrutivo não vive do sentimento de que a vida é digna de ser vivida, mas de que o suicídio não compensa” (BENJAMIN, 2017a, p. 97). Se se trata de que ele levou às últimas consequências essa afirmação, então, sua vida poderia ser compreendida sob a face da catástrofe em permanência. A caricatura de um autor triste e melancólico, normalmente associada a seu nome — leitura que pode ser feita a partir do modo como Sontag (1981) o retratou, ou como Arendt (2007) compreendia seu amigo —, pode encobrir como Benjamin também colocava o horizonte da felicidade em seus escritos.<sup>3</sup> Pois se a melancolia aparece como objeto de estudo, em sua feição alegórica, é para mostrar como ela se conserva miticamente na materialidade da vida social. Um mundo feliz só poderia ser aquele libertado da face severa da repetição, característica primordial do próprio mito. Adorno (2012a, p. 41) ao tratar sobre o ensaio como forma, escreve: “Aqueles que acreditam ser necessário defender o espírito contra a falta de solidez são seus inimigos: o próprio espírito, uma vez emancipado, é instável”.<sup>4</sup> A possibilidade de emancipação passa por essa instabilidade. Não há travessia possível de ser feita, em torno da catástrofe, sem reconhecê-la, sem olhar para ela, sem responsabilizar-se por ela. A nosso ver, teria sido isso que Benjamin realizou em sua vida; seja quando fugia, em 1940, pelos Pireneus, procurando

---

<sup>3</sup> “Ele era o que os franceses chamam de *un triste*. [...] Achava-se um melancólico, ao desdenhar dos rótulos psicológicos modernos invocando a astrologia tradicional” (SONTAG, 1981, p. 110, tradução nossa). Como diz Benjamin em passagem a que Sontag faz referência: “Eu nasci sob o signo de Saturno — o planeta das revoluções lentas, a estrela das hesitações e demoras” (BENJAMIN, 1999b, p. 715). Tomá-lo, no entanto, como um filósofo fatalista e resignado, esmagado pelo seu tempo e por seus impasses, seria não ver que, a despeito da catástrofe em permanência, ele extraiu um pensamento que visava contornar tal contexto sombrio. De mesmo modo, a influência do marxismo em sua obra não poderia ser vista, meramente, como um “erro”, como um desvio de seus interesses filosóficos mais autênticos, como quis dar a entender Scholem (1981) ao retratar o amigo. Em “Melancolia de esquerda” (1930), Benjamin admoesta a complacência médio-burguesa de postura progressista, que se entende por revolucionária, mas não compreende como aquilo que toma como ideais é, precisamente, mais uma versão do objeto de consumo do momento: “Não admira que sua função seja a de reconciliar esse tipo consigo mesmo, produzindo a identidade entre vida profissional e vida privada que essas pessoas chamam de *humanidade*, mas que é de fato bestial, porque, nas condições atuais, a verdadeira humanidade só pode constituir na tensão entre os dois polos. Nessa polaridade se localizam a reflexão e a ação” (BENJAMIN, 1994b, p. 77).

<sup>4</sup> Esta citação, que corresponde à discussão sobre a felicidade, pressuposta e inerente à forma do ensaio, mostra como a liberdade como fundamento da escrita do ensaio não redundava na *determinação* ou na *estabilidade*; ao contrário, a escrita do ensaio trabalha, constantemente, com o *indeterminado*, com a *instabilidade*. Por isso, este escrito de Adorno parece aqui honrar a obra de Benjamin, que a nosso ver percorre este campo permanentemente. “[...] o ensaio provoca resistência porque evoca aquela liberdade de espírito que, após o fracasso de um Iluminismo cada vez mais morno desde a era leibniziana, até hoje não conseguiu se desenvolver adequadamente, nem mesmo sob as condições de uma liberdade formal, estando sempre disposta a proclamar como sua verdadeira demanda a subordinação a uma instância qualquer. O ensaio, porém, não admite que seu âmbito de competência lhe seja prescrito. Em vez de alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa, seus esforços ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram. [...] Felicidade e jogo lhe são essenciais. Ele não começa com Adão e Eva, mas com aquilo sobre o que deseja falar; diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer: ocupa, desse modo, um lugar entre os despropósitos” (ADORNO, 2012a, p. 16-17).

atravessar a fronteira da França para a Espanha, para se dirigir ao exílio nos Estados Unidos, e acabou com sua própria vida, seja quando escrevia cada um de seus textos, de forte teor ensaístico, nos quais desde sua juventude é possível vislumbrar a perspectiva da emancipação. Pois era sua “a convicção de que a mudança social deve ser predicada na tomada de consciência das condições que imperam efetivamente. [...] Essas condições são atualmente acessíveis somente em sua forma encoberta e distorcida” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 182, tradução nossa).<sup>5</sup>

Se tomarmos a definição de Sontag (1981) sobre o temperamento saturnino, a partir do qual Benjamin teria, sempre, buscado na obra de autores com um humor semelhante ao seu, seu interesse de escrita, seu objeto de investigação não apenas teórico, mas, também, de influência literária;<sup>6</sup> se entendermos que “Benjamin projetava a si mesmo, seu temperamento, em todos seus principais temas, e seu temperamento determinava sobre o que escrevia” (SONTAG, 1981, p. 111, tradução nossa), então, podemos dizer, numa extensão desta leitura, que ele o fazia não para permanecer dentro dessas influências — numa complacência cômoda —, mas para superá-las na medida em que o seu caráter não era resignado, mas buscava, precisamente, a propulsão em torno do contexto de embriaguez proporcionado por tais obras para uma situação menos marcada pela sensação infernal da modernidade. Assim, sua obra não seria fruto tão somente de seu temperamento: seria, ao contrário, a travessia, em contato com essas obras, que predizia a possibilidade de realização do que ainda não estava dado nas condições atuais. Tal leitura nos coloca em acordo de pensarmos, para além de uma situação de contradições intransponíveis, uma obra que visava dar conta de seu tempo se remetendo àquilo que, a seu ver, tinha valor privilegiado de diagnóstico e de crítica de época, àquilo que aparecia à modernidade sob a face da melancolia. A inseparabilidade entre sua vida e sua obra pode ser compreendida como um esforço filosófico-estético-literário de apresentar os impasses imanentes à modernidade, por meio de um vasto mergulho em suas ruínas, que se conservavam ainda presentes na manifestação da mercadoria, do sempre-o-mesmo, da vida infernal, promulgadas pelo capitalismo em casamento com o nazifascismo. Scholem (1981, p. 159, tradução nossa) a esse respeito, diz o seguinte:

---

<sup>5</sup> É válido ressaltar, no entanto, que Benjamin não realiza uma crítica da ideologia sob a forma da “falsa consciência”, o que poderia dar a entender essa afirmação de Eiland e Jennings. Ao contrário, sua crítica opera de forma interna e imanente à própria cultura. Isto é, a crítica se dá em torno das ruínas, da alegoria e do mito, nos objetos culturais que permanecem soterrados, na medida em que o que se busca é uma *salvação* ou *apokatastasis* do que estava nas condições atuais soterrado. Sobre esse aspecto, ver Kang (2009) e Gagnebin (2013). Todas as traduções de Eiland e Jennings (2014), a partir daqui, são de nossa autoria.

<sup>6</sup> “Não se pode utilizar a obra para interpretar uma vida. Mas se pode utilizar a vida para interpretar a obra” (SONTAG, 1981, p. 111, tradução nossa).

Algo que permaneceu surpreendente nos anos de maior entusiasmo, sublevação e expectativas desapontadas em sua vida, era sua capacidade de se concentrar, sua abertura aos problemas intelectuais, e seu estilo harmonioso nas cartas. Havia, nele, serenidade profunda e abundante — somente descrita insuficientemente pela palavra *estoicismo* — que permaneceu intocada pelas situações estranhas em que se encontrava à época e as sublevações projetadas para jogar sua existência à deriva.

Essa serenidade diante da catástrofe parece ter sido uma constante. Daí não ser exagero dizer que sua obra é fruto desse processo de tentativa de elaboração de sua própria época — ou será que haveria alguma obra que não o seja?

Essa caracterização inicial nos serve para demarcamos um aspecto fundamental sobre a obra de nosso autor: para não permanecermos na crítica realizada por Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do Esclarecimento*, que ao apresentarem a autoinstrumentalização do homem por meio da Razão, e sua conseqüente formulação, quase antidialética, de uma Razão que se torna mito, petrificada pela racionalidade instrumental incapaz de dar margem ao pensamento reflexivo, crítico e dialógico, é preciso que seja possível de propormos, a despeito da influência de Walter Benjamin precisamente nessas teses desenvolvidas pela primeira geração da Escola de Frankfurt, uma resolução a partir do autor que aqui nos debruçamos. Isso se deve ao âmbito em que a presente dissertação se situa e com o qual visa dialogar: a Filosofia da Educação não pode prescindir da tarefa, a nosso ver indispensável, de apresentar um pensamento que por ser crítico e por fazer resistência ao *status quo*, não abra mão de sedimentar, normativamente, alguma possibilidade de contorno ao diagnóstico crítico realizado. Gostaríamos de tensionar o pensamento de Benjamin — via conceito de experiência — em torno de uma possibilidade normativa ao longo de sua obra, apontando para o campo da formação humana. Essa tarefa só poderia ser realizada, como entendemos, se remetida às dimensões que dizem respeito ao esquecimento, à morte, ao silêncio e às ruínas, temas estes que percorrem uma dimensão negativa da experiência humana. A partir da noção de experiência e nos caminhos percorridos por Walter Benjamin, queremos vislumbrar aportes importantes à Filosofia da Educação, visto que “experiência” poderia ser entendida — e normalmente é — a partir do paradigma técnico-científico. Para nosso autor, no entanto, este conceito teria de ser pensado sob outro registro. Ele não se aplicaria a esse paradigma, reconfigurando a forma de pensar a formação, sob novos termos.<sup>7</sup> Para tanto, discutir no contexto da modernidade o

---

<sup>7</sup> Caminho já realizado por Mitrovitch (2007), a quem referenciamos como uma grande influência devido ao fato da autora tocar em pontos essenciais que desejamos desenvolver aqui. Esta nota é fundamental de constar, sobretudo porque sua dissertação, sob o título “Experiência e formação em Walter Benjamin”, é uma grande influência no que se seguirá: muitas das ideias aqui contidas são magistralmente expostas por Mitrovitch (2007). Longe de termos alcançado sua capacidade de síntese, tentamos percorrer a nosso estilo, com nossas leituras, aspectos semelhantes àqueles que ela toca em sua dissertação.

complexo e importante paradigma alemão da *Bildung* poderá nos servir de base para propormos a noção de experiência servindo de contraponto às ideias de formação teleologicamente fechada, isto é, uma formação desatrelada da crítica do contexto histórico, social e político do tempo presente, e, convicta no avanço progressivo e linear da História, da Cultura e da Razão.

No entanto, poderíamos nos perguntar *por que Walter Benjamin hoje, por que de novo?* De acordo com Buck-Morss (2000), há uma espécie de “moda” que gravita na forma com que a academia se relaciona com sua figura, seu pensamento, e seus escritos. Mas seria este autor tão somente uma moda acadêmica? Além disso, o que isso nos revelaria? Se for realmente uma moda, ao menos de algo estamos convicto: esse fato revela que há um mercado de consumo. O mercado, aquele que Benjamin localiza nas passagens da Paris do século XIX, representando o surgimento do modelo por excelência do culto da forma-mercadoria e de sua fantasmagoria mítica. Talvez não precise ser dito sobre o risco que uma obra corre ao se tornar alguma sorte de “moda”. Contudo, é mais provável que seja enorme prepotência e arrogância desconsiderar algo simplesmente por ser muito divulgado — como se estivesse sendo, necessariamente, “vulgarizado”. Deve-se, no entanto, sempre pairar uma suspeita: pode ser que estar no topo indique estar sobre os escombros que se prefere negar, pode indicar estar acima das ruínas, tapando-as, escondendo-as, denegando-as, e fazendo de conta que nada disso nos concerne.<sup>8</sup> Este não parece ser o caso com a obra de nosso autor, visto que os problemas que trata são, no limite, os mesmos que ainda hoje vivemos — são os mesmos problemas do fascismo, do culto da forma-mercadoria, do sonho, do mito do progresso e do desenvolvimento, dentre tantos outros expressos em sua obra. Uma pergunta que Buck-Morss (2000, p. 48-49) faz, que nos parece importante, é: “Dado que Walter Benjamin é para nós moda acadêmica, não temos no mínimo a obrigação de extrair desse fato uma compreensão dialética do que se faz efetivamente aqui?”.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Conferir Löwy (2005, p. 120) sobre a relação entre moda e revolução. Talvez nessa irônica dialética resida uma centelha de esperança em torno de seu legado se o entendermos como “moda”. Seu amigo Theodor W. Adorno, na introdução à primeira publicação reunida de escritos de Benjamin, ainda na década de 1950, observava que a motivação de publicar uma “obra que seu autor poderia ter preferido que permanecesse escondida em ‘cofres de mármore’, de onde seria um dia desenterrada durante um momento melhor no futuro, é uma promessa que emanava de Benjamin como escritor e como pessoa, uma promessa que se tornou mais urgente de lembrar hoje quando a força superior da realidade empírica parece conspirar para prevenir que emergja algo assim” (ADORNO, 1992, p. 220-221, tradução nossa). Se Benjamin, a despeito de tudo, permanece relevante hoje, lido, relido e citado, isso talvez nos diga sobre sua ‘contemporaneidade’ no sentido forte do termo.

<sup>9</sup> Assim como o objeto dotado de aura que retorna nosso próprio olhar, Benjamin é hoje algo como aquele objeto aurático paradoxalmente em “alta cotação”. Assim como comenta em “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire” em sua teoria *sui generis* da relação sujeito-objeto, “Para perceber a aura de um objeto, procuramos meios de investi-lo com a capacidade de devolver nosso olhar” (SMB, p. 143), talvez ele tenha se tornado um objeto que retorna nosso olhar. Ou, como relembra Gagnebin (1996, p. 98) — ao falar sobre a nossa incapacidade infantil de manusear objetos ou entender corretamente as palavras — isso “recorda que, fundamentalmente, nem



É por isso que novamente convocá-lo, e, neste caso, em uma pesquisa no âmbito da Filosofia da Educação, requer certos cuidados. Assim como nos alerta Buck-Morss (2000), é importante entender as contradições que embalam um retorno a Benjamin no século XXI para extrair disso alguma compreensão dialética do que se faz.<sup>10</sup> Nosso desejo aqui é o de propor alguma centelha de sentido à experiência formativa em nosso tempo, e nos questionarmos em que medida ainda é possível e necessária uma experiência que se sedimente sobre a narração, amparados na obra deste autor. Julgamos que, resguardadas as dimensões geográficas e históricas distintas entre nosso tempo e o de Benjamin, há elementos que perduram na forma nefasta do retorno do mesmo. Isso, principalmente, em decorrência da impossibilidade de elaborar o que se passou. O retorno do mesmo é aquele retorno do não-dito, do não-elaborado, isto é, do recalcado. Seria o caso de nos perguntarmos, neste sentido, se este não simbolizável não seria o Real do qual se quer, a todo custo, fugir. Há uma negatividade que passa ao largo da vida contemporânea, e passa ao largo porque negada e excluída da experiência — nada se quer saber disso. E, como Benjamin foi capaz de nos mostrar, é precisamente lá onde nada se quer saber, nos restos e dejetos da história, em suas ruínas, onde reside a força redentora do sentido, no terrível impasse entre significação e sua própria impossibilidade. A narração deve operar em torno desse problema — em torno do qual, também, se debruçaram clássicos da literatura universal ou toda obra de arte, estas que foram parte privilegiada e médium-de-reflexão fundante da crítica filosófica de Benjamin: “Verdades [...] não podem ser expressadas nem sistematicamente e nem conceitualmente, [...] a não ser através da arte” (BENJAMIN, 1996b, p. 278, tradução nossa).

Assim, é diante desse contexto que o tema da educação e da formação ganham destaque; ao imaginarmos que estamos, inexoravelmente, caminhando ao *progresso* e a um desenvolvimento da humanidade, talvez se denegue o fato de que o tempo cronológico não é a única forma de avaliarmos o que se passa, nem a educação é o instrumento que leva, necessariamente, ao aprimoramento das capacidades humanas. O sentido da formação — ou, ainda, o papel do passado e da narração como forma de romper com o historicismo — são

---

os objetos nem as palavras estão aí somente à disposição para nos obedecer, mas que nos escapam, *nos questionam*, podem ser outra coisa que nossos instrumentos dóceis”.

<sup>10</sup> É em um contexto marcado pelo recrudescimento do fascismo, pelo apagamento da história, pela aversão à intelectualidade e pela derrocada da parca social-democracia conquistada que impele a pensarmos e repensarmos a formação humana a partir de Benjamin; é o regresso da barbárie que bate à porta, anunciando que talvez dela nunca tenhamos nos despedido como acreditávamos. Isso faz com que a obra de Benjamin ganhe outro sentido em nosso tempo presente, pois a experiência de um movimento entre extremos próprio ao tempo vivido por Benjamin no início do século XX e a ascensão do nazifascismo ganha matizes que se assemelham à nossa própria situação hoje: “A conjunção de fracasso social-democrata e ascensão da extrema direita não é apenas a experiência da geração de Benjamin, mas também uma descrição aproximada da nossa situação” (GATTI, 2019, p. 225).

aspectos centrais que podemos remeter à obra de Benjamin. Diríamos que é central, hoje, nos questionarmos sobre o sentido da formação em nosso tempo. Pois ao renunciar à teleologia fixa e metafísica do sujeito, queremos defender que Benjamin apresenta elementos importantes para pensarmos a formação no século XXI. Discutirmos, portanto, a respeito da formação humana a partir da noção alemã de *Bildung* poderá nos mostrar por quais caminhos seguir. Como observa Dalbosco (2019), toda teleologia fixista, não apenas do sujeito, mas também da história, leva — e aqui, sim, inexoravelmente — não à redenção a um lugar de salvação, mas justamente ao desastre totalitário. É a luta contra o modelo fechado de normatividade, com um *telos* predefinido de saída, que nos fará, neste trabalho, lançarmos um olhar à modernidade descrita por Benjamin. Isso sempre lembrando que “[o] único poder que temos disponível quando, viajando no trem da história, procuramos o freio de emergência, é o poder que vem do passado — um passado que sem nosso esforço será esquecido” (BUCK-MORSS, 2000, p. 62).

Para permanecermos em torno da deixa de Buck-Morss quando nos questionamos sobre a razão de um retorno a Benjamin no século XXI, talvez seja válido lembrar que para ele nunca houve um momento fora da exceção. Antes de certo pendor moralizante, de uma separação entre nós e eles — entre os esclarecidos e os fascistas, entre os solidários, resistentes, e os reprodutores de uma ideologia destrutiva e bárbara — pode ser importante de nos questionarmos sobre qual o nosso papel no meio desta situação. Pode ser indispensável compreendermos que “O espanto por as coisas a que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim [...] não é um espanto filosófico” (Teses, p. 13), visto que não houve um retorno ao fascismo, não houve um retorno à barbárie, porque estes sempre estiveram à espreita, seja como “ovo da serpente”, ou mesmo enquanto crença no progresso, na Razão, e na técnica como redentores da humanidade.

Uma contradição como esta deve estar pressuposta no pensamento de Benjamin — e se ater à discussão sobre educação a partir de suas ideias deve levar isso em conta: que a barbárie não é a exceção, mas a regra, mesmo que pensemos, por outras vias, sobre como contorná-la, reinventando, quem sabe, uma nova exceção em que as coisas sejam menos terríveis e bárbaras quanto agora. De que modo estaria a perspectiva da formação humana, ou, melhor, da *Bildung* atrelada a essas ideias? Ou de que modo essas ideias interpelariam a própria *Bildung*? Daí que o problema neste desejo de pesquisa se coloque do seguinte modo, tomando como eixo, inicialmente, a noção de experiência (*Erfahrung*): que contribuições para o campo da formação humana podem ser extraídas do conceito de experiência desenvolvido por Walter Benjamin, e como ele entende este conceito? Qual a importância de afirmarmos este conceito, hoje, no campo educativo? É diante disso que a elaboração do passado pode nos dar indicativos, a partir

da narração e da construção de sentido, de uma história que não se queira nem continuísta e nem linear, e que possibilite a criação e recriação imanentes à narração de sentidos e de novas significações. Isso, em nossa perspectiva, só é possível de fazer reconhecendo as ruínas que fazem parte de nossa experiência; se reconhecermos, também, que nos constituímos como sujeitos de experiência, enquanto, paralelamente, também nos tornamos sujeitos de inconsciente.

### **Sobre a indiscernibilidade de campo: o problema da apresentação**

Se estamos a falar de história e de inconsciente, com efeito, vale lembrar de uma das ilusões caras à educação — talvez uma que não deixe de produzir consequências ainda hoje à nossa ideia de infância e de subjetividade. Trata-se da “ilusão (psico)pedagógica”: Lajonquière (2000, 2018) nos mostra como o Brasil é marcado por uma concepção de escola e de infância que toma para si, justamente, uma ideia normativamente fechada de educação, uma *educação para a realidade*, que acaba por aniquilar com o desejo infantil de realização de sua própria experiência de vida e no mundo. Ao se ater tão somente — e de forma cada vez mais explícita nos últimos anos — a uma educação voltada à passagem de informações e conhecimentos que devem, em última instância, servir para o desenvolvimento de competências aplicáveis à lógica concorrencial do mercado, a educação no Brasil passa por uma situação difícil e paradoxal, instrumentalizadora e acrítica. Uma ilusão como essa leva a grandes impasses, porque toma o fim como dado desde o início, não compreendendo a subjetividade humana marcada por sua historicidade e pela contingência. É nesse sentido que uma educação neoliberal simplesmente voltada para o aprimoramento de competências e habilidades, como já indicado por Laval (2019), acaba por neutralizar com a possibilidade de contato com a diferença, com aquilo que não está pressuposto sob a forma do mesmo, do previsível e do quantificável, o que pode contribuir para a catástrofe do esgotamento da capacidade reflexiva que hoje vivenciamos. A nosso ver, o esvaziamento do público, do comum, da crítica e da dialogicidade — estes que seriam indispensáveis como pressuposto ético a qualquer gesto educativo — se deve, também, à dificuldade de pensar o que não está previsto, o heterogêneo e distinto, em suma, a diferença em sua radical alteridade. Trata-se, em essência, de um problema que diz respeito à face negativa da própria condição humana. A nosso ver, a experiência a partir de Benjamin necessariamente deve levar em conta esses aspectos, que tratam da formação sob uma outra perspectiva, muito mais próxima da temporalidade do *kairós* que do *chronos*, e que não tomam

a via da *teleologia fechada* própria ao formato neoliberal quantificável e marcado pela educação para a realidade, uma ilusão que não queremos acabar por cair aqui.<sup>11</sup>

De outro modo, também, teríamos de tomar a precaução de, a partir de sua obra, não afirmarmos alguma sorte de perspectiva *totalizante* e *essencialista* de ser humano que se pautasse, somente, pelo que é identificável como positividade. São, ao contrário, os elementos trágicos, tanto numa perspectiva histórica quanto do indivíduo, que Benjamin parece mobilizar quando trata da experiência, e isso tanto no que diz respeito à transmissão cultural, esta que, para ele, não poderia prescindir de uma importante dose de *ruptura* e *negatividade*, quanto ao aspecto da filosofia da história, que, gostaríamos de propor aqui, podem ser compreendidos de forma análoga ao “desenvolvimento” humano — ou seja, uma crítica ao historicismo opera tanto no nível coletivo da História (*Geschichte*) quanto no nível da história individual —; esses são elementos centrais de Benjamin que podem ser resgatados, hoje, com força crítica tão característica de seu pensamento.

No entanto, tomemos um tempo para nos atermos a questões preliminares, importantes, que delimitam a metodologia da pesquisa aqui empreendida. Welsch (2007) propõe uma reflexão crítica sobre o modo de proceder científico no século XXI, pois a famosa dicotomia entre as *hard sciences* e as ciências humanas não parece mais dar conta do compasso deste tempo. Contrapor as ciências do espírito às ciências naturais, como ocorreu nos últimos séculos, não nos é mais possível. Segundo ele, depois de Thomas Kuhn e sua contribuição à epistemologia, percebeu-se que a própria ciência natural procede de modo semelhante às humanidades. Isto é, os supostos avanços do conhecimento das ciências naturais têm muita semelhança com o desenvolvimento da política, da filosofia, das artes, para citar alguns

---

<sup>11</sup> Temos em conta que seria questionável em que medida o neoliberalismo coloca um imperativo formativo normativamente fechado. Nossa intenção aqui é de associar a perspectiva formativa neoliberal (se é que há uma, isto é, se não se trataria de uma deformação) com aquela atrelada à concepção “progressista” de desenvolvimento humano, de onde podemos remontar ao progressismo próprios à dimensão criticada por Benjamin já presente no Iluminismo. No que concerne tanto à história (vista linearmente e de um ponto de vista desenvolvimentista), quanto à formação humana, entendemos que há uma preservação da crença, ainda visível, no progresso e no melhoramento das capacidades humanas que mascara impossibilidades, que mascara as ruínas. Sabemos, contudo, que há vasta fortuna crítica apontando como cultural e economicamente o neoliberalismo se afirma *via* diferença; principalmente após a década de 1960 (mais efetivamente após o maio de 68) por meio dos imperativos da flexibilidade e volubilidade, de adaptação a qualquer contexto por meio da maximização de performances. Remetemos, por isso, a Boltanski e Chiapello (2005) e Ferry e Renaut (1988), que concordariam com a tese de que nosso tempo é um de enfraquecimento das fundamentações normativas. Não queremos abrir para discutir estas teses expostas por estes autores, das quais não necessariamente concordamos. A nosso ver, a crença mítica no progresso permanece, o que nos faz ver no neoliberalismo a preservação das estruturas míticas e mágicas de pensamento que são fechadas em torno da efetiva diferença, por negarem com qualquer princípio de realidade e de falibilidade. Ainda, poderíamos estar de acordo ao entendermos essa mesma problemática inserida na passagem das sociedades disciplinares às sociedades do desempenho. A normatividade do desempenho, tão exposta, hoje, associada à uma positividade exacerbante, a uma luz que tudo ilumina, pode ser reconhecida na obra de Byung-Chul Han (2019). É nesse entremeio que se insere a reflexão que aqui se estenderá, a partir de Walter Benjamin.

exemplos. Trata-se, portanto, de falarmos em termos de paradigmas: se continuássemos ainda procedendo conforme as coordenadas de Ptolomeu, sem ter havido a subversão paradigmática, que reconfigura o campo *todo* da investigação, própria à empresa copernicana, estaríamos ainda tateando na completa escuridão — se compreendêssemos, então, o campo da ciência como uma linearidade, como um plano de desenvolvimento contínuo e linear, conforme as próprias ciências naturais acreditaram no século XIX, estaríamos certamente com grandes dificuldades para empreender a investigação científica hoje. Assim, há paradigmas e rupturas epistemológicas que são muito semelhantes às que ocorrem nos campos próprios das ciências humanas. Pois bem: mas, então, as duas ciências — se pudermos reduzi-las assim, a dois campos — seriam iguais? Certamente não, e segundo Welsch (2007), Kuhn as compreende em uma mútua e constante imbricação e complementariedade; assim como as ciências humanas podem contribuir para a investigação das humanidades, o mesmo vale em sentido oposto, mostrando que apesar de distintas, elas podem contribuir entre si e se dão o fundamento básico para que continuem a produzir novas descobertas e avanços — nem um positivismo cego, nem um relativismo sem método.

É assim que, no caso de uma pesquisa em Educação que não é reduzível nem enquadrável univocamente dentro de um esquema epistêmico, dado o objeto vasto e amplo de investigação e dos sujeitos implicados, que podemos situar o nosso intuito: não se trata aqui, obviamente, de uma pesquisa empírica; mas, também, não se trata de uma pesquisa alheia ao tempo social e histórico que vivemos. Assim como não há a pretensão de dizer que um esquema epistêmico pode esgotar o tema e dar conta de uma pesquisa, também não é possível que a falta de sistematização do feixe investigativo seja uma boa solução. É claro que ao situarmos esta pesquisa no campo das ciências humanas, queremos afirmar, por meio deste feixe investigativo, deste campo da *episteme* — as humanidades —, uma força necessária e fundamental a nosso tempo. Procuramos, desse modo, investir por duas vias que a nosso ver são essenciais: o diálogo hermenêutico, por um lado, e a Teoria Crítica, de outro. É em busca não da afirmação delas como métodos essenciais, mas do recurso a elas através da defesa irrestrita das humanidades, sem se ater à lógica empírica reducionista tal qual ainda vige na pesquisa acadêmica — que pode excluir, via de regra, por completo as ciências humanas e o sujeito da produção mesma do conhecimento — que faz com que o desejo desta pesquisa enverede por essas vias.

O recurso, portanto, a esses dois feixes metodológicos pode ser para nós importante para buscar um certo pluralismo que não se queira unívoco e que não busque reduzir todo o fenômeno da educação a apenas uma disciplina — como seria, por exemplo, acreditar que a Filosofia da Educação pode dar conta de todos os problemas educativos —, e nem propor uma

crença nefasta e bárbara no positivismo e na pesquisa empírica facilmente aplicáveis às condições instrumentalizadas da vida social. Assim, os contornos das “disciplinas” particulares no campo das ciências do espírito também não são tão bem delimitados — o que poderíamos aplicar às disciplinas mobilizadas nesta pesquisa; o retorno da narração e da falibilidade mesma dessa narração, que buscamos propor aqui, caminham por este caminho: aquele de não achar que os limites rígidos e bem definidos do controle e do método podem dar conta da complexidade da condição humana. É, talvez, por aí, que a investigação está desde sempre condicionada a certa imprevisibilidade, porque os seus resultados certamente sairão distintos da imagem visualizada inicialmente. Conforme Welsch (2007, p. 241) afirma, os contornos das disciplinas particulares no campo das humanidades são bem mais abertos do que sua delimitação institucional sugere: “Não existem definições claras das disciplinas, mas quiçá definições pragmaticamente razoáveis na medida em que elas consideram a falta de nitidez nos contornos como produtiva e não como problemática”.

Nossa pesquisa procura se delinear por meio desse contexto interdisciplinar e pouco nítido, posto que essa nitidez é precisamente aquilo que não consideramos possível. É, assim, que mais vale se ater ao que é pouco nítido, talvez um pouco fugaz, mas certamente obscuro e negado, para remover dali aportes que se aproximem de uma articulação de aspectos contidos no pensamento de Benjamin com a formação humana. Por isso, é uma pesquisa que se quer interdisciplinar por entender que ela é a condição mesma do campo educativo: é a condição mesma, de outro modo, da própria lógica da produção do conhecimento, como expusemos acima. Portanto, seguiremos uma metodologia de pesquisa que se dará por meio de um estudo bibliográfico, ancorada em um procedimento interpretativo-hermenêutico (FLICKINGER, 2010), de modo a reconstruir os conceitos a que a pesquisa se propõe a investigar a partir do texto dos autores que os trabalham.<sup>12</sup>

Desse modo, poderíamos afirmar, com certo risco, a possibilidade de haver uma hermenêutica na obra de Walter Benjamin. Pois se se trata de articularmos nossa perspectiva metodológica e interpretativa em torno de um diálogo hermenêutico, é mais do que necessário

---

<sup>12</sup> Tal procedimento implica, primeiro, numa postura aberta para a interpretação do sentido do texto, e, segundo, em uma leitura crítica, compreendendo tal tarefa a partir da fusão de horizontes entre a época dos autores e o presente de quem os lê. Conforme observam Dalbosco, Dala Santa e Baroni (2018, p. 146), a pesquisa hermenêutica “[...] apresenta uma perspectiva que coloca em evidência o diálogo entre epistemologia, técnica e ética, tendo em vista o caráter histórico e falibilista da pesquisa”. O diálogo com os clássicos permite que se faça um constante questionamento frente à tradição e produz aberturas interpretativas através do diálogo hermenêutico vivo. No campo da educação, dialogar com os clássicos é uma tarefa fundamental, muito por eles serem fontes inesgotáveis de indagações, ao passo que nos permitem nos questionarmos sobre nós mesmos enquanto pesquisadores. Tal leitura amplia os horizontes, pois se coloca numa relação crítica com o passado, sem negá-lo ou hipostasiá-lo.

— e válido — vermos, também, em Benjamin, uma postura hermenêutica, de modo que sua obra possa servir de recurso a uma interpretação de leitura não apenas do *texto*, mas também das imagens cristalizadas no mito. Se no período de juventude há uma hermenêutica em torno da nomeação, no período de maturidade essa hermenêutica adquire contornos cada vez mais marcados pela interpretação que busca salvar os objetos e as coisas de seu esquecimento sob a forma do mito. Não se trata, no entanto, de pensarmos aqui numa hermenêutica próxima à tradição heideggeriana, muito embora ambos no início do século XX tenham sido exemplares filósofos que trouxeram ao primeiro plano o tema da linguagem, e que tenham tido, inicialmente, concepções muito próximas de linguagem, ainda que Benjamin não o admitisse (EILAND; JENNINGS, 2014). Assim, seguindo numa certa extensão das leituras de Wohlfarth (1979), Loveluck (2011) e Ventura (2018), é possível de afirmar uma hermenêutica a um só tempo materialista, fragmentária e messiânica que busca se distanciar do diálogo acadêmico fechado e exegético, para produzir, por meio da filosofia e da crítica, um diálogo renovado sobre o tempo presente. Pois não poderia ser de outro modo, tendo em vista que *todo* esforço de Benjamin, como já indicamos, não era o de se dirigir ao passado a título de memória, mas somente com vistas à alteração do presente com o recurso a um passado sempre prestes a ser esquecido — isto é, um passado que poderia fatal e sub-repticiamente permanecer agindo no presente, e, por isso, inferindo uma eterna repetição do sempre-o-mesmo.

Nesse último aspecto, procuraremos, também, nos guiar por um procedimento crítico que esteja calcado nas observações da Teoria Crítica, a qual se difere da teoria tradicional porque não toma como dados os desenvolvimentos científicos, como se fossem alheios aos aspectos sócio-históricos; a Teoria Crítica se difere da teoria tradicional pois possui o objetivo de pensar, através de uma crítica radical de como as coisas *são*, perspectivas de como as coisas *poderiam ser*, mesmo que estas tenham seu potencial de realização podado no presente momento (HORKHEIMER, 2003; NOBRE, 2009).<sup>13</sup> Tanto a perspectiva crítica quanto a hermenêutica não estão distantes entre si de seu objetivo mais fundante: constatar que uma teoria não se desenvolve em um espaço vazio de conceitos imutáveis e perenes, mas numa complexa relação de diálogo com autores que nos sucederam e o atual contexto social, histórico e linguístico de quem os lê. Denegar esta dimensão é recair em um positivismo que, por se

---

<sup>13</sup> “Não cabe à teoria limitar-se a dizer como as coisas *funcionam*, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes” (NOBRE, 2009, p. 17). Nesse texto, Nobre apresenta os modelos críticos da Teoria Crítica, que podem fazer ponte interdisciplinar com diversos campos. Em nosso caso, essa interdisciplinaridade é marca constitutiva de nosso próprio campo de pesquisa.

querer científico e neutro, acaba por excluir o sujeito mesmo do processo de construção e reprodução do conhecimento.

Cumprе salientar, no entanto, que Benjamin nunca esteve consolidado do ponto de vista institucional na Escola de Frankfurt.<sup>14</sup> Suas contribuições esporádicas de artigos e resenhas tinham mais a finalidade de se manter financeiramente — na medida em que recebia um salário do Instituto — e dar continuidade à obra das *Passagens*, do que de buscar efetivamente um vínculo mais formal de pesquisa.<sup>15</sup> No entanto, se formal e institucionalmente Benjamin não estava tão próximo ao Instituto, por outro lado, em termos de interesse e intelectualmente, Benjamin talvez era, dentre os constantes colaboradores, aquele que mais se aproximava dos projetos e determinações teóricas de Adorno e Horkheimer. É nesse sentido, portanto, que Adorno comunica a Benjamin, em carta de 22 de outubro de 1937 — ano em que Horkheimer publica o ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”<sup>16</sup> na Revista do Instituto de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*) — o seguinte retorno de seu amigo Horkheimer, sobre o encontro de longas conversas que teve com Benjamin; citemos a passagem da carta em sua inteireza, muito pelo que ela descreve de nosso Autor nesse período:

Sohn-Rethel me diz que você ainda está às voltas com a questão da moradia e que por isso está bastante deprimido. Nesse sentido, talvez lhe seja de algum valor se lhe comunico algumas observações da última carta de Max: “Entre as melhores coisas que tenho a relatar foram algumas horas com Benjamin. Ele de fato está muito mais próximo de nós do que qualquer outro. Farei de tudo o que estiver ao meu alcance para que ele saia da miséria financeira em que se encontra”. Essas observações têm tanto mais peso quanto o Instituto, claro, foi atingido em cheio pela queda, e todos nós temos de estar preparados para cortes, e não aumentos, no futuro. (ADORNO, 2012b, p. 328)

Com isso posto, e, também, com a clara influência de Benjamin no pensamento de Adorno — como mostrado por Buck-Morss (1977), Jameson (1997) e Nobre (1999) —, podemos perceber como Benjamin estava não só bastante próximo da empresa teórica

---

<sup>14</sup> A dita Escola de Frankfurt correspondeu, à época de vida de Benjamin, principalmente aos trabalhos da década de 30 — antes do exílio aos EUA de boa parte desses pesquisadores — que se reuniram em torno do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Para a reconstituição histórica do Instituto, de seu surgimento no início da década de 1920 até 1950 (sob uma leitura mais tendenciosa a Marx Horkheimer) ver Jay (1996). Outra leitura, mais abrangente e que recobre os anos subsequentes é a de Wiggershaus (1998). A nomenclatura “Escola de Frankfurt”, no entanto, é retrospectiva. Passou a ser denominada assim somente quando os membros do Instituto retornaram do exílio, no pós-guerra.

<sup>15</sup> Sobre este aspecto, ver especialmente as cartas a partir do ano de 1935, e posteriormente, quando Adorno, que já migrara e se exilara nos EUA, insiste constantemente na publicação de textos de Benjamin na Revista do Instituto, não apenas como forma de expor suas ideias, mas, também, de sustentabilidade financeira (ADORNO, 2012b).

<sup>16</sup> Sobre este texto, Benjamin comenta a Adorno: “Encontrei algumas passagens particularmente interessantes para mim nas formulações de Max sobre a teoria crítica, cuja conclusão é de fato muito bela” (BENJAMIN apud ADORNO, 2012b, p. 348).



frankfurtiana, como também a influenciou. Por isso, em nossa pesquisa, nos guiaremos tanto pela perspectiva crítica, quanto pelo diálogo hermenêutico e interpretativo, que deve ter como ímpeto o contato com aquilo que se apresenta à experiência como desconhecido e estranho. É isso que propõe a pesquisa a se enredar no texto, compreendendo que o pensamento não é idêntico ao conceito — e, inversamente, o conceito não esgota a própria intuição —, de modo que os decalques, escansões e, por vezes, desvios irracionais podem ser mais relevantes no processo de escrita do que a pretensão, a rigor, de tomar a argumentação clara e concisa como a *única* via aberta para a expressão conceitual. “A produtividade do processo de escrever deve-se à oscilação incessante, ao vaivém entre os esboços de sentido intuídos por parte do autor, e as qualidades-momentos perturbadores, inerentes à própria linguagem que os precede em horizonte inesgotável” (FLICKINGER, 2010, p. 14-15).

Isso nos coloca em torno daquilo que Flickinger (2010) chama de uma *lógica clandestina do compreender, do pensar e do escrever*, isto é, a linguagem não só não é idêntica ao próprio conceito como ela possui uma espécie de vida própria, seja em seu ritmo, melodia e encadeamento frasal, ou nos conceitos mobilizados para apresentar o conteúdo no esforço de comunicar; o esforço conceitual é mais uma tentativa de chegar próximo da intuição do que o fim único e em si mesmo de qualquer escrita. O que nos remete ao não-idêntico que existe no próprio conceito e às observações de Adorno (2012a) sobre o ensaio como forma. Junto de Flickinger (2010, p. 17), lembramos que “a hipótese de um sujeito cognitivo capaz de dominar, de modo autônomo, o processo de produção do sentido deve ser colocada em xeque”.

A lógica fetichista do objetivo e do pôr-por-escrito como expor os conteúdos em termos rigorosos a partir do que está intuído, isto é, um modelo da representação que busca ser meramente um instrumento para “fixar e comunicar o nosso pensamento, efetivando-se, dessa maneira, uma transmissão linear da mente para o papel” parece não dar conta de compreender o que não se apresenta sob a forma límpida e translúcida da consciência, não consegue aceitar a lógica do imprevisto que rege o próprio funcionamento da linguagem. A “lógica do fracasso”, portanto, é a primeira constatação necessária sobre o esforço de pôr-por-escrito; há uma face produtiva nesse reconhecimento, ainda que ele não signifique exatamente a total *demissão* do esforço do sentido. O método da racionalidade moderno-instrumental do conhecimento, por vezes, acaba por remover a autonomia do sujeito conhecedor, na medida em que ele se torna um mero *transmissor* e *comunicador* de conteúdos causais, como já indicado por Habermas (2014). Neste caso, por uma outra via, o sujeito também se demite, na medida em que realiza, simplesmente, passagem de informações. A ideia produtiva do diálogo hermenêutico, para Flickinger (2010), parece repousar sobre essa constante tensão que demanda, de um lado, a

abertura à imprevisibilidade, ao estranho, àquilo que internamente à comunicação está para além ou aquém do que foi intuído — uma abertura, também, para o sujeito do inconsciente —, e, por outro lado, uma demanda contínua do esforço pela comunicação, que deve ter como constatação inicial a “lógica do fracasso” em comunicar. Ora, diante desse quadro hermenêutico, Flickinger ressalta que se a linguagem pode estar para além da “soberania do sujeito da consciência” —, ela parece corresponder a um cerne mítico, o que significar dizer que ela resiste à integração plena no mundo da representação. A partir desse cerne mítico (e *mito-lógico*) “[t]eríamos de admitir [...] o fato de tais processos de produção de sentido se recusarem a ser apenas orientados pelos modelos pressupostos da construção racional, por meio da linguagem”; ao contrário, o esforço residiria na suspensão dos pressupostos “racionalistas ante a produtividade da linguagem, a fim de que pudéssemos reganhar, sempre de novo, o inesperado da experiência com a linguagem, mantendo-nos abertos às configurações surpreendentes de imprevistos” (FLICKINGER, 2010, p. 21). Não muito distante de Walter Benjamin, essa suspeição com o esforço comunicativo como mera passagem de conteúdos que se encontram limpidamente no polo da consciência, está próxima do esforço de compreender a dimensão mítica da própria linguagem.

Dessa forma, amparados nessas duas perspectivas — a Teoria Crítica e o diálogo hermenêutico — vale destacar que ambas estão assentadas em uma crítica ao dogmatismo do conhecimento técnico-científico e ao reducionismo da experiência humana próprias ao positivismo, e afirmam a necessidade de reconhecer a historicidade tanto do conhecimento, quanto do sujeito pesquisador. Por isso, tendo em vista que o tema aqui proposto nesta pesquisa tem como chave de leitura a noção de experiência em Benjamin, é necessário constatar que o empenho de desenvolver essa perspectiva vai ao encontro da metodologia de pesquisa aqui ressaltada: buscar o redimensionamento da experiência a partir de uma perspectiva hermenêutica, que reconheça a falibilidade própria à condição humana, tem como objetivo se colocar à margem do conhecimento tecnicista e redutor da experiência humana, empreendendo uma posição que não tenha medo da singularidade, do não-idêntico ou do que se apresenta, a nossa época, somente de forma fragmentada.

No entanto, o horizonte de Benjamin era distinto do que temos posto hoje em termos de socialização. Como observa Kehl (2009), os modos de sofrer mudam, se transformam, em decorrência do tipo de racionalidade que passa a ditar a vida social. Isto é, poderíamos pensar não mais numa lógica de conflito entre demandas internas e a relação com a lei/com a estrutura social, mas, neste caso, em uma lógica de socialização chamada neoliberal (DARDOT; LAVAL, 2016). Peter Sloterdijk (1987) já convencionava chamar, também, essa racionalidade

de um tipo cínico; pois ao mesmo tempo que incentiva o respeito à lei, também o desincentiva — relativiza tudo a tal ponto de que não tenhamos, mais, um chão firme de normatividades postas à luz do dia, ou mesmo veladas pela ideologia do “Eles não sabem o que fazem” — como o desvelamento da ideologia segundo a corrente marxista crítica da ideologia da falsa consciência poderia indicar. Esse horizonte, que pode ser entendido, grosso modo, como próprio a uma certa leitura da “pós-modernidade”<sup>17</sup> e que colocaria em questão todas as “metanarrativas” sobre as quais a humanidade narrou a si mesma ao longo dos séculos, parece nos indicar uma *perda* de horizontes normativos que se transcorre ao longo das últimas décadas. Tal perda de horizontes normativos ganha maior precisão e ênfase quando articulada ao neoliberalismo que passa a ditar a vida social, mais intensamente, a partir dos anos 1980.

Este é um problema que poderíamos chamar de crucial à educação, tendo em vista que ela está inserida dentro de um contexto que vai desde a intensificação do uso de práticas pedagógicas centradas no indivíduo e na formação para o mercado de trabalho, até o uso de competências que deverão ter reflexos práticos bem delimitados. Esse horizonte tecnicista e neoliberal, que denega a formação humana e trata do sujeito sob uma perspectiva limitada e reducionista, é ele mesmo produto de certos problemas que vemos se estenderem no campo da vida social; desde o ressurgimento do fascismo, mascarado de populismo autoritário, até o mal-estar vivido sob a égide do neoliberalismo, têm relação direta com a educação. Disso decorrem teorias que buscam dar conta do que se passa com a sociedade atualmente: o que fica evidente, no entanto, no diagnóstico empreendidas por elas, é que há um certo tipo de declínio não da experiência *per se* — pois o termo em se tratando de diferentes perspectivas pode variar muito em seu significado — mas do simbólico enquanto fonte inesgotável de significação e narração.

Pareceria, portanto, que vivemos num contexto de dessimbolização profunda, em que o simbólico enquanto superestrutura e instância que permite a coerência da linguagem, da lei e da figura transcendental de autoridade se esvazia, o que acarreta em sujeitos embrutecidos e incapazes de narrar o que se passa em suas vidas. A articulação do simbólico com a história, com a memória, com a narração — e de certa forma, também, com a educação — tem se tornado cada vez mais difícil frente aos processos de transformação inesgotáveis que vivemos hoje; transformações postas, também, naquilo que a frase icônica e frequentemente referenciada de

---

<sup>17</sup> Termo que, vale dizer, tem valor jornalístico e de publicização genérica de alguma sorte de pós-estruturalismo francês; o “pós-moderno” se popularizou na releitura feita na década de 80-90 por meio da *Theory* norte-americana. Obra que marca os estudos do “pós-modernismo” enquanto um conceito utilizado sob o sentido cultural é a de Jameson (1992). Também, ver Eagleton (2011).

Giuseppe di Lampedusa representa, na qual alude que é preciso *mudar tudo para que nada mude*.

Talvez seria o caso, neste desejo de pesquisa, nas inquietações levantadas pela articulação da obra de Walter Benjamin via noção de experiência, tendo como horizonte o campo da educação, refletirmos sobre o que é esquecido, recalcado — ou denegado — sob um certo verniz de positividade, que não quer nada saber sobre história ou inconsciente, que não quer nada saber sobre escombros ou sobre restos, não quer nada saber sobre a negatividade que deve estar pressuposta quando tratamos de formação humana, posto que nos subjetivamos e adquirimos uma subjetividade ao passo que também nos tornamos sujeitos de inconsciente.<sup>18</sup>

\*\*\*

A estrutura deste trabalho está dividida em três capítulos: 1) Procuramos descrever em traços largos e historicamente o conceito da formação cultural alemã (*Bildung*), buscando entrelaçá-lo com o desenvolvimento do Esclarecimento (*Aufklärung*) e alguns elementos da modernidade via a interpretação benjaminiana. É retomando historicamente alguns ideais que subjazem ao projeto moderno que nos faz querer situar como a modernidade apresenta uma orientação teleológica e normativamente fechada de formação, de cultura e de história. Neste sentido, procuramos manter em tensão a crítica que Benjamin realiza à modernidade, salientando ser ela uma crítica moderna, sem por isso se colocar para além das metanarrativas. Este debate sobre a necessidade de haver uma normatividade de fundo é o que nos faz, nos capítulos subsequentes, descrever o desenvolvimento do conceito de experiência

---

<sup>18</sup> “Noutras palavras, penso numa guerra filosófica antiga contra toda forma de fundacionismo, que se recusa a saída fácil do ceticismo e do relativismo, que talvez seja mais *atual* que a voga atual do *pensamento mole* dos pós-modernismos. Pascal dizia contra o ‘absolutismo’ da filosofia: ‘La vraie philosophie se moque de la philosophie’. E Rousseau, depois de demolir a ambição da metafísica dogmática, acrescenta: ‘il me faut une philosophie pour moi’. É claro que parecemos embaralhar anacronicamente as linhas da história da filosofia. Mas talvez seja necessário fazê-lo e recusar, a um só tempo, *historicismo* e *Philosophia Perennis*, imaginar um tempo do pensamento que seja sincopado e descontínuo. Walter Benjamin? Não sei. Digamos que a intenção última é a de introduzir um mínimo de negatividade no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda” (PRADO JR., 2004, p. 14, grifos do autor). De uma coincidência oportuna, ou daquelas ironias próprias ao texto filosófico — que deve ‘rir de si mesmo’ para ser verdadeiro — Bento Prado Jr. (1937-2007) se indaga se estaria, ao descrever a intenção que subjaz seu projeto filosófico, no campo já percorrido por Walter Benjamin. Ora, a perspectiva supracitada aparece meio século antes, no famoso texto sobre o Surrealismo, de 1929, quando Benjamin descreve a experiência de vanguarda empreendida pela intelectualidade francesa e liderada por André Breton e Louis Aragon. No texto, Benjamin arremata com a famosa ideia de Pierre Naville, que traz à ordem do dia a ‘Organização do pessimismo’, e à pergunta sobre o destino da civilização: revolução? responde, com um comunismo a seu modo, que deveria significar: “pessimismo integral. Sem exceção. Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre classes, entre os povos, entre os indivíduos” (BENJAMIN, 1994c, p. 33).

diacronicamente a partir de uma leitura sobre os principais textos que se debruçam sobre esta noção; 2) No segundo capítulo, guiamo-nos pela leitura em torno do conceito de experiência (*Erfahrung*) internamente à obra de Benjamin, mostrando de que forma ele não pode ser recobrado em torno de uma ideia de recuperação plena da memória (de narração como construção de uma síntese de vida autossuficiente e completa, transparente a si mesma). A importância central, a nosso ver, de resgatar esse conceito se deve à possibilidade de pensar uma formação humana que não tenha como parâmetro o recurso a uma teleologia fechada — algo que em nossa leitura a noção da experiência benjaminiana nega — e que não se fundamente sobre uma ideia de experiência enquanto prática, enquanto aprendizado pela “experiência”, nem que seja pautada pela ideia de que o afeto deve necessariamente ter algo de positivo ou que se direcione à autorrealização. Para tanto, o problema da experiência, a partir de Benjamin, é pensado sob outros propósitos que não aqueles do senso-comum, ou, mesmo, de uma ideia positivista de ciência ou de aprendizagem. Ao contrário, a experiência tem, aqui, como fundo suas impossibilidades, suas faltas e aberturas, suas inconsistências, suas discontinuidades. Ademais, o problema de fundo que permanece é em que medida o declínio da experiência não poderia apresentar novas possibilidades de sentido que não passem pelo saudosismo nostálgico de retorno a um tempo anterior. Desse modo, exploramos a ponte que liga a fase teológico-metafísica, de juventude, sobre a linguagem, até a fase materialista (entendemos que esta separação é, somente, sistemática, na medida em que ela não está posta claramente por Benjamin, e muitos de seus temas se conservam). Isso nos mostra uma teoria da experiência que permanece com um lugar privilegiado ao longo de toda sua obra, mesmo que reconfigurada diante de distintas influências teóricas e pessoais; 3) Derradeiramente, procuramos resgatar como a obra de Benjamin parece operar numa dialética entre extremos, nunca adotando a aceitação total em um polo do problema: frente ao declínio da experiência, o que nos restaria, portanto? Quais seriam as saídas que Benjamin apresenta para pensarmos a formação humana? Como articular uma crítica moderna à modernidade e aos mitos que junto dela se arrastam, tendo como horizonte a formação humana e sem perder o motivo formativo? Para tanto, retomamos alguns dos problemas centrais da fase tardia de sua obra, apresentando a alegoria via fragmentação, descontinuidade e singularidade. Em contraposição a um modelo formativo fechado, acreditamos que as perspectivas apresentadas revelam como o sofrimento e malogro se tornam índices formativos e éticos, na medida em que se entende que a crença no progresso é uma crença que visa negar as ruínas — e, por isso, a catástrofe que é parte mesma da cultura. A história não possui nenhuma teleologia ou finalidade previamente definida, e o recurso ao otimismo de seu progresso — cultural, moral e técnico — não indicaria, assim, nenhuma

neutralização à barbárie, pois tende a mascarar os escombros que vão sendo deixados pelo caminho. Por isso, a recuperação de alguns elementos da obra inacabada das *Passagens* se mostrou importante: desde a dimensão do sonho, até a infância e o despertar, procuramos apresentar como Benjamin parece associar mito e ruínas como os negativos que precisam emergir como tais. Este capítulo, também, procurou recuperar a noção de ruínas presente na obra sobre o drama trágico (*Trauerspiel*) alemão, evidenciando de que modo elas se entrelaçam com a modernidade e com a dimensão mítica das imagens do desejo de emancipação. É assim que a recuperação dos problemas da filosofia da história e do materialismo histórico mostra como o progresso se torna um mito, do qual precisaríamos nos libertar se quisermos avançar com a perspectiva emancipatória. Fora do contexto do desenvolvimento progressivo da Razão, pulando para uma outra temporalidade e uma outra forma de narrar e contar — não mais uma perspectiva totalizadora e cientificista, própria à separação sujeito-objeto — é a infância que emerge como essa outra temporalidade. Não seria esse, em certo sentido, o mesmo trabalho do alegorista? Não seria esse, de outro modo — no campo da estética — aquilo que os surrealistas haviam feito na década de 1920? Convocar novas relações entre os objetos, entre as imagens, entre a linguagem, brincar num mundo que não é aquele *predeterminado* pelo adulto, ou pelos roteiros do que significa arte ou a própria razão. E desse mundo, dos dejetos recompor, montar, refazer, sem linearidade homogênea — sem sujeito soberano dono de suas representações — novos caminhos e perspectivas.

## 1 CRÍTICA MODERNA À MODERNIDADE OU SOBRE O SENTIDO DA EDUCAÇÃO

*Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para concertar o concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo.*

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (1956)

*Era o relógio de meu avô, e quando o ganhei de meu pai ele disse Estou lhe dando o mausoléu de toda esperança e todo desejo; é extremamente provável que você o use para lograr o reducto absurdum [sic] de toda experiência humana, que será tão pouco adaptado às suas necessidades individuais quanto foi às deles e às do pai dele. Dou-lhe este relógio não para que você se lembre do tempo, mas para que você possa esquecê-lo por um momento de vez em quando e não gaste todo seu fôlego tentando conquistá-lo. Porque jamais se ganha batalha alguma, ele disse. Nenhum batalha sequer é lutada. O campo revela ao homem apenas sua própria loucura e desespero, e a vitória é uma ilusão de filósofos e néscios.*

William Faulkner, *O som e a fúria* (1929)

Procuraremos neste capítulo esboçar uma articulação entre alguns ideais da modernidade e a formação cultural moderna, a partir do modelo de tradição alemã da *Bildung*, buscando questionar em que medida uma crítica à modernidade poderia abrir mão dos pressupostos básicos contidos em seu projeto. Ao criticar alguns elementos que não são mais possíveis em nossa era, seria o caso de resguardarmos o núcleo central deste projeto educativo, buscando situar como Walter Benjamin figura em meio a esse debate. Ao criticar a metafísica fixista e todo “projeto” totalizante de sujeito, podemos sair em campos mais abertos e menos marcados pelo disciplinamento ou pela crença cega na Razão, motivo que pode nos fazer questionar: qual é o sentido do ato educativo? Para que serve a educação? E, se a *Bildung* não mais nos serve monoliticamente em nosso tempo, qual é o sentido de retomá-la ou interpelá-la? Sob a hipótese de que Benjamin leva a sério os problemas gerados pela modernidade, argumentamos que ele apresentaria uma perspectiva tanto de compreensão quanto de ação neste contexto. Como se dá essa relação entre formação e educação na modernidade? Da impossibilidade que se expressa na dialética entre o universal de uma *Bildung* que se queira emancipatória, com os pés fincados na Razão, e o particular que nega esta proposta a todo momento, é de onde podemos fazer operar o pensamento de Benjamin. Poderíamos dizer, de início, que Benjamin está longe de negar as contradições da modernidade; por isso, ele procura privilegiar o particular, o fragmento, muito mais do que o universal. Daí a razão para tratar das

impossibilidades, das contradições, dos pontos em que a modernidade mostraria sua insuficiência.

No entanto, devemos sempre lembrar do que Adorno (1993, p. 37) escreve nos *Minima moralia*, no fragmento “A criança com a água do banho”: “O fato de que a cultura tenha fracassado até os dias de hoje não é uma justificativa para que se fomente seu fracasso [...]”. Outro modo de dizer que não se pode, na expressão consagrada, jogar fora o bebê junto da água do banho — há contradições que não podem ser negadas: defender a cultura, seja ela no singular ou no plural, é um dever que remonta à *Bildung* e ao projeto moderno do Esclarecimento. Nem abandonar este projeto, nem afirmá-lo acriticamente em toda sua inteireza poderia ser o movimento empreendido por Benjamin no que se refere à experiência, que buscaremos explorar, em nossa interpretação, ao longo deste trabalho. Poderíamos, assim, imaginar nosso empenho aqui vinculado àquilo que Habermas (2000) defende, ao realizar sua extensa análise filosófica da modernidade? Por razões propedêuticas, iremos nos ater neste aspecto pelo momento. O recurso a Habermas, aqui, se deve em razão de que queremos, de fundo, deixar entrelaçado um tensionamento sobre a questão da normatividade em relação à obra de Walter Benjamin.

Apesar de a noção de modernidade estar estreitamente relacionada ao desenvolvimento da arte europeia, para Habermas, só podemos falar em “projeto da modernidade” quando dispensamos o foco usual sobre a arte e nos centramos em um projeto “cultural” de implicações políticas, sociais, morais, filosóficas, ainda que também estéticas; segundo o autor, tal projeto não pode ser abandonado, pois “Em suma, o projeto da modernidade ainda não foi plenamente realizado” (HABERMAS, 1981, p. 12, tradução nossa). Seria então este o caso de não abandoná-lo, mas afirmá-lo sob outra perspectiva? Para Habermas (1981, p. 14, tradução nossa), “ideais de antimodernidade, junto de um toque adicional de pré-modernidade, estão se tornando populares nos círculos de cultura alternativa”.

Pretendemos inicialmente deixar essa perspectiva habermasiana em aberto sobre o inacabamento do projeto moderno, de modo que nos permita vislumbrar, ao longo deste trabalho, em que medida a modernidade descrita por Benjamin também operaria com uma chave tenuamente normativa, mesmo que diante de suas impossibilidades. Pois não nos parece desejável tomar de saída uma perspectiva de “descreditar” os ideais do Esclarecimento renunciando à normatividade, sem a qual potencialmente estaríamos sem fundamentação para problematizar e interpelar o problema da formação.<sup>19</sup> Tratar-se-ia, então, ao vislumbrarmos o

---

<sup>19</sup> Remetemos à tese de Mühl (1999) que discute estes aspectos, relacionando-os à Filosofia da Educação, a partir do quadro teórico habermasiano, em disputa com a relativização e os subjetivismos próprios à filosofia dita pós-



prognóstico da Escola de Frankfurt, de uma certa precaução ou cuidado, para não recair em posturas que afirmam, acima de qualquer outra justificativa, o irracionalismo e a dissolução de qualquer parâmetro ético? Tal cuidado teria sido aquele de Rouanet (1987), na medida em que atentou ao fato de que se poderia fazer leituras demasiado “irracionalistas” de Walter Benjamin. Poucos autores ao longo do século XX foram tão enfáticos quanto Benjamin ao nos alertar sobre a dissolução da cultura. Cabe destacar, no entanto, que a noção de cultura sob a perspectiva benjaminiana não poderia ser compreendida como o “oposto” da barbárie e como antídoto e neutralização à “idiotia” — talvez, poderíamos estender não só à perspectiva benjaminiana, mas ao todo da Teoria Crítica da primeira geração. O problema se mostra mais complicado a partir de sua obra, tendo em vista que cultura e barbárie estão dialeticamente interligadas, o que iremos retomar como importante fio condutor.<sup>20</sup>

### 1.1 Perspectivas sobre a noção moderna de formação cultural (*Bildung*)

Quando o ser humano — entendido em sentido antropológico — se eleva de sua condição de menoridade, da qual ele mesmo é responsável, para fazer uso do próprio entendimento, o faz unicamente através da educação: “O homem é a única criatura que precisa ser educada” (KANT, 1999, p. 11). Isso não assegura, contudo, que a educação seja, necessariamente, um ato de emancipação, pois como já lembrava Adorno (1995a, p. 121): “A

---

moderna. Como ele observa ao realizar essa discussão a partir do feixe de Habermas: “Sua teoria tem a preocupação de evitar cair em uma nova metanarrativa e em um novo transcendentalismo, sem qualquer produtividade prática, e, ao mesmo tempo, de não ceder ao niilismo e ao relativismo pós-modernos e neo, que acabam, em última instância, negando qualquer possibilidade de se poder chegar a um conhecimento de validade universal” (MÜHL, 1999, p. 265). No entanto, apesar de percebermos a importância de Habermas, talvez ele suavize no pendor crítico radical e de ruptura que havia presente na primeira geração da Teoria Crítica. Pode ser que em um gesto de ruptura com seus “pais” ele tenha, precisamente, sido “radical” à sua maneira, isto é, desradicalizando de forma radical, ao qual, certamente, Adorno e o Instituto não teriam muita simpatia. O recurso a Habermas se deve somente em razão de que há, nele, uma defesa irrestrita da modernidade enquanto um projeto ainda não acabado. Uma implicação que, por estarmos no campo da educação, requer que precisemos encontrar algum fundamento ético e normativo. Perspectiva que pode soar, em certo modo, conservadora, mas que, em razão do campo, é imprescindível de trazê-la à tona.

<sup>20</sup> Da mesma forma, o recurso à crítica ao irracionalismo, tão contundentemente usado como forma de propor uma separação clara — uma demarcação que parece, por vezes, isentar de imediato àqueles que a proclamam — entre a barbárie e a civilização é uma tese liberal que remete às tentativas de descrever o fascismo e Auschwitz como momentos “irracionalistas” da civilização moderna, momentos em que ela havia se desviado de seu progresso em direção ao Esclarecimento. Um recurso que beira, por vezes, a psicologização do social, e que acaba por tornar o irracionalismo (e dentro desse termo guarda-chuva para o que não se concorda) como fruto ou razão de todos os males, quase que como um pendor natural do ser humano a acabar caindo nessa tentação. Da perspectiva de Adorno e Benjamin, entendemos que isso não passaria de ideologia e de moralização. Lembremos, de outro modo, da observação de Bento Prado Jr. sobre o uso do termo irracionalismo nos debates, que de quando em quando reaparece: “*Irracionalismo* é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição da Razão? Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há, dir-se-ia que *irracionalismo é a filosofia do Outro*. Ou pastichando uma frase de Émile Bréhier que, na ocasião, ponderava as acusações de ‘libertinagem’, poderíamos dizer: ‘on est toujours l’irrationnaliste de quelq’un’” (PRADO JR., 2004, p. 256, grifos do autor).

educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica”. Não é possível de pensar uma normatividade que não esteja pressuposta quando tratamos da busca pelo alcance da maioridade (*Mündigkeit*), à qual Kant (1985, p. 100) proclamava como um dos objetivos do Esclarecimento (*Aufklärung*). Tal horizonte, que bebe de diferentes tradições filosóficas, mas ganha corpo sendo tributário ao Renascimento, marco pelo qual o *cogito ergo sum* cartesiano se mostra como uma de suas pedras fundantes, será próprio a uma certa concepção de modernidade que gostaríamos de desenvolver, aqui, associada à *Bildung*. Essa concepção de *Bildung* como formação e elevação do ser humano a um *telos* de Razão se entrelaça à filosofia da história pertencente à modernidade, o que reconfigura o horizonte de expectativas e a forma de compreender a história (*Geschichte*), agora como progresso da humanidade em direção à educação do gênero humano: “Cada ensino particular conflui então no evento pedagógico geral” (KOSELLECK, 2006, p. 55).

A agência individual será alçada à condição de reguladora dos objetivos da sociedade e do Estado e, reflexivamente, o Estado e a sociedade terão seu amparo na agência individual.<sup>21</sup> A figura do indivíduo como *construtor* de sua própria vida será uma marca importante da modernidade: não teremos mais, neste caso, a tutela dogmática e “única” das providências metafísicas direcionada pelo mundo divino. Uma concepção de indivíduo supostamente livre do pensamento religioso, de valores secularizados, terá implicações no campo da vida privada e individual, mas também na esfera pública: a figura autárquica da monarquia, sustentada por alguma sorte de legitimidade divina, será sobreposta pela nova face do Estado moderno, em meio ao qual os próprios cidadãos, de forma autônoma e consciente, deliberarão sobre seus processos e finalidades. Não mais tutelado, também, pelas rígidas estruturais sociais do feudalismo, nas quais o indivíduo nascia com um *lugar* social e uma função que exerceria do berço à morte, o indivíduo terá o ideal da liberdade a ser alcançado em sua própria vida. (HABERMAS, 2000)

Essa dimensão do indivíduo autônomo, que tem como finalidade o autodesenvolvimento e o progresso a uma realização cada vez maior de suas capacidades terá em seu horizonte ideias universais como o bem e a razão. Esses ideais estão marcados por uma dimensão formativa e educacional que podemos localizar na noção alemã de formação (*Bildung*). O termo *Bildung*, amplamente utilizado na língua alemã e portando uma variada gama de sentidos, a depender de

---

<sup>21</sup> A modernidade pode ser descrita sob outro feixe: muito mais de um ponto de vista qualitativo do que cronológico (OSBORNE, 1995; KOSELLECK, 2006) — no entanto, isso não invalida o fato de que há uma demarcação histórica de alguns elementos contidos entre o período do Esclarecimento, a profusão das revoluções industriais, dos movimentos revolucionários e do “avanço” da civilização moderna, amparada nas artes, na literatura, nas culturas em geral, como movimento de um tempo histórico que tem seu valor quantitativo.

qual sujeito se manifeste diante dele — como seria o caso de termos como moral, justiça, verdade, etc. — denota, principalmente, a ideia de formação *cultural* (BOLLE, 1996). Serve de base para pensarmos um ideal de perfectibilidade formativa que tenha forte amparo normativo e pedagógico, estando intimamente associado, tanto em sua divulgação quanto em seu valor mais educativo, com o século das Luzes, ainda que tenha surgido e sido já utilizado enquanto conceito na Alta Idade Média (GOERGEN, 2019; ALVES, 2019).

Diante de um contexto distante como o alemão e com a diferença, também, de algumas centenas de anos daquele período, pode ser de bom tom nos perguntarmos sobre o porquê de ainda nos referirmos à *Bildung* enquanto um projeto pedagógico que possui reflexos e implicações hoje no século XXI. Ora, é diante deste momento crucial, conhecido como o século das Luzes, que ganha corpo uma certa concepção de educação que continua a servir de modelo para nossa formação, porque muitos dos seus elementos permanecem simbolicamente preservados na nossa concepção de cultura e de educação — como referido acima, a própria noção moderna de indivíduo surge muito próxima deste conceito. A *Bildung* permanece como uma noção de valor simbólico, sendo mesma estruturante de nossa concepção de sociedade e de civilização.<sup>22</sup> Pois quando Kant (1985), no século XVIII, se questionava se vivia em um período esclarecido, era porque à época havia uma amplitude de discussões em torno da ideia de emancipação, liberdade e progresso da humanidade; tais elementos estão intimamente relacionados com a modernidade, e a concepção de uma educação universal surge junto dela. *Servir-se de seu próprio entendimento*, um dos lemas mais importantes da *Aufklärung*, será o objetivo de toda educação que queira contribuir para a emancipação e o progresso da humanidade, isto é, fazer uso público da própria razão.

---

<sup>22</sup> Este aspecto requereria uma outra discussão, que foge do escopo de nossa empresa neste trabalho, ainda que haja elementos, mesmo em Benjamin, para pensarmos em uma teoria decolonial em estado germinal, como é mostrado por Kraniauskas (1997). O mesmo é válido para o sentido da leitura da história a partir do ponto de vista dos derrotados, que pode encontrar correlato na teologia da libertação que veio a despontar na América Latina na segunda metade do século XX. Isso, como apontado por Löwy (2005), a título de curiosidade, pode ser visto na concepção dialética do catolicismo expressa na descrição que faz de Bartolomé de las Casas, que denunciou a empresa genocida iniciada pela colonização nas Américas, já no século XVI (BENJAMIN, 2013); mas, principalmente, a união entre teologia e marxismo — tornando-os de certa forma indissociáveis — na leitura de Löwy sobre a Tese I nas teses “Sobre o conceito de história” expressa bem a antecipação de um tema que foi recorrente no Brasil ao longo das últimas décadas: a relação forte entre a igreja católica e os movimentos sociais, entre a teologia e a busca pela emancipação de nosso povo historicamente oprimido (LÖWY, 2005, p. 46). Ainda, vale relembrar o trabalho de Bolle (2000) sobre a importância da teoria da modernidade (fundamentalmente na obra das *Passagens*) proposta por Benjamin para entendermos a relação entre grande metrópole e periferia, ou entre o capitalismo dos países desenvolvidos e os dependentes. O ímpeto do trabalho de Bolle se deve à possibilidade de ver na historiografia realizada por Benjamin uma crítica à cultura burguesa e, sobretudo, uma crítica ao desenvolvimento da cidade moderna — da grande metrópole — que foi, já na primeira metade do século XX, exposta em todos os seus problemas e contradições. Nessa leitura de Bolle (2000), a tomada de uma consciência autocrítica do próprio país pode, portanto, aparecer nas obras literárias que retratam a relação entre o Brasil e o resto do mundo — no caso, com maior ênfase, no papel central que obras do movimento modernista tiveram no sentido de denunciar a nossa própria histórica servidão colonial à Europa.

É com o imperativo do *sapere aude* (ouse saber) que Kant (1985), junto de outros filósofos do Esclarecimento, produzirá uma forte ruptura com a tutela comum da providência divina no século XVIII; a partir do momento que o indivíduo busca realizar o uso público da própria razão e exercer a sua própria autonomia, não estará mais condicionado e restrito à condução de outrem, nem estará limitado pela preguiça de pensar por si próprio. Nesse sentido, o próprio ato de pensar pode ser algo perigoso na medida em que desafia tanto a ordem religiosa, quanto o indivíduo, que poderá e tenderá preferir — quase como uma segunda natureza — permanecer em seu estado de menoridade, pois é nele em que se sente mais confortável. Percebe-se, em meio a isso, como o livre pensar está desde sempre relacionado a um certo risco e perigo, a um certo desafio que nos abala e nos tira do eixo; daí por que a *Aufklärung* seja essencialmente um movimento amplo de repercussões subversivas, pois seus pressupostos foram transformadores da atitude que os sujeitos estabeleciam no interior da vida social — e, principalmente, com o saber, almejando a autonomia e a liberdade como finalidade da humanidade. É como se dissessem ‘Façam-se as luzes!’, no desejo de que os indivíduos, enquanto sujeitos autônomos e construtores de sua própria vida — e por que não, de sua própria ciência, de seus próprios saberes sobre o mundo e a natureza — pudessem autonomamente, não mais sob a tutela feudo-teológica, deliberar sobre si mesmos e sobre o mundo, e, fundamentalmente, sobre a vida social. A *Bildung* é a superação da metafísica antiga e de alguma ideia de natureza humana, pois como observam Masschelein e Ricken (2003, p. 140, tradução nossa), com a introdução da *Bildung* no fim do século XVIII “os seres humanos não são determinados por sua própria natureza ou por sua origem metafísica e religiosa como criaturas mas por suas próprias práticas” — o que indica uma concepção epigenética (cultural) de desenvolvimento e formação. É em meio a isso, também, que se trata de discutirmos a *Bildung*, pois ela é, justamente, filha desse Esclarecimento e se encontra dialeticamente imbricada à sua própria impossibilidade no tempo presente.

No entanto, a definição deste conceito a partir do alemão não é tão óbvia quanto o termo *Bild* (imagem) pode fazer parecer. Trata-se, neste caso, de um termo com variados significados, ao ser exemplo e parte daqueles tipos comuns de palavras intraduzíveis de seu idioma original para outros. Por ser, também, um conceito amplo e ambíguo, utilizado em diversas áreas, não apenas na pedagogia, há diversas interpretações a se fazer dele. Diferente de *Erziehung*, traduzido por educação, e diferente também de *Unterricht*, que remete à instrução e ao ensino, a *Bildung* ressoa algo para além disso; daí que por não ser equivalente nem a ensino, nem a educação, o termo evoque distintas ideias que não são possíveis, no português, de reunir sob um único significante. Do alemão, segundo Alves (2019, p. 3), o termo evoca “interioridade,

totalidade, desenvolvimento, vocação, promessa, a ação de dar forma, modelar, aprofundar e aperfeiçoar a própria personalidade, a construção de uma cultura pessoal, etc”.

Se retomarmos o aspecto fundante por trás da ideia alemã da *Bildung*, perceberemos que nela subjaz uma certa concepção de *forma* a que se quer chegar — uma forma que deve ser cultivada, através do espírito, levando ao aperfeiçoamento de uma imagem modelar previamente definida e divinizada; nesse caso, a partir da Alta Idade Média, trata-se da *Imago Dei*. A construção desse conceito se deu, em um primeiro momento, ainda muito marcada pela concepção teológico-metafísica de ser humano, sob uma certa imagem do pecado e da punição divina, os quais deveriam ser transformados em busca da mais perfeita semelhança à imagem de Deus. Nessa ideia ainda incipiente, mas que guarda resquícios na *Bildung* alemã do século XIX, percebe-se a noção de travessia, de um caminho a ser percorrido, de um esforço individual que obedece a um *telos* e a um sentido, mesmo que, aqui, este sentido esteja impregnado pela imagem da inocência perdida e pela reconstituição de uma imagem metafísica de ser humano.<sup>23</sup> (ALVES, 2019)

Ora, é com a secularização da *Bildung* e com a publicização universalizada de seus ideais, a partir dos séculos XVIII e XIX e junto dos reflexos (nem sempre gloriosos) produzidos pelo Esclarecimento, que o conceito deixa de ter essa forma teológico-metafísica própria à Alta Idade Média, e obedece a uma nova configuração, desta vez associada aos ideais do Estado moderno, este que surgia com o século XVIII e com a Revolução Francesa, e, também, associada à vida pública, à racionalidade, à liberdade, à autonomia e à autodeterminação. Tratar-se-á, portanto, de um horizonte de formação despido de boa parte de seu valor teológico, no qual a separação entre religião e educação influenciará toda a normatividade da vida social que passa a se transfigurar — aqui, também, podemos localizar o surgimento da grande cidade moderna em torno dos sucessivos avanços industriais que passam a ditar a lógica de produção e de mercado no ocidente. É válido lembrar que “[m]esmo com a passagem do conceito da esfera religiosa para a esfera secular, porém, as ressonâncias teológicas se manterão no decorrer de sua história semântica” (ALVES, 2019 p. 4). Moses Mendelssohn, contemporâneo de Kant e parte dos pensadores da *Aufklärung*, no fim do século XVIII dirá que “As palavras ‘esclarecimento’ [*Aufklärung*], ‘cultura’ [*Kultur*] e ‘formação’ [*Bildung*] são ainda recém-

---

<sup>23</sup> Em se tratando de *telos*, é importante lembrar como sempre haverá um certo entendimento de o que é a humanidade por trás da *Bildung*, pois trata-se de uma “eterna viagem do indivíduo até seu próprio si mesmo como parte de um ideal de humanidade” (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140, tradução nossa). Ou, de outro modo, “Essa ‘ideia de humanidade’ que está contida na *Bildung* permanece orientada para a decisão sobre a própria forma de vida como uma vida independente, emancipada e autogovernada” (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140, tradução nossa).

chegadas na nossa língua. Pertencem, para começar, apenas à linguagem dos livros. O vulgo quase não as entende” (apud ALVES, 2019, p. 4).

Será em torno do objetivo de “integrar o vulgo” à nova perspectiva educativa do indivíduo que a formação, na Alemanha — mas em larga medida, a ocidental —, terá como parâmetro objetivo esses ideais da *Bildung* — agora, objetivos buscados e exercidos pelo Estado, que refletidamente teria sua boa condução mediante uma boa educação da própria sociedade. É com Johann Gottfried Herder (1744-1803) e Wilhelm von Humboldt (1767-1835) que se desenvolve a compreensão de que “seria tarefa do Estado contribuir para que cada um se desenvolva e realize todas as suas potencialidades e inclinações. Isso tornaria cada indivíduo melhor e, assim, um melhor servidor da sociedade e do próprio Estado” (ALVES, 2019, p. 5). O modelo de universidade humboldtiano, ao qual somos tributários ainda hoje, que promove os ideais do livre-pensar e do espírito científico, visando não apenas o progresso do conhecimento, mas também a formação integral, será a marca de uma visão de educação e formação que não seja meramente instrumental, espécie de desinteresse é imanente a essa ideia. O paradoxo dessa proposta é que apesar de ser um ideal universalista, paralelamente o ocidente ainda assistia como que casualmente ao surgimento da estratificação dos saberes, sua especialização e compartimentalização, e, principalmente, o desenvolvimento do capitalismo através da expropriação da mais-valia do trabalhador, explorado face a vida precária na cidade moderna.<sup>24</sup> Essa contradição se traduz bem no que Alves (2019, p. 7) observa, pois se “[p]or um lado, *Bildung* é um ideal universalista criado pelo neo-humanismo alemão e representa uma reação contra a fragmentação do conhecimento e da sociedade, propondo formas de integração pela educação e pela cultura. Por outro lado, expressa o desejo de distinção de parte da burguesia alemã”.<sup>25</sup>

Para além do aspecto instrumental, vale lembrar que a *Bildung* ganha essa conotação elitista e distintiva, associada à burguesia alemã, porque ela promove uma certa ideia de autoformação que a muitos ouvidos pode soar impossível diante da desigualdade social existente. Herder conceberá, justamente, a história como um processo de formação da humanidade, na qual o desenvolvimento intelectual do ser humano será fundamental, mas, sem

---

<sup>24</sup> O mesmo vale para a crise da modernidade sob a face do esquecimento da tradição. O surgimento da historiografia e do historicismo são respostas a esses paradoxos, da mesma forma que a decomposição e estratificação dos saberes também o são. Como relembra Osborne (1977, p. 94), “a modernidade é uma forma de esquecimento” — a ideia de história como Progresso será uma resposta a essa crise.

<sup>25</sup> A formação para o trabalho como instrução (*Ausbildung*) é distinta da *Bildung* — por isso, pareceria que a *Bildung* tem algo de formação cultural e cultivo de si através da cultura, das artes, da literatura, de uma formação estética, o que é precisamente negado à classe trabalhadora na medida em que, mesmo em seu tempo livre, ao acreditar que está consumindo cultura, segundo a tese de Adorno (2010), ela está sendo semi-formada, semi-cultivada.

que, neste caso, esteja associada estritamente a fins pragmáticos, a tal ponto de separar a *Bildung* da educação (BOLLE, 1996). Contudo, talvez seja válido de observarmos, antes, onde a *Bildung* parece encontrar uma impossibilidade que se renova, hoje, diante do contexto contemporâneo. Uma retomada histórica dos elementos que nos trazem ao tempo presente não é possível frente ao escopo desta pesquisa; no entanto, nos limitamos a citar como elementos, por exemplo, o processo de globalização, a fragmentação dos saberes, o desenvolvimento da sociedade da informação e do conhecimento (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003; HARDT; NEGRI, 2001); além disso, o próprio neoliberalismo como projeto que produz uma sociedade de “empreendedores de si mesmo” — como mostrado por Laval (2019) e Dardot e Laval (2016) — em busca constante da maximização de performances, parece nos indicam uma certa contradição imanente à sociedade contemporânea de realização da *Bildung* como era visível nos séculos passados, essencialmente no projeto da modernidade.<sup>26</sup>

Diante disso, teríamos de observar, o que não mais é possível diante de tal projeto: pois se é claro que a *Aufklärung* foi fundante de uma nova forma de sociedade, também é visível como a Razão pôde servir, paradoxalmente, para todo tipo de empresa bárbara. É esta a tese da Escola de Frankfurt, que ficou conhecida através da obra seminal chamada *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985). Como os próprios autores posteriormente trouxeram a público, essas ideias já estavam contidas no pensamento de Walter Benjamin, ao qual foram tributários mesmo em fase tardia de suas obras.<sup>27</sup> No livro de fragmentos *Rua de mão única*, publicado em 1928 — e é válido lembrar que se tratava do período entreguerras, em torno do qual Benjamin não teria como saber o horror que seria a nova face da nova guerra mundial, com toda a força simbólica e de destruição que a bomba atômica e o Holocausto representariam — Benjamin (2020a) já havia anunciado, no fragmento “Para o

---

<sup>26</sup> “Mesmo se em um momento da história provavelmente a *Bildung* teve um papel crítico, há muito tempo perdeu as possibilidades de funcionar como ponto de resistência e princípio crítico para analisar as formas de conduzirmos nossas vidas e as formas com as quais nossa própria conduta é feita, isto é, as formas em que somos governados e em que governamos a nós mesmos” (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 139, tradução nossa). Essa impossibilidade é tratada por Masschelein e Ricken (2003) ao, a partir de Foucault, compreenderem a *Bildung* como um projeto de individuação e como um dispositivo de poder cujo surgimento remonta ao século XVIII e em que a individuação surge como uma forma de “arte de governo”. Para eles, o surgimento da *Bildung* ocorre paralelamente a um momento de profundas transformações dos mecanismos de poder da sociedade moderna, e, também, ao surgimento do “sujeito moderno”: “Esse envolvimento e implicação nas relações de poder não é externo à ideia da *Bildung*, como normalmente se assume, mas é inscrito nela desde o princípio” (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 147, tradução nossa).

<sup>27</sup> Susan Buck-Morss torna visível na obra *The Origin of Negative Dialectics* como o pensamento de Benjamin exerceu profunda influência em Adorno. De mesmo modo, Jameson (1997, p. 77) observa que a forma de escrita fragmentária, constelacional, e relativamente caótica de Adorno se deve à influência de Benjamin enquanto figura pedagógica e “como demonstração prática da possibilidade de outro tipo de escrita – o que significa, enfim, outro tipo de pensamento”.

planetário”, a dialética de uma Razão que consome a si mesma e retorna ao mito, exposta pelos amigos na obra referida acima.<sup>28</sup>

Em meio ao desencantamento do mundo, do avanço da ciência positivista extrativista e colonizadora da natureza, somando-se a isso a desigualdade brutal de uma sociedade que havia somente no último século renunciado à barbárie da escravidão — mas ainda preservando o colonialismo —, Benjamin (2020b, p. 65) observará, sobre a experiência da Primeira Guerra que:

Esse grande assédio feito ao cosmos consumou-se pela primeira vez à escala planetária, isto é, no espírito da técnica. Mas com a avidez de lucro da classe dominante pensava satisfazer a sua vontade à custa dela, a técnica traiu a humanidade e transformou o tálamo nupcial num mar de sangue.

E esse seria o desespero de uma teleologia do progresso que levaria, em última instância, ao casamento entre ciência e destruição — à promiscuidade da barbárie com a crença cega no desenvolvimento da humanidade. Tal dialética permanecerá no pensamento de Benjamin até seus últimos dias, como é visto no seu texto “Sobre o conceito de história” (1940).<sup>29</sup>

Em meio a essa descrição — ainda que busque delimitar que a crença no progresso e na liberdade levou a uma certa destruição, dialeticamente, de seus próprios pressupostos — a questão da *Bildung* ganha uma outra forma e outro sentido. Pois já vislumbramos os exemplos ou o que deveríamos ter aprendido, por supostamente haver elaborado coletivamente, enquanto experiência; vislumbramos o exemplo do passado — e este nunca compreendido como fato consumado, como algo que ocorreu tal qual imaginamos, ou tal qual descrevemos —; já temos o recurso de olhar para nossas ruínas e pensarmos: como fica a formação diante de tal desastre? Como fica a *Bildung*, em torno de uma sociedade que parece caminhar, repetidamente, a tais desastres? Seria ela, reflexiva e dialeticamente, parte desse desastre? Benjamin, no que diz respeito a essa problemática é um tanto hermético, muito pelo profundo rompimento com qualquer ideal esclarecido que sua conhecida máxima provoca: “Não há documento da cultura que não seja também documento de barbárie” (Teses, p. 13).<sup>30</sup> De mesmo modo, Adorno

---

<sup>28</sup> A relação de amizade entre Benjamin e Adorno talvez seja uma das amizades intelectuais mais interessantes do século XX, principalmente no que diz respeito à influência recíproca entre eles em seus pensamentos. Nesse sentido, é bem documentada e tem vasta fortuna crítica as cartas trocadas entre ambos a partir do período que vieram a se conhecer até o falecimento de Benjamin (ADORNO, 2012b).

<sup>29</sup> É nesse sentido que Prado Jr. se questiona se o fato de que haver uma crise da *Aufklärung* já não é ela mesma a demonstração de inexistência de uma separação rígida entre civilização e barbárie: “O que se pode perguntar é se a *Aufklärung* não deixa necessariamente de perceber que a existência da crise é a prova da indefinição da fronteira que separa a barbárie da civilização” (PRADO JR., 2008, p. 345).

<sup>30</sup> É sabido que este conceito de barbárie, como algo negativo, pode ser questionado, pois ele será visto de outra forma em “Experiência e pobreza” (1933). Neste texto, a barbárie terá valor positivo de profanação, de criação, a



(1995a, p. 26) se perguntará sobre como é possível escrever poesia depois de Auschwitz: “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas”.

Todo o esforço teórico da Escola de Frankfurt se deteve em buscar entender como pôde a sociedade ao longo dos últimos séculos, especialmente na modernidade, ter produzido tal vida mutilada, reificada, a qual levaria — e levou — a consequências apocalípticas que nunca nos deixam de lembrar sobre a capacidade de autodestruição da própria humanidade. É, também, assim que a questão da formação em uma sociedade que promovia a aquiescência a tal vida bárbara, muitas vezes a incentivando, talvez tenha sido tangencial na obra desses autores; se fôssemos pensar num sentido de educação *formal*, há poucos projetos da Escola de Frankfurt que de saída tomavam como objetivo discutir a formação ou a educação.<sup>31</sup> No entanto, podemos tomar o risco de dizer que eles não perdem a educação de seu horizonte filosófico e investigativo: apenas têm certa suspeita de que a educação possa ser usada para a adaptação, ao servir para adaptar a uma vida falsa<sup>32</sup> em uma sociedade que dinamita com a possibilidade de eclosão de seus conflitos e antagonismos sociais, aspectos que a formação deveria ter em conta se se quisesse emancipatória.

É, grosso modo, diante de tal dilema que a *Bildung* poderia ser repensada com eles. Não mais temos a possibilidade de autonomia do sujeito que se constrói a si mesmo, porque a própria possibilidade de autonomia e construção de si mesmo é dinamitada pela vida reificada em uma sociedade administrada. Ao menos, no que diz respeito à teoria crítica, parece que o diagnóstico se esboça pela ideia de que a vida imanente da sociedade não pode ser contraposta — como forma de resistência — em busca de uma transcendência que a seja distinta; ambas estão

---

partir das ruínas, de algo potencialmente novo e subversivo — revolucionário. Na sequência à frase supracitada: “E, do mesmo modo que ele não pode libertar-se da barbárie, assim também não o pode o processo histórico em que ele transitou de um para outro” (Teses, p. 13). Há, aqui, a dimensão da transmissão desse documento da cultura, que passa de mão em mão, e arrasta junto de si todas as suas contradições e impossibilidades; daí que seja necessário lembrar sempre do aspecto eminentemente *político* de tal afirmação. O processo de transmissão cultural é marcado por dimensões políticas, de classe, e de dominação. Não se trata de descreditar os documentos da cultura por entendê-los como bárbaros, mas de reconhecer que há, nessa transmissão, uma manutenção velada das condições de opressão. Daí o aspecto fortemente político contido nessa afirmação, que traz para o primeiro plano o problema da transmissão: o que significa transmitir a “cultura” hoje, ou, questionando de outra forma, o que transmitir, e por quê?

<sup>31</sup> Podemos nos lembrar aqui do célebre texto de Adorno (2010) sobre a semiformação (*Halbbildung*), de suas intervenções em artigos e em debates em rádio nos anos 1960, compilados no livro *Educação e emancipação*, bem como as discussões em torno da *Dialética do Esclarecimento* que tratavam indiretamente da educação. Marcuse talvez tenha sido o filósofo expoente da Escola de Frankfurt que mais pensou o tema, a tal ponto de ter sido a ele atribuído o título de mentor intelectual do Maio de 68 e da nova esquerda (JAY, 1996). De mesmo modo, Benjamin talvez seja uma figura que não tenha se dedicado exatamente ao tema da educação como parte de um projeto específico: mas seu interesse pela infância, pela criança, pelo brincar e pela memória talvez nos indique que a educação, também, sempre esteve em seu horizonte, principalmente a partir de uma perspectiva crítica àquela que era realizada nos bancos escolares.

<sup>32</sup> Tal como retratada por Adorno (1993) nos *Minima Moralia*.

imbricadas, por isso se torna extremamente difícil de cortar com esse círculo vicioso. Dito de outro modo, tanto uma ruptura totalizante, que poderíamos situar por meio da teleologia de um processo revolucionário — uma posição de subversão da totalidade da sociedade existente —, quanto uma posição transcendente de recuo à disputa ao campo ideológico e metafísico serão aspectos bastante questionados e criticados pelo projeto teórico desta geração de intelectuais alemães (JAY, 1996).<sup>33</sup>

Tal diagnóstico fatalista, amplamente criticado não apenas por marxistas que tinham como fim ulterior o processo revolucionário, mas também por liberais que viam no desenvolvimento do capitalismo uma marcha em direção ao progresso social, econômico e político, ecoa a situação contraditória e bastante complexa vivenciada pela sociedade europeia no início do século XX. Uma célebre descrição do negativismo em relação ao curso do mundo, ao “catastrofismo” expresso pela Escola de Frankfurt, pode ser vista naquilo que Georg Lukács (2009, p. 18) jocosamente dirá sobre os filósofos da suposta *intelligentsia* alemã: “Uma parte considerável da nata da inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’”. Esse *grande hotel abismo* ele o descreve como um “belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto” (LUKÁCS, 2009, p. 18). Se diante desse comentário que ironiza a empresa teórica de alguma filosofia negativa — ou de algum pensamento que não forneça a síntese ou o esquema de ação segundo o qual as coisas devam acontecer — Lukács estava a ironizar Adorno e companhia, talvez ele não tenha percebido que forneceu “involuntariamente uma bela definição dessa exigência da filosofia [...]: a exigência de confrontar-se com o caos, confrontar-se com o que aparece a um certo conceito de razão como *Abgrund*, e sentir-se bem” (SAFATLE, 2007, p. 31).

É essa contemplação do *Abgrund* que nos parece interessante e gostaríamos de retomar, buscando situá-la em meio à discussão sobre a *Bildung*. Pois conforme Goergen (2019) observa, não se trata de abandonar por completo a dimensão formativa em nosso século de modo a cair em qualquer sorte de semiformação neoliberal ou em qualquer tipo de educação relativista que não tenha parâmetros normativos. Diante do impasse de meramente traduzir os ideais da *Bildung* para nossa era, seria o caso de olharmos para esses impasses e nos perguntarmos em que medida devemos simplesmente aceitá-los ou negá-los monoliticamente. Não se trata nem

---

<sup>33</sup> Em síntese, trata-se de uma crítica totalizante, reconhecida na afirmação de Adorno (1993, p. 43), com Hegel contra Hegel, de que “O todo é o não-verdadeiro”.

de abrir mão deste projeto — que ainda possui reflexos em nosso *sentido* da educação — nem concluir que seja possível de retomá-lo tal qual era visto há dois séculos.<sup>34</sup>

\*\*\*

Deste modo, tratar-se-á a partir daqui de alguns outros aspectos acerca do esforço filosófico do Idealismo alemão — associado ao Esclarecimento — que desembocam numa certa afirmação positivista da ciência e da formação. Para isso, vamos nos ater em um texto de juventude crucial para entendermos a formulação do pensamento de Benjamin com o resgate de seus interesses passados chamado “Sobre o programa da filosofia por vir” (1917-1918), não publicado em vida, em que há importantes elementos que podemos associar, primeiro, ao tema do Esclarecimento — do tipo de pensamento filosófico de sistema análogo ao científico que surge com este momento, muito influenciado pelo método cartesiano — e, segundo, ao tema da *Bildung* e da formação. Este recorte se centra na crítica que Benjamin realiza a Kant, e, sabemos, não recobre o *todo* do Esclarecimento, mas capta elementos importantes sobre a relação entre conhecimento e história, e entre conhecimento e experiência.

Neste texto Benjamin está preocupado com a justificação de uma filosofia vindoura que se fundamente sobre as bases da experiência — condição através da qual é possível de pensar um conceito mais elevado, superior, de experiência. Vale destacar, previamente, que sua leitura da obra kantiana neste escrito obedece a uma clara influência do filósofo neokantiano Heinrich Rickert.<sup>35</sup> Para Benjamin (2019, p. 11, grifo nosso), a maior tarefa da filosofia por vir é a de

---

<sup>34</sup> Nesse sentido, como é observado por Torres Filho (1983, p. 106) ao se perguntar sobre *quem* era a ilustração: “Entenda-se: diminuam as restrições da liberdade impeditivas do progresso das Luzes” — portanto, vivia-se em uma era “ilustrada” que permitia o desenvolvimento e a possibilidade que a liberdade civil e a liberdade de pensar coincidissem, ainda que essas condições não estivessem plenamente realizadas a partir de então. É preciso, desejável, segundo Kant (apud TORRES FILHO, 1983, p. 112), no fim da sua resposta à questão sobre o que é o Esclarecimento, que essas transformações ocorram “‘apenas’ lentamente e através de uma ‘verdadeira reforma da maneira de pensar’, nunca através de uma revolução, que se limitaria a substituir preconceitos antigos por novos preconceitos, reimplantando, sob feições novas, a velha heteronomia”.

<sup>35</sup> Heinrich Rickert (1863-1936) foi um renomado neokantiano à época, que veio a orientar, inclusive, a tese de doutoramento de Martin Heidegger. Rickert fundava seus ensinamentos tanto sob uma postura crítica ao positivismo (à noção de Auguste Comte de que os dados derivados da experiência sensorial eram a única fonte válida do conhecimento) e ao vitalismo (ou *Lebensphilosophie*), que havia emergido da crítica ao racionalismo nas figuras de Schopenhauer e Nietzsche. “A contribuição própria de Rickert consistia numa apropriação teórica da história e da cultura. Apesar do modelo lógico-científico de sua argumentação, a análise historicamente orientada de Rickert — refletindo a torsão à *Problemgeschichte* (história dos problemas) que era marca clara na escola do neokantismo — e sua tentativa de superar teoricamente as antinomias do espírito e da natureza, forma e conteúdo, sujeito e objeto, e por isso ir *além* de Kant, exerceriam não somente uma influência considerável em Benjamin. Na verdade, as próprias investigações filosóficas e estéticas de Benjamin no curso da próxima década podem ser vistas se entrelaçando claramente, ora mais perto, ora mais distante, da órbita do neokantismo de Rickert e Hermann Cohen, um professor de filosofia de Marburg” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 33). Muito porque a apropriação feita por Benjamin da obra kantiana é sedimentada a partir do sistema kantiano, sem se ater a outros

tornar em conhecimento as expectativas presentes de um futuro melhor (há um messianismo posto de saída nesta afirmação): “A tarefa central da filosofia por vir será apreender as mais profundas ideias, *as quais ela retira do tempo e do presságio de um grande futuro*, e transformá-las em conhecimento ao relacioná-las ao sistema kantiano”. Segundo Benjamin, Kant foi um dos únicos filósofos, junto de Platão, verdadeiramente preocupados com a justificação de seu sistema de pensamento; a partir destas bases, cada nova filosofia precisaria realizar uma justificação maior e mais bem-feita, pois os desafios de justificar a certeza, unidade e verdade seriam reformulados na medida em que esses sistemas fossem mais imprevisíveis e mais arriscados.

É nesse sentido que nosso autor se coloca o desafio de pensar a epistemologia da filosofia kantiana sob duas faces: a primeira, da justificação do conhecimento, e a segunda, da temporalidade da experiência. Segundo ele, “O problema da epistemologia de Kant, assim como toda grande epistemologia, tem dois lados; e apenas de um deles ele foi capaz de dar uma explicação válida”, (BENJAMIN, 2019, p. 13) — qual seja: o lado da justificação do conhecimento. Trata-se, diante disso, de repensar o estatuto da temporalidade da experiência no sistema filosófico kantiano, que segundo ele ficou relegado ao segundo plano, “em uma experiência reduzida ao ponto zero, ao mínimo de significado” (BENJAMIN, 2019, p. 15). E não apenas por ele, mas também, pelos pós-kantianos. Diante disso, Kant não pôde pensar a experiência como uma temporalidade singular, de modo que, mesmo com o desejo de absorver a experiência segundo os princípios da ciência, em especial a física matemática, a essa experiência “superior” sempre foi algo que o escapava, que não se deixava absorver em seu sistema, pois para Kant “a representação da nua experiência primitiva e evidente [...] parecia a única possível e a única aceita para quem, como ele, compartilhou o horizonte de sua época” (BENJAMIN, 2019, p. 15). Essa seria uma experiência de *ordem mais baixa*, inferior em sua complexidade, própria à sua época, isto é, à *Weltanschauung* — à cosmovisão — do Esclarecimento:

[E]ssa experiência foi, como já indicado, uma forma singular, de limitação temporal e, mais além dessa forma, que, de certo modo, compartilha com toda experiência que também poderia ser chamado num sentido preciso, de *visão de mundo*, a visão de mundo do Esclarecimento (BENJAMIN, 2019, p. 15).<sup>36</sup>

---

escritos que poderiam sustentar também outras leituras, que não recobrem o horizonte metafísico e cientificista, necessariamente. A influência de Rickert, assim como de outros neokantianos, acaba por tomar Kant, de saída, numa perspectiva cientificista, e Benjamin neste texto de juventude trabalhará com uma perspectiva kantiana entendida por meio dessa interpretação.

<sup>36</sup> Giorgio Agamben (2005, p. 28), no texto “História e infância: ensaio sobre a destruição da experiência” (1978) diz que essa experiência referida por Benjamin foi unificada sob o método científico como caminho para o conhecimento. Ele passa a ser compreendida como uma etapa, parte de uma “escada” ainda muito inicial, mas

É diante desse contexto que Kant formulou sua filosofia em forma de sistema, tentando como que salvá-la do avanço da ciência ao aproximá-la do método científico; buscando realizar, para isso, uma fundamentação sistemática rigorosa enquanto validação para a tarefa do conhecimento. Para Benjamin, essa validação não se distingue da *visão de mundo* do Esclarecimento, e, por conta disso, a experiência seria reduzida a um nada, mais imediata, aquela que se reduz a uma certa ideia empírica da física newtoniana. Por isso, para ele, é da maior importância retornar ao sistema kantiano, porque se trata de vislumbrar o que deve ser cultivado e adotado, mantido, o que precisaria reformulação, e o que deveria ser descartado. É por isso que a necessidade de retomar Kant toma como pressuposto que seu sistema, sua noção de experiência, “criou e desenvolveu aquela profundidade para permitir o surgimento adequado de um novo tipo de experiência, superior e ainda por vir” (BENJAMIN, 2019, p. 19) — uma experiência que se baseasse, assim, na tipologia kantiana e que serviria de prolegômenos a uma experiência de ordem mais alta, uma metafísica futura.<sup>37</sup>

Em meio a isso, a experiência precisa sempre ser remetida à validação do conhecimento, porque no sistema kantiano ambos os conceitos estão mutuamente imbricados. Operar dentro do sistema kantiano, tal qual está posto, impede a possibilidade de pensar numa metafísica para além da que já está dada por ele, porque é justamente na medida em que a epistemologia de Kant não abre espaço para pensar uma experiência mais elevada, mais metafísica, que ele pôde fundamentar sua teoria do conhecimento. “É de se esperar, então, que o desenvolvimento da

---

imprescindível, do processo de conhecer. Ora, para tanto, no período do Esclarecimento, e a partir de Descartes, a ciência moderna precisou “proceder a uma refundição da experiência e a uma reforma da inteligência, desapropriando-as primeiramente de seus sujeitos e colocando em seu lugar um único sujeito”. A experiência será transformada a partir da modernidade, porque perderá seu caráter místico e de *páthei máthos*, próprio à ordem cósmica da Antiguidade e que se delimitava na diferença entre o mundo humano e o divino no qual todas as coisas já possuíam sua ordem cósmica (AGAMBEN, 2005, p. 28-29). O que Agamben observa evoca as observações de Benjamin no último fragmento da *Rua de mão única*, chamado “Para o planetário”: “Nada distingue mais o homem antigo do moderno do que sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece. O declínio dessa faculdade anuncia-se já no florescimento da astronomia no início da Idade Moderna” (BENJAMIN, 2020, p. 65). Por isso, neste sentido, “[...] justamente porque o sujeito moderno da experiência e do conhecimento — assim como o próprio conceito de experiência — tem suas raízes em uma concepção mística, toda explicitação da relação entre experiência e conhecimento na cultura moderna é condenada a chocar-se com dificuldades quase intransponíveis” (AGAMBEN, 2005, p. 30).

<sup>37</sup> Deve-se ressaltar, entretanto, como neste período Benjamin ainda tem a pretensão de fundamentar sua perspectiva filosófica via sistema, na medida em que aqui não se procura romper com a filosofia kantiana, mas elevá-la, tomar seus problemas inacabados para retomar a dimensão da própria experiência, que tanto Kant quanto os neokantianos haviam deixado em segundo plano. Exemplarmente, a seguinte carta de Benjamin a Scholem datada do ano de 1917, período em que provavelmente o texto era redigido, destaca este aspecto: “Sem dispor até agora de qualquer prova, estou firmemente convicto de que nunca se pode nem nunca se poderá tratar em filosofia - e, com ela, da doutrina que a integra ou mesmo a constitui - de um abalo ou de uma derrubada do sistema kantiano, mas, ao contrário, de sua solidificação granítica e de seu aprendizado universal [...]. Somente no sentido de Kant e de Platão (e, como acredito, no caminho da revisão e do aperfeiçoamento de Kant), pode a filosofia tornar-se doutrina, ou, pelo menos, ser-lhe incorporada” (BENJAMIN apud NOBRE, 1999, p. 65).

filosofia ocorra no momento em que toda aniquilação desses elementos metafísicos na epistemologia a conduza, ao mesmo tempo, a uma experiência metafisicamente realizada e mais profunda” (BENJAMIN, 2019, p. 22-23). Para Benjamin, ao não abrir as portas para essa metafísica da experiência mais completa se está a trabalhar com um conceito superficial de experiência. Porque justamente quando a experiência é pensada dentro dos ditames da vida consciente, de um *eu* individual<sup>38</sup>, da separação entre sujeito e objeto, da crença na autonomia da consciência e do corpo como fonte receptora de toda sensação, que a experiência kantiana é mitológica: “A ‘experiência’ kantiana, a *esse* respeito, em referência à representação ingênua da recepção das percepções, é metafísica ou mitologia e, por certo, apenas uma metafísica ou mitologia modernas, em particular religiosamente infecundas” (BENJAMIN, 2019, p. 27). Um dos propósitos de Benjamin aqui nos parece ser o de criticar Kant, observando que este não conseguiu romper com as barreiras de um certo positivismo que viria a despontar no modelo científico das ciências exatas do século XIX, ou, com vistas a “resgatar o pensamento kantiano do que lhe parecia uma guinada fatal para o positivismo científico” (SILVA, 2019, p. 52).

O que tornaria lógico de pensar uma metafísica da experiência, para Benjamin, é o programa de uma filosofia que não acabe por reduzir toda experiência à dinâmica do conhecimento, na qual não se negue outros aspectos da consciência que não estejam atrelados à relação sujeito-objeto. Para tanto, Benjamin fala numa consciência epistemológica transcendental, algo que estaria como que por sobre o conhecimento, à qual seria mesmo necessária a criação ou descoberta de um novo conceito de conhecimento e que torne logicamente possível uma experiência divina, mística, em que Deus não seja, meramente, uma impossibilidade da experiência: “Isso não quer dizer, em absoluto, que é possível de chegarmos ao conhecimento de Deus, mas sim que o conhecimento pode tornar plenamente possível, a princípio, a experiência e a doutrina remetente a Ele” (BENJAMIN, 2019, p. 33).

Ao se ater à experiência como conceito metafísico-transcendental, Benjamin procura dar uma fundamentação para um novo tipo de saber; na verdade, trata-se de uma deixa, como uma marcação de um projeto que, assim como consta no título, deveria ser levado a cabo a partir da moderna filosofia. No século XX, como a virada linguística viria a mostrar, e a partir da retomada de Kant e Hegel — também, de Johann Georg Hamann (1730-1788), como relembra Agamben (2005) —, Benjamin (2019, p. 45, grifo nosso) poderá afirmar que

---

<sup>38</sup> “Sabemos que os povos primitivos da chamada etapa evolutiva pré-animista identificavam-se com animais e plantas sagrados, e se denominavam como eles; sabemos de loucos que igualmente se identificam em parte com objetos de sua percepção, que não são mais *objecta*, opostos a eles; sabemos de enfermos que não referem sensações de seus corpos a si mesmos, mas a outros seres; e temos a ciência de clarividentes que, pelo menos, afirmam ser capazes de receber as percepções dos outros como suas” (BENJAMIN, 2019, p. 25).

Para além da consciência de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e *a priori*, para além da consciência de que esses aspectos da filosofia são comparáveis à matemática, *tudo isso fez com que Kant deixasse completamente para segundo plano o fato de que todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números.*

Da relação entre linguagem e conhecimento é que surge uma das primeiras formulações da filosofia da linguagem de Benjamin, que virá a ser retomada, posteriormente, em sua obra; e é diante disso, também, em torno desse eixo, da linguagem e do conhecimento, que uma filosofia fundada sobre a experiência deveria operar. Trata-se, portanto, da seguinte formulação como exigência à filosofia vindoura: “criar, com base no sistema kantiano, um conceito de conhecimento que corresponda ao conceito de uma experiência para a qual esse conhecimento seja sua doutrina” (BENJAMIN, 2019, p. 47). Isso implica numa filosofia que “seria, ela mesma, chamada de teologia em sua generalidade, ou, seria posta acima da teologia, uma vez que inclui, porventura, elementos historicamente filosóficos” (BENJAMIN, 2019, p. 47). No entanto, não se trata de que aqui Benjamin estaria fazendo uma negação radical do sistema kantiano; apenas procura apontar caminhos a seguir que não foram tratados com tanta importância não só por Kant, mas também por aqueles que o sucederam. O que implica “menos formular o projeto de um novo sistema do que encontrar algo que simplesmente não pôde ser visto anteriormente na superfície do conceito kantiano de experiência devido às *luzes* do Esclarecimento e da razão” (RIBEIRO, 2019, p. 65).

O conceito de experiência na obra de Benjamin ganhará outra roupagem na medida em que se desprenderá de sua forma mais metafísica. Segundo Muricy (2009, p. 197, grifos da autora), esta convicção de uma experiência religiosa “desaparece claramente, a partir da época da redação da tese sobre o *Trauerspiel* [drama trágico], isto é, por volta de 1924”. No texto sobre a filosofia por vir, trata-se de sua fase místico-teológica, que pode ser traçada por meio da forte influência da *kabbalah*, bem como da relação com seu amigo Gershom Scholem, um dos grandes teóricos cabala do século XX, motivo pelo qual a presença da teologia ainda era muito forte, não apenas judaica, mas, também, cristã, como é vista no texto da filosofia por vir.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> É nesse sentido que Scholem (1981, p. 56, tradução nossa), em sua biografia histórica da amizade e parceria intelectual com Benjamin, dirá: “Apesar de em seu período suíço Benjamin falar da filosofia, em sua maior parte, como a doutrina do intelecto, sua intenção, que eu não incentivei à época, estendia-se à esfera religiosa: ‘Filosofia é a experiência absoluta, deduzida no contexto simbólico-sistemático como linguagem. Por isso, é uma forma do ‘ensinamento’. O fato de que ele abandonou depois essa terminologia especificamente religiosa, apesar de a esfera da teologia permanecer bem próxima e viva com ele, não é uma contradição”. Outro aspecto interessante e importante de termos em mente é o que Eiland e Jennings (2014, p. 46, grifo nosso) observam: “Tendo nascido em uma família completamente assimilada da burguesia liberal judia, Benjamin não nutria nenhum tipo de

O reino messiânico e o tempo mecânico produziram, na cabeça dos homens do Iluminismo (*Aufklärer*), a ideia – bastarda e digna de maldição – do Progresso. Porque, quando se é um *Aufklärer* [...], a perspectiva dos tempos messiânicos *deve necessariamente* se deformar em Progresso. [...] Aqui se encontram os erros mais fundamentais da Escola de Marburg: a distorção [...] de todas as coisas em uma tarefa infinita no sentido do Progresso. Essa é a mais deplorável interpretação que o profetismo já teve de suportar. (SCHOLEM apud LÖWY, 2005, p. 135)

Diante disso, trata-se de demarcar dois aspectos que são prementes nessa primeira manifestação da relação entre filosofia, formação e experiência (*Erfahrung*) no pensamento de Benjamin: por um lado, a experiência aparece como uma *nova saída* para uma filosofia vindoura; é o sujeito como o *a priori* da experiência que ele parece visar destituir aqui. Por outro lado, trata-se de uma experiência distinta da categoria empírica, fundada muito mais em uma relação transcendental e metafísica: pensa-se na experiência religiosa, mística — e apesar de não nomeado podemos vislumbrar, de certo modo, uma relação com a experiência do inconsciente.<sup>40</sup>

Neste aspecto o que é válido ressaltar é a relação existente, inicialmente, entre a concepção de conhecimento própria aos neokantianos e a tarefa da formação como *escalada* a níveis cada vez mais abstratos de conhecimentos. Ao denegar a experiência, por reconhecê-la como parte de um processo — como seria o caso de compreender o saber como a formação da história universal — se recai, via de regra, em um positivismo nefasto. É por isso que a justificativa filosófica da “formação” não pode recair nessa perspectiva que, a partir de Benjamin, acaba por se tornar um erro ao não compreender as dimensões históricas, políticas e experienciais dos seres humanos. Ora, se tomarmos como exemplo o seu texto “Sobre o conceito de história” (1940), Benjamin está a nos falar exatamente sobre a incapacidade de os positivistas afeitos ao progresso de compreenderem que esse “estágio” de realização da humanidade nunca chegará, por possuir uma visão atrelada ao historicismo e progressismos próprios do tempo linear e homogêneo, vazio. Se olharmos para a tese XVIIa, a crítica à Escola

---

sentimento pelas tradições judaicas em geral, e o serviço religioso o entediava e o repelia. *O profundo interesse teológico que animou seus escritos desde o início, indo mais e mais ao subterrâneo enquanto crescia, estava em desacordo com toda religião institucional.* Como poderia ser de outra forma? Em termos práticos, o ‘judaísmo’ de Benjamin era visível na escolha de seus amigos: com muito poucas (apesar de notáveis) exceções, todos os homens e mulheres de quem se tornou amigo íntimo eram da mesma classe de famílias judias assimiladas, de classe média, como a sua”.

<sup>40</sup> Em um fragmento chamado “Experiência”, de 1932, Benjamin (1999a, p. 714) comentará que “Não há maior erro do que tentar constituir a experiência - no sentido de experiência de vida - de acordo com o modelo em que as ciências naturais se baseiam”, retomando sua crítica que já havia sido feita ao neokantismo que acaba recaindo no positivismo, essencialmente uma tarefa infinita. Sobre a relação entre o neokantismo e o progressismo – como tarefas infinitas – ver Löwy (2005, p. 135).



neokantiana de Marburg se dirige a essa compreensão evolucionista tanto da história quanto do conhecimento, a qual acaba por recair, quando afirma invariavelmente o progresso, em uma tarefa infinita, nunca capaz de se realizar plenamente. “[...] [A] ideia foi boa. A desgraça começa quando a social-democracia resolveu elevar essa ideia à condição de ‘ideal’. Nas doutrinas do neokantismo, o ideal era definido como uma ‘tarefa infinita’” (Teses, p. 177).

Tal ideal em direção a realizações impossíveis, Benjamin associa à social-democracia porque esta seria afeita ao progresso lento e gradual via reformas. O que nos mostra como o positivismo dos neokantianos, criticado na obra de juventude, reaparecerá no seu último texto sobre história e política, no qual Benjamin propõe não só alternativas histórico-políticas, mas também filosóficas ao dilema evidenciado pela catástrofe que batia à porta do século XX com a intempestividade e destruição em potencial do fascismo alemão. Conforme lembrará Löwy (2005, p. 136) sobre a crítica ao neokantismo nas teses: “Trata-se de opor uma concepção aberta da história como práxis humana – rica em possibilidades inesperadas, que podem produzir o novo – a toda doutrina teleológica, confiante nas ‘leis da história’ ou na acumulação gradual das reformas na vida certa e garantida do Progresso infinito”. A nosso ver, tal concepção de história está intimamente relacionada à força formativa que pode se extrair do pensamento benjaminiano, motivo pelo qual o texto de 1918 nos parece importante na medida em que apresenta elementos que serão retomados, posteriormente, em sua obra.

De acordo com Muricy (2009, p. 196) “Se o tema da experiência está presente e é de capital importância desde os primeiros escritos de Benjamin, o conceito de experiência é profundamente modificado e ganha uma importância decisiva nos ensaios mais recentes, em que Benjamin realiza a sua análise crítica da modernidade”. Se a experiência em sua obra inicial aparece marcada pelo ímpeto “teológico”, posteriormente ela fará parte de seu trabalho sobre a modernidade, mais despido de seu valor metafísico e mais atrelado, por sua vez, com as experiências estéticas e de vanguarda, bem como aos aspectos referentes à memória, à rememoração e à história.<sup>41</sup>

## **1.2 “A modernidade é uma categoria qualitativa, e não cronológica”: tempo histórico e modernidade em Walter Benjamin**

---

<sup>41</sup> No entanto, é importante entender, conforme Eiland e Jennings (2014, p. 59) expõem, que “a relação entre filosofia e teologia (uma teologia não dogmática e não escatológica) marca seu pensamento em todos os estágios de seu desenvolvimento, da parábola de 1910 ‘Os três que buscavam a religião’ até o texto de 1940 ‘Sobre o conceito de história’”. Percebe-se como as preocupações vão se dando de forma espiralada, nunca superadas, mas retomadas em momentos distintos de sua vida, sob outras influências e objetivos teóricos. Por isso, ao tratar de fases, não estamos querendo indicar ‘superações’ e rupturas radicais, o que será retomado ao longo deste trabalho.

É central a nosso propósito buscarmos entender o que a modernidade enquanto categoria temporal e qualitativa representa para a subjetividade e para a formação, segundo as linhas teóricas de Walter Benjamin. É fundamental entendermos que tipo de experiência passa a existir, a partir da modernidade, e como ela altera a forma de nos posicionarmos diante do mundo, de nos orientarmos para um certo tipo de visão teleológica de educação, alterando, também, o nosso modo de viver. Isso porque Benjamin produziu uma visão acerca da modernidade fecunda e instigante — talvez tenha sido ele um dos que melhor descreveu, devido a seu próprio método de escrita e de investigação, a experiência da modernidade. Pois para ele, os impasses da modernidade são fundantes de uma descrição de seus impossíveis. Que Benjamin tenha sabido disso, das impossibilidades da modernidade, não temos dúvida. É por isso que em sua obra a experiência da modernidade terá de ser pensada a partir de seus negativos que, assim como o da fotografia, representam o *outro* lado, o oposto e o avesso da imagem corrente — representam, por assim dizer, todo um *sintoma* que pôde ser significado por meio de sua obra.<sup>42</sup>

Ele colocou a modernidade sob escrutínio, buscando compreendê-la como um mosaico e dando valor crítico e paradigmático àquilo que se apresentava à experiência humana como descartável e irrelevante. Antes de romper com o paradigma da modernidade, apresentando-se como alguém que renunciaria a tudo o que ela representava, Benjamin foi capaz de ser crítico a ela sem sair completamente de seu próprio quadro histórico; é por isso que, apesar de ser grande ferramenta conceitual e de pensamento à corrente filosófica pós-moderna, Benjamin não foi um pós-moderno. Assim como Nietzsche, Freud, e Marx — os mestres da suspeição, na expressão de Ricoeur<sup>43</sup> — poderíamos colocá-lo sob a linhagem da crítica moderna à modernidade (LÖWY, 2005). Nesse sentido, gostaríamos de tomar um tempo para situar,

---

<sup>42</sup> Essa é uma das formas de compreendermos o que Benjamin entende por alegoria, um conceito central na primeira fase da sua obra, que será preservado, posteriormente, na forma com que empreenderá sua crítica e sua forma de escrita, sempre muito fragmentária e marcada por alusões, metáforas e analogias. No livro sobre *A origem do drama trágico alemão*, Benjamin lançará mão do conceito de alegoria como método de análise do esquecido drama trágico do século XVII e o definirá em contraposição à arte simbólica; esta, enquanto representação, aparece na busca pela reconciliação, pela completude, pela liberdade e pela felicidade; já alegoria expressa uma experiência de negatividade, de sofrimento, sempre irreconciliada — ela é como o oposto da arte simbólica, o negativo da narrativa predominante, a crítica expressa de forma direta, não mediada (BENJAMIN, 2016). Estes aspectos são retomados no último capítulo.

<sup>43</sup> “Se remontarmos à intenção que eles tinham em comum, encontramos nela a decisão de considerar a totalidade da consciência primordialmente como “falsa” consciência. Eles assim tomam novamente, cada qual a seu modo, o problema da dúvida cartesiana, para levá-la ao coração mesmo do edifício cartesiano. O filósofo instruído na escola de Descartes sabe que as coisas são duvidosas, que elas não são como se apresentam; mas ele não duvida de que a consciência é tal como aparece para si mesma; na consciência, sentido e consciência do sentido coincidem. Desde Marx, Nietzsche, e Freud, isso também passou a ser duvidoso. Após a dúvida sobre as coisas, nós começamos a duvidar da consciência” (RICOEUR, 1970, p. 32, tradução nossa).

grosso modo, como figura Benjamin em meio a essa discussão, para posteriormente buscarmos entender sua descrição estética da modernidade.

O debate sobre *se* a modernidade já havia sido deixada para trás, vista à distância a partir do quadro referencial de uma “pós-modernidade” difusa e de alta complexidade, ou se ainda estaríamos seguindo o quadro de uma modernidade não plenamente realizada, que seus pressupostos e ideais ainda permanecessem como fundantes de nossas formas de vida e deliberação política no interior da vida social, é um debate que permeou a filosofia e os estudos culturais do fim do século XX, e se estende hoje no que há de herdeiros de tradições teóricas distintas e com compreensões sobre o sujeito e a sociedade absolutamente contrastantes.<sup>44</sup> Tal debate, grosso modo, era expresso, por um lado, na compreensão de que as grandes narrativas haviam chegado ao fim (Lyotard), isto é, razão, liberdade, justiça, igualdade, progresso — todos os critérios universalistas não mais nos diriam respeito e não poderiam ser fundamento normativo à vida social —; ou, por outro lado, na compreensão de que a modernidade não havia ainda se efetivado plenamente, motivo pelo qual a Razão (*Vernunft*) não poderia ser “jogada fora” numa crítica aos aspectos mais bárbaros e nefastos da modernidade, afirmando, por sua vez, um novo tipo de racionalidade comunicativa e consensual permeada pela linguagem compreendida no seu sentido pragmático (Habermas). (LÖWY, 2005; GOERGEN, 1996; EAGLETON, 2011)

Tal debate, próprio ao momento paradigmático que o fim do século XX representa, que de um lado colocava os pós-estruturalistas franceses e do outro a Teoria Crítica na esteira dos herdeiros do Instituto de Pesquisa Social — que não seguiram a mesma “radicalidade” negativa de Adorno, vale lembrar — veio a pôr em disputa a questão de se a modernidade havia perdido fundamento de validade.<sup>45</sup> Isso não se devia simplesmente por uma divergência conceitual, de

---

<sup>44</sup> Sobre esta discussão no âmbito da Filosofia da Educação, ver Pagni (2006).

<sup>45</sup> Uma leitura sobre esse aspecto — periférica ao “centro europeu” e na esteira do crítico Roberto Schwartz, ressoando o debate sobre as “ideias fora do lugar” — pode ser encontrada no livro de Paulo Arantes (2021), no qual estão compilados artigos que se situam entre os anos de 1989 e 1995 e que encaram o problema do pós-estruturalismo em contraponto à saída alemã dos pós-frankfurtianos (essencialmente Habermas e Honneth). Apesar de certo anacronismo — posto que à época estava-se no auge dessa discussão — muito do que ali está dito ecoa hoje no momento que vivemos sob o “retorno” de um autoritarismo cínico, ao passo que nos defrontamos com todos os impasses da afirmação da “civilização vs. barbárie” e as teses liberais próprias à reconstrução alemã, comum a uma certa leitura que estaria na esteira dos alemães. No texto “Tentativa de identificação da Ideologia Francesa: uma introdução”, de 1990, Arantes procura situar esse debate em torno da *Aufklärung* sob a leitura foucaultiana, e, também, na imagem de “gangorra” ou “pêndulo” que encontra do outro lado os alemães herdeiros da Escola de Frankfurt, ambas as perspectivas influenciadas pelo giro linguístico próprio à crítica da representação, que vinha desde o início do século. Segundo ele — e aqui, vale dizer, citando a leitura de Perry Anderson que é, também, a sua —: “[...] o que do lado francês era ‘equivoco, obscuro e maldito’, aparecia ‘translúcido e redimido’ do lado alemão; enquanto em Paris a linguagem demonizada ‘bombardeava o sentido, devastava a verdade, atacava pelos flancos a ética e a política, exterminava a história’, na Alemanha encarregava-se o mesmo protagonista impalpável de ‘restaurar a ordem histórica, prover o bálsamo do consenso para a sociedade, assegurar os

uma discrepância de nomeação, motivo que poderia nos fazer pensar que se trata apenas de uma disputa de “linguagem”; nem, simplesmente, se trata de uma divergência na descrição de um fenômeno. Trata-se, ao contrário, de uma *forma* de compreender o fenômeno e de diagnosticá-lo que impacta nossa maneira de formular respostas aos problemas que se apresentam; a maneira com que nomeamos e compreendemos determinado fenômeno — assim como a virada linguística já nos mostrava, e assim como a psicanálise compreende o papel da linguagem no bojo de nossos processos psíquicos e sociais, nas nossas formas de ver o mundo e significá-lo — transforma a nossa maneira de se relacionar com ele. Por isso, como definimos o tempo histórico que passou também qualifica a forma com que nos lembraremos dele; é por isso que Benjamin, a nosso ver, apresenta uma forma de compreender a modernidade que se situa e se antecipa a esses debates. Essa maneira de compreensão da modernidade é altamente original, e apesar de ser tributária tanto à filosofia idealista quanto ao marxismo materialista, não se parece com nenhuma das duas, realizando uma síntese complexa e inventiva com proposições histórico-político-educativas próprias à sua filosofia *sui generis*, que busca retratar a proto-história da modernidade a partir de seus fragmentos.

Diante disso, parece-nos ser o caso de manter em tensão o “núcleo” do projeto da modernidade (HABERMAS, 2000), lendo Walter Benjamin a partir de nosso tempo para, retroativamente, compreender a que modernidade se refere o filósofo da primeira geração da Escola de Frankfurt, e que possibilidades, a partir de sua crítica, surgem com essa constatação; além disso, parece-nos ser o caso de procurar resguardar a crítica à modernidade de uma saída “pós-moderna” — sendo uma das possibilidades que uma leitura de Benjamin pode nos trazer. Ao fazermos isso, trata-se de buscar, então, propor *outros* sentidos para a formação humana, que não sejam nem meramente instrumentais ou técnico-científicos, nem recaiam no austero saudosismo de uma pedagogia própria ao Esclarecimento que não mais nos é possível, como observado por Goergen (1996).

Talvez uma das tarefas colossais da educação hoje seja a de não capitular à desesperança e à falta de horizontes possíveis. É por isso que, ao se referir à crítica e ao dilema posto pela educação no fim do século XX, que não se distingue muito — com a ressalva das novas tecnologias e da intensificação do modelo neoliberal de gestão social — do que ainda temos posto hoje, Goergen (1996, p. 27) observa que se a educação “[...] não quiser contribuir para destruir a esperança dos deserdados do sistema, ela deve fazer uma opção ética por um sistema aberto que ofereça a possibilidade de um futuro diferente”. Daí que Benjamin possa servir não

---

fundamentos da moralidade, fortalecer os elementos da democracia’, sendo enfim congenitamente avessa a se desviar da verdade, horizonte de cada ato de fala” (ARANTES, 2021, p. 32).

para nos desesperançar, mas talvez para nos desamparar, para nos desacomodar e nos mostrar que é possível imaginar algo distinto; é por isso que o retorno à sua concepção de modernidade nos parece fundamental — o que nos indicará uma teleologia aberta para pensarmos a formação a partir da sua teoria da experiência, que nos debruçaremos nos capítulos subsequentes. Pois concepções diferentes de "formação" humana contêm o segredo da concepção de história e de "modernidade" posta em funcionamento num determinado contexto social. Isso quer dizer que se educa mediante uma certa concepção de evolução, de civilização e de cultura que remonta ao berço da modernidade, posto que é em relação a ela que gira nossa concepção de tempo e de progresso.

\*\*\*

Löwy (2005) considera que a concepção de modernidade benjaminiana está intrinsecamente relacionada à sua forma de compreender a história, uma história aberta, repleta de possibilidades, a qual ilumina um novo horizonte de perspectivas e de reflexões: trata-se de uma “busca da racionalidade dialética que, quebrando o espelho liso da temporalidade uniforme, recusa as armadilhas da ‘previsão’ científica de gênero positivista e leva em conta o *clinamen* rico de novidades, o *kairos* cheio de oportunidades estratégicas” (LÖWY, 2005, p. 150). Mesmo que o pensamento de Benjamin não seja dialético no modelo próprio a como Hegel havia proposto, em direção ao Saber absoluto, à História universal, nem revolucionário a partir de uma compreensão de que a revolução é o motor da história, marca importante do marxismo do século XIX que não realizou uma crítica radical da própria racionalidade capitalista; se Benjamin não for dialético dessa forma, sua concepção de dialética *paralisada* pode nos levar para outros caminhos que não sejam aqueles tão fustigados pela recorrência da mesmidade sob a insígnia do novo; é também contra a repetição de um “eterno retorno” que Benjamin se dirige em sua crítica à modernidade.<sup>46</sup> Assim, como observará Löwy (2005, p. 15), “a concepção da história de Benjamin não é pós-moderna, antes de tudo, porque longe de estar ‘muito além de todos os relatos’ — supondo que isto seja possível — ela constitui uma forma heterodoxa do relato da emancipação”. Não sendo, portanto, moderno no sentido de Habermas (2000), que buscaria reforçar o valor de uma nova normatividade que resgata seus fundamentos na afirmação da modernidade, nem pós-moderno no sentido lyotardiano, que acreditaria que a modernidade já foi superada decretando o fim das metanarrativas emancipatórias, seu

---

<sup>46</sup> Sobre o aspecto da totalidade a partir de Hegel e suprassunção da diferença, ver Souza (2020, p. 67-80).

pensamento “consiste sobretudo em uma *crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas” (LÖWY, 2005, p. 15, grifos do autor).

No entanto, definir a modernidade não é uma tarefa simples devido à polissemia que o termo carrega; o termo se refere não apenas a uma certa concepção de *consciência de época*, que evidencia uma relação com o tempo e com a história, mas também a uma concepção qualitativa. De acordo com Habermas (2000), o moderno é sempre colocado em contraposição ao antigo, e foi usado desde o século V para distinguir o presente cristão do passado pagão e romano: “De conteúdo variado, o termo ‘moderno’ constantemente expressa a consciência de uma época que se remete ao passado da antiguidade, para ver a si mesma como o resultado de uma transição do velho para o novo” (HABERMAS, 1981, p. 3). Esse uso do termo encontrou, a partir da Renascença, uma característica própria da descontinuidade com as formas tradicionais e medievais de compreender o mundo, numa relação articulada com a mudança de consciência histórica de uma época para outra. Por isso, Habermas (1981) confere ao termo “moderno” também uma característica do desenvolvimento estético: a afirmação do novo, em contraposição ao antigo, será uma forma de revolta contra “as funções normalizadoras da tradição; a modernidade vive da experiência de se rebelar contra tudo aquilo que é normativo. A revolta é uma forma de neutralizar os padrões tanto de moralidade, quanto de utilidade” (HABERMAS, 1981, p. 4).

A partir da afirmação acima, pode-se perceber um aparente paradoxo: a modernidade expressa — nos ideais do século das Luzes — um ímpeto formativo e emancipatório do ser humano; ao mesmo tempo, expressa uma dissolução dos mecanismos que permitiram que a memória fosse passada, arrefecendo a tradição e pulverizando a memória coletiva. Deve ser dito que não há forma unívoca de descrever a experiência da modernidade. Isso porque a modernidade não pode ser compreendida tão somente como um período histórico invariável, como um historicismo perene gostaria. O que Habermas observa se assemelha à compreensão de Löwy (2005), evidenciando como em fase final de sua obra, Benjamin formula a busca por uma nova temporalidade dentro dos parâmetros do materialismo e da modernidade. É nessa esteira que Habermas (2000, p. 30) se pergunta sobre “Como é possível construir, partindo do espírito da modernidade, uma forma ideal interna que não se limite a imitar as múltiplas manifestações históricas da modernidade nem lhes seja exterior?”. O “projeto” inacabado da modernidade habermasiano pode ser entendido como mais um projeto, mais uma tentativa de explicar a modernidade e compreendê-la a partir de uma perspectiva filosófica — assim como o de Kant e Hegel. De acordo com Osborne (1995), não pode haver momento “fora” da

modernidade, pois o que a modernidade representa em termos qualitativos não pode ser superado, o que implica em reconhecer as correntes “pós-modernas” como mais uma tentativa de dar sentido à experiência social radicalmente nova que se abre com a modernidade e com sua periodização.<sup>47</sup>

Seguindo a perspectiva de Reinhart Koselleck, Osborne (1995) compreende que a modernidade por si própria adquire a *forma* de um projeto. Em última instância, trata-se de uma “forma de consciência histórica, de estrutura temporal abstrata que, ao totalizar a história do ponto de vista de um presente fugaz, um presente sempre presente, abraça uma pluralidade de projetos conflitantes, de futuros possíveis, contanto que eles se conformem à sua estrutura lógica básica” (OSBORNE, 1995, p. 23, tradução nossa). O que se passa, então, é que a própria humanidade toma consciência histórica de si mesmo, o que fará Hegel absorver a história dentro de seu próprio sistema de pensamento, e Kant colocá-la sob um prisma cosmopolita. De acordo com Koselleck (2006, p. 282-283):

O tempo passa a ser não apenas a forma em que todas as histórias se desenrolam; ele próprio adquire uma qualidade histórica. A história, então, passa a realizar-se não apenas no tempo, mas através do tempo. O tempo se dinamiza como uma força da própria história. Mas esta nova fórmula da experiência pressupõe também um novo conceito de história, a saber, a história como singular coletivo, que a partir de mais ou menos 1780 pôde ser concebido como história em si, sem um objeto a ela coordenado ou um sujeito pré-ordenado.

É assim, portanto, que as ideias de revolução, de progresso, de continuidade, como uma “evolução” e uma marcha histórica, à qual a humanidade estaria destinada, não mais sob alguma ideia escatológica de Juízo Final, como era sob a tutela religiosa, darão consistência a uma concepção de tempo no qual a própria humanidade se via como construtora (agora avançando “através” do tempo): o avanço, portanto, da humanidade, estaria condicionado por ideias não só cronológicas de progresso, mas também qualitativas, por meio de um tempo homogêneo, com determinações históricas em que “crise”, “*Zeitgeist*” e “época” se tornarão parte do vocabulário corrente e determinarão, em larga medida, a própria percepção temporal subjetiva.

---

<sup>47</sup> Na obra *Politics of Time*, Osborne (1995) comenta que a grande dificuldade de trabalhar o tema da modernidade, e, também, sua grande força, deve-se ao fato de que quando nos remetemos a ela como um período, como uma categoria de tempo periodizado, há uma “homogeneização através da abstração de uma forma de consciência histórica associada com uma variedade de processos de mudança sociais, políticas e culturais heterogêneas” (OSBORNE, 1995, p. 5). Como dar conta dessa “generalização” que é ao mesmo tempo parte de um processo autorreflexivo é um dos grandes desafios. Para tanto, Osborne busca analisar diferentes teorias sobre a modernidade como uma temporalidade histórica sob três eixos: 1) categoria de periodização histórica; 2) qualidade de experiência social; 3) um projeto (incompleto). Algumas das ideias deste autor encontram amparo e podem ser remontadas a Koselleck (2006).

É claro que essa é uma concepção estritamente “ocidental”, aspecto discutido por Osborne (1995) e que, por seu próprio valor de autorreflexividade, será produto de uma época em que o “Novo Mundo” é acessado ou “descoberto”, reconfigurando a percepção do ocidente de si mesmo e enquanto “civilização” — é por isso que Osborne comentará que a modernidade é um conceito, também, geopolítico. É por meio da modernidade que todas as épocas serão redefinidas, em que haverá uma temporalização de períodos históricos, como é o caso da Antiguidade greco-romana e da Idade Média, e uma consciência autorreflexiva de si mesma — de propósitos e sentidos —, em direção ao futuro, ao progresso e à autorrealização da sociedade e da civilização. Concomitantemente a essa generalização e periodização histórica, há o advento do capitalismo sob a forma da mercadoria, e diversos movimentos estéticos que vão desde o Romantismo até aqueles mais afeitos ao progresso técnico e industrial, que não necessariamente se confundem à modernidade, mas estão correlacionados a ela. É aqui que se situa a problemática de Benjamin nas teses “Sobre o conceito de história” (1940) no que diz respeito à modernidade: não recair no historicismo — acreditando que é possível de compreender as coisas tal qual aconteceram sem escrever a história numa narrativa dos vencedores — e nem no progressismo no qual a humanidade se entende caminhando, cada vez mais, longe da barbárie e em direção à autorrealização de si como civilização. É nesse sentido que, de acordo com Löwy (2005, p. 75): “Em vez de opor a cultura (ou a civilização) e a barbárie como dois polos que se excluem mutuamente, ou como etapas diferentes da evolução histórica – dois *leitmotive* clássicos da filosofia do Iluminismo – Benjamin os apresenta dialeticamente como uma unidade contraditória”.

No entanto, Benjamin também foi à procura da consciência estética da modernidade, e na sua busca ele nos deixou uma compreensão que não a restringe a apenas um determinado feixe investigativo; a “separação” sistemática do fenômeno da modernidade não operará da mesma forma para ele. Sua compreensão da modernidade não se dá por polos opostos sociológicos em que compreenderia de um lado a “tradição” e do outro a “modernidade”.<sup>48</sup> Como veremos adiante, o declínio da experiência precisará ser compreendido de forma dialética; mais do que o resultado de um lamento de crise, a degradação da experiência moderna pode ser compreendida a partir de um sentido teleológico não mais guiado por um sentido finalista. A experiência das vanguardas estéticas estará muito relacionada com essa proposta, razão pela qual é difícil de pensar a modernidade simplesmente sob um feixe sociológico. É de imbricação entre a estética, a literatura, a política, a sociologia e a filosofia por onde Benjamin

---

<sup>48</sup> Vale ressaltar aqui a profunda influência de Lukács (2009), na obra *A teoria do romance* (1916) sobre as ideias desenvolvidas por Benjamin no que respeita ao declínio da experiência e da tradição.



trilha seu caminho; por isso, como Osborne (1997) relembra, é num contexto filosófico que visa compreender a crise da tradição na modernidade sem negar essa própria crise que compele Benjamin a mergulhar no mundo das vanguardas estéticas, seja na arte ou na literatura. O que Benjamin escreveu acerca das parábolas e romances de Kafka expressa bem a tentativa de compreender o tempo histórico que vivia como a articulação entre tradição e modernidade e a angústia que brota de uma falta de síntese a tal articulação. Se em Baudelaire, como veremos, é do fugidio, do efêmero, daquilo que não tem solidez porque plasmável, porque indefinido e indeterminado, que Benjamin parece encontrar uma razão positiva para compreender a modernidade não só como *crise*, mas como potencialidade, em Kafka, é da angústia que brota da leitura de suas obras, de suas narrativas que evidenciam um impasse da tradição, um “lugar vazio” e infinito, de indeterminação subjetiva porque a tradição que anteriormente dava solidez aos vínculos e às próprias parábolas deixou de implicar em um efeito moral e normativo. O mesmo recurso vale à obra dos surrealistas franceses que despontavam na França no início do século XX. Nesse sentido, pode ser válido pensarmos a modernidade compreendida por Benjamin sob esses diferentes feixes, olhares e influências, principalmente no que diz respeito à experimentação estética.

A tradição judaica, por exemplo, possui um forte imperativo teológico de lembrança. Recordar faz, basicamente, parte de todo processo formativo que envolve o povo judaico. Fruto de uma situação de opressão histórica, de indeterminação da qual se fez, de certa forma, sua própria identidade, o povo judaico coloca na necessidade de memória uma das suas razões de existência enquanto coletivo e identidade (LÖWY, 2005). No caso de Benjamin, a relação com a mística judaica e a amizade com Gershom Scholem influenciaram seu interesse por autores que visavam retratar a modernidade a partir dessa perspectiva da perda da tradição. Por isso o interesse de Benjamin por Kafka. A tradição, nesse sentido, é um tema recorrente na obra de Benjamin, sem, contudo, compreendê-la somente como uma perspectiva “hegemônica” daquilo que é passado, como discurso, de geração a geração; em sua perspectiva, parece-nos, a tradição estará muito mais vinculada à história não-oficial, aquela que não é enunciável nem corresponde à história dos vencedores.

Ao se reportar à crise da subjetividade no século XIX, localizada na poesia lírica baudelairiana de *As flores do mal*, à tarefa hercúlea de narração de uma vida que busca resgatar a memória involuntária sob a tentativa de conter o tempo, localizada no peso que o tempo possui nos sete volumes de *Em busca do tempo perdido*, de Proust, com sua experimentação literária que tenta apreender memória e passado, bem como às figuras parisienses — perfis fisiológicos, artefatos, tecnologias, arquiteturas etc. — de uma cidade que representaria para ele a capital do

século XIX, é visível como há uma tentativa, em Benjamin, de compreender dialeticamente a partir dessas imagens, sejam elas estéticas, literárias ou até mesmo da materialidade da vida concreta, uma centelha de sentido que seja possível de significar o que se passava então.

Theodor Adorno, em seu perfil escrito sobre Benjamin dez anos após a morte de seu amigo e companheiro intelectual, afirmou que sua visão da modernidade não resguarda aspectos de uma verdade antiga e arcaica, mas “[...] alude à real saída da estreiteza onírica da imagênia burguesa. Ele não pretende reconstruir a totalidade da sociedade burguesa, mas, pelo contrário, pretende colocá-la sob a lupa [...]” (ADORNO, 1995a, p. 231). É por isso que de acordo com Koselleck (apud OSBORNE, 1995) a modernidade não pode ser compreendida como cronologia, mas como qualidade. Diante disso, mais vale para Benjamin se ater às imagens dialéticas, naquilo que elas representam dos costumes da época, para deter o curso da história não mais a compreendendo como uma simples progressão de acontecimentos. Adorno alerta que “será inútil procurar em Benjamin conceitos como autonomia, bem como os de totalidade, vida e sistema, todos eles pertencentes à órbita da metafísica subjetiva” (ADORNO, 1998, p. 231). Se não há sistema filosófico em Benjamin, isso não indica que não há objetividade em seu pensamento, bastando ver a complexidade que sua análise realizada nas *Passagens* pôde alcançar, sendo interrompida precocemente numa obra que seria paradoxalmente infundável; de mesmo modo, sua obra que pode parecer assistemática dá constantes “pulos de tigre ao passado” que nos fazem ver a complexidade de seus interesses. Estes aspectos serão retomados nos dois próximos capítulos.

Por isso, se formos resgatar a modernidade a partir de Benjamin, ela jamais poderá ser compreendida como progressão de acontecimentos, como eventos, mas sim como um universo de constelações, de ideias e de imagens, que podem ser resgatadas de forma sincrônica — como numa atemporalidade própria da negação do tempo histórico e do historicismo. Sua obra, ao realizar uma crítica cultural das vanguardas artísticas, acaba por se colocar num contexto em que se assemelha a elas justamente devido a seu próprio método de acabamento. Tal compreensão da estética pode ser remetida diretamente à obra de juventude de Benjamin, em que as obras *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, livro fruto de sua dissertação, e a *Origem do drama trágico alemão*, sua tese de livre-docência (*Habilitationsschrift*), serão grandes exemplos mais bem-acabados.

De outro modo, a obra das *Passagens* segue pelo mesmo empreendimento de crítica, ainda que agora uma crítica mais materialista do que a fase metafísica ainda propunha. Não é a intenção de discorrermos sobre essa obra inacabada, neste momento. Mas é válido compreendermos como Benjamin, além de ser um crítico da cultura e filósofo, era um esteta, o

que nos lembra Hannah Arendt (2007) que o definia como um *homme de lettres*: se preocupava profundamente com o modo de apresentação de sua obra, de modo que contornos estéticos nunca são por ele subestimados. Essa apresentação, própria a sua compreensão da obra de arte, que se tornava ela mesma crítica, que se segue a partir de seu livro sobre românticos de Iena, permanecerá até o fim de sua vida e constituirá um dos núcleos da empresa filosófica de sua descrição da modernidade em fase tardia. Como já lembrou Arendt (2007), Benjamin sem ser um poeta pensava poeticamente.

“Viver a modernidade requer uma constituição heroica” (BENJAMIN 2019g, p. 76). Essa expressão que representa o poeta maldito esgrimando contra a profusão de estímulos provocada pela vida moderna, registrando em seu caderno a experiência do choque da modernidade, é capturada no que Benjamin descreve de Baudelaire em “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire” (1940). Em seu ensaio sobre Constantin Guys (1802-1892) chamado “O pintor da vida moderna”, chamará a modernidade de “o transitório, o efêmero, o contingente” (BAUDELAIRE, 2006, p. 859). Sua obra representou o declínio da poesia lírica no século XIX. Baudelaire será a figura emblemática, elegíaca e profana da modernidade. Em Baudelaire não há nada de místico, nada de sublime, nada que corresponda à perda paradoxal da tradição de um Kafka. Antes da lamentação do esquecimento, expressa na angústia de Kafka, Baudelaire será o profanador positivo da modernidade, aquele que poderá expressar dialeticamente os seus impasses, (des)sublimando-os em meio a sua poesia que nada de romântico possuía. Nesse sentido, iremos reconstituir alguns elementos introdutórios deste texto tardio de Benjamin, nos detendo na figura de Baudelaire, sua obra poética e sua relação com a efemeridade e transitoriedade característicos da modernidade resgatada por meio dele.

No texto “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire” (1940), Benjamin relata o ritmo incessante das grandes cidades que passaram pela revolução industrial e que se estruturaram sob a expropriação da mais-valia e da sujeição à forma-mercadoria, dando um enfoque crucial à imagem do poeta francês Charles Baudelaire e a sua Paris de meados do século XIX. Emblemática é sua descrição dos trabalhadores que retornam das fábricas em meio a uma grande massa amorfa de rostos destituídos de subjetividade: expressavam um sintoma que – quando observamos o seu prognóstico – apenas se intensificou sob diferentes contornos em nosso tempo. Três aspectos são importantes de se ter em mente acerca deste texto: 1) Há um empobrecimento da experiência (*Erfahrung*) na modernidade devido aos processos de industrialização, urbanização e instrumentalização da vida; 2) As formas tradicionais de transmissão da memória coletiva dão lugar a uma memória centrada no indivíduo e no presente, o que se articula à vivência (*Erlebnis*); 3) A relação que se estabelecerá, com o tempo acelerado

e comprimido na mesmidade do presente produzirá *choques*, devido à dificuldade de elaborá-los, narrá-los, colocá-los numa articulação mais ampla e reflexiva sobre o passado. Tais indicativos podem nos servir de base para pensarmos a articulação existente entre os processos de socialização na modernidade, cada vez menos assentados sobre as formas tradicionais de transmissão da memória coletiva, e o declínio da experiência, em que a narração passa a ter uma carga individual e cada vez mais centrada no presente. Como já observamos anteriormente, o problema da expropriação da experiência esteve implícito já no projeto fundante da ciência moderna (AGAMBEN, 2005).

Vale lembrar que Benjamin não está aqui a lamentar, como em um saudosismo melancólico e resignado, a crise da experiência na modernidade; não está a lamuriar a impossibilidade de extrair deste impasse qualquer resolução. Ao contrário, em sua concepção de modernidade ele não se coloca “para além dela”, de onde pode julgar e analisar, à distância, suas próprias impossibilidades, seus “avanços” e regressos. Se a barbárie está contida na própria ideia de cultura, se ambas fazem parte, dialeticamente, da mesma apresentação, o mesmo vale para sua compreensão acerca do declínio da experiência na modernidade. Daí que a impossibilidade de fazer experiências “verdadeiras” será um dos elementos discutidos no texto de 1940 sobre Baudelaire, mas, neste caso, vendo no poeta alguém que soube extrair dos *choques* uma síntese possível, refletida em sua obra *As flores do mal* — mesmo que essa síntese seja aquela do reconhecimento da própria impossibilidade de uma “experiência autêntica”. Conforme observa, sobre a vida de Baudelaire: “É essa a natureza da vivência [*Erlebnis*] a que Baudelaire atribuiu a importância de uma experiência [*Erfahrung*]. Fixou o preço pelo qual se pode adquirir a sensação da modernidade: a destruição da aura na vivência do choque” (SMB, p. 149).

De outra forma, Proust, que também é referenciado e se torna central a esse texto, procura em sua obra *Em busca do tempo perdido* recuperar a imagem de um passado que já não era mais possível, aspecto contido no peso que a lembrança e o trabalho da memória possuem nos seus sete volumes, e que busca seguir as indicações da *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) de Henri Bergson, em sua separação entre memória voluntária e involuntária. De acordo com Muricy (2009, p. 197): “No romance de Proust, na lírica de Baudelaire ou no programa de diluição da arte na vida, dos surrealistas, Benjamin encontra a mesma tentativa de construção de uma experiência na era de sua radical liquidação”. Este texto sobre Baudelaire que é ao mesmo tempo mais filosófico e mais materialista, será fundamental na resolução nova e inventiva que Benjamin proporá acerca do impasse do declínio da experiência: trata-se da noção de *correspondências*, profundamente marcada pela experimentação poética de Baudelaire bem

como a separação entre a vivência, própria do indivíduo privado, e a experiência, que está mais atrelada ao coletivo e à tradição. Oportunamente retomaremos esta discussão.

Se neste texto Benjamin fará uma crítica materialista do contexto da modernidade, sem, necessariamente, passar pela crítica ao historicismo como fará posteriormente em suas teses “Sobre o conceito de história” (1940), não parece perder de vista, contudo, uma crítica radical à separação clássica da filosofia entre sujeito e objeto. Essa crítica acaba sendo a razão pela qual ele utiliza da alegoria moderna representada por Baudelaire, que foi capaz de extrair de sua própria vida transformada em obra — isto é, sua vida e sua obra são indissociáveis — uma crítica dialética do que aparecia à experiência moderna somente sob a forma da liquidação da experiência. Foi Baudelaire quem pôde, através de sua poesia, produzir como que a despedida da poesia lírica, mesmo não participando de nenhuma tradição, e iluminando alegoricamente a experiência que vivia sob a face da modernidade, sobretudo porque, depois de sua obra, mais nenhuma outra encontrou o eco e a recepção de seu empenho. O que o poeta maldito possuía de distinto de um Vitor Hugo, de um Lamartine, era o fato de que não se dirigia aos leitores do presente: tinha plena consciência do tempo histórico que vivenciava, e sabia que sua recepção seria possível apenas *a posteriori*, assim como a elaboração do choque e do *spleen* transpostos em sua poesia.

“A sua obra não só se pode caracterizar a partir do seu lugar na história, como qualquer outra, mas também pretendia ser e entendia-se desse modo” (SMB, p. 113). Baudelaire buscou a “emancipação das vivências”, produzindo uma obra que só poderia ser fruto da modernidade, só poderia ser gestada no contexto do declínio das condições que permitiam a realização da experiência. A partir desses choques, realizou uma elaboração que foi *registrada* em obra, assim como que um relâmpago que ilumina a escuridão e permite vislumbrar, intempestivamente, as ruínas ao redor: “A beleza particular de tantos começos de poemas de Baudelaire é: o emergir do abismo” (BENJAMIN, 2019h, p. 153). Esse abismo, próprio ao *spleen* contra o qual ele esgrimava, contra a mesmidade da mercadoria e da multidão indiferenciada, “é o sentimento que corresponde à catástrofe em permanência” (BENJAMIN, 2019h, 156). É por isso que “*As flores do mal* é a última obra lírica que teve repercussão europeia; nenhuma das que vieram depois ultrapassou um âmbito linguístico mais ou menos limitado” (SMB, p. 147) — ela foi capaz de dar forma estética àquelas imagens que apenas eram captadas de modo difuso e sintético, assim como Proust, que tentou reproduzir sua infância e a experiência da vida do *fin de siècle* a partir da lembrança e da memória involuntária, a partir de sua experiência individual: “Não há, em Proust, a rememoração, [...] que caracteriza a experiência (*Erfahrung*) no sentido estrito. Na experiência moderna, isto é, na vivência (*Erlebnis*) entendida como dimensão

privada, a lembrança não é mais diretamente acessível. Ela está submersa no inconsciente da memória (*Gedächtnis*)” (MURICY, 2009, p. 204).

Essa relação é esboçada, em Benjamin — e dizemos esboçada, apesar de seu caráter acabado de texto, porque possuía a intenção de dar continuidade a essas investigações — tendo como fim ulterior uma noção positiva de “declínio da experiência” que pudesse ser extraída desse fato insólito mas nada irrelevante de que na modernidade “a experiência se modificou em sua estrutura” (SMB, p. 106). A modernidade retratada neste texto é apenas parcial, mesmo Benjamin comenta o embaraço que seria tentar realizar sua descrição para os fins do texto. É por isso que não tivemos o interesse de capturar a “essência” deste contexto que a nós parece ter muito mais de qualidade do que de cronologia, e que se apresenta por uma mudança drástica na forma de a humanidade se relacionar com a técnica e com o conhecimento, e, fundamentalmente, com sua própria experiência cósmica, como já observava no fragmento “Para o planetário”, de *Rua de mão única* (1928). De outra maneira, como dirá Adorno (1993, p. 191) no aforismo 140 de *Minima moralia*: “A modernidade é uma categoria qualitativa, e não cronológica”, honrando a Benjamin tanto no formato de “fragmento filosófico” próprio a esta obra quanto em sua incursão por suas próprias experiências e vivências na forma da apresentação do texto, bastante pessoal.

A modernidade é, possivelmente, um dos aspectos centrais no pensamento filosófico de Benjamin, e buscamos neste capítulo nos deter em torno dela, apresentando alguns de seus impasses que foram explorados tanto por seus companheiros intelectuais, quanto por sua própria obra, que pôde dar corpo a uma compreensão inventiva tanto sobre a história quanto sobre o potencial estético das contradições. A nosso ver, o impasse da *Bildung* poderá encontrar uma resolução no que Benjamin nos indica sobre a experiência enquanto uma nova forma de temporalidade, não mais marcada pela “evolução” e pelo “progresso”, imperativos que se refletem espelhados no tipo de formação a ser desenvolvida.

## 2 TEORIA DA LINGUAGEM — TEORIA DA EXPERIÊNCIA

*Esta é a substância da lembrança – tato, visão, olfato: os músculos com os quais vemos e ouvimos e sentimos – não a mente, não o pensamento: não existe a memória: o cérebro recorda exatamente o que os músculos buscam: nada mais, nada menos: e a soma resultante é geralmente incorreta e falsa, merecendo apenas ser chamada de sonho.*

William Faulkner, *Absalão, Absalão!* (1936)

*Mire veja: o que é ruim, dentro da gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala?*

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (1956)

*Para descrevê-la seria preciso fixar o relâmpago.*

Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás-Cubas* (1881)

A obra *Infância berlinense* terá como objeto a experiência infantil, assim como Benjamin a concebe, de uma criança no fim do século XIX. O subtítulo, que coloca o 1900 como sua demarcação histórica, confere ao texto uma delimitação temporal na qual o autor já teria oito anos de idade; tanto sua infância, quanto seus anos de juventude, têm vazão nos textos fragmentários que o livro invoca. Ele mesmo seria fonte das imagens ali retratadas, a partir de suas recordações de uma Berlim que permaneceria sendo parte constitutiva de sua vida, para sempre irrecuperável, mas passível de recurso à escrita literária e à experimentação com formas de vanguarda. Daí seu caráter fragmentário; no entanto, não há ali nenhuma pretensão de dar forma a um Eu ou de afirmá-lo enquanto narrativa de vida, de experiência única e singular, mas, sim, de se desfazer desse Eu no fluxo de memórias, de dissolvê-lo com o esforço literário, buscando, por isso, capturar uma verdade, mesmo que fugidia, do funcionamento da memória e da relação estabelecida, entre ela e sua recuperação, com o afeto. Sua face invertida (porque muito mais extensa e num ritmo distinto) será a obra *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, reconhecidamente uma influência na obra benjaminiana (que ele chegou mesmo a traduzir alguns volumes) e em torno da qual o tema da memória será de decisiva importância para seu propósito literário.

Para demarcamos nosso interesse neste capítulo, iniciamos por essas duas obras porque elas são fundamentais de se ter, em plano de fundo, como que pairando sobre nossos propósitos mais iniciais, como duas obras em que o tema da linguagem, da memória e da experiência ganham destaque. Nosso objetivo é o de centrar a análise em torno do conceito de experiência (*Erfahrung*), mostrando de que forma ele não pode ser recobrado, como afirmamos, em torno de uma ideia de recuperação plena da memória (de narração como construção de uma síntese

de vida autossuficiente e completa, transparente a si mesma). A importância central, a nosso ver, de resgatar esse conceito se deve à possibilidade de pensar uma formação humana que não tenha como parâmetro o recurso a uma teleologia fechada — algo que a experiência benjaminiana nega — e que não se fundamente sobre uma ideia de experiência enquanto prática, enquanto aprendizado pela “experiência”, nem que seja pautada pela ideia de que o afeto deve necessariamente ter algo de positivo ou que se direciona à autorrealização. Para tanto, a experiência aqui deverá ser pensada sob outros propósitos que não aqueles do senso-comum, ou, mesmo, de uma ideia positivista de ciência ou de aprendizagem. Ao contrário, a experiência terá como fundo suas impossibilidades, suas faltas e aberturas, suas inconsistências, suas descontinuidades. Ao longo do capítulo buscaremos sustentar o porquê que não se trata de uma redução da experiência como dois séculos atrás, quando a experiência era a atualização da determinidade atual, quando ela não passava meramente de uma das vias da apreensão da consciência. Acreditamos que esse paradigma é rompido por Benjamin, e nada mais contrário à sua obra do que afirmar esse lado “prático”, o qual permanece ainda no horizonte de uma metafísica substancialista do sujeito.<sup>49</sup>

Retomamos, por isso, novamente, o alerta de Buck-Morss (2000): não se trata de fazer justiça à obra de Benjamin, até porque isso pode soar muito dogmático, como se houvesse o

---

<sup>49</sup> Tomamos a liberdade de firmar nosso interesse aqui como análogo àquele de Gagnebin (2013, p. 74), quando esta pensa a experiência enquanto um conceito que se sedimenta sob a forma de suas impossibilidades, entendendo a obra *Infância berlinense* como um livro que se despe da pretensão de dar forma bem-acabada a um Eu. Fazemos a seguinte delimitação, necessária, a partir do que Gagnebin observa: é preciso separar o Eu do sujeito (e, aqui, pensemos neste sujeito como não aquele kantiano, mas mais próximo do sujeito cindido da psicanálise; o sujeito do inconsciente); pois o Eu não pode esgotar as (in)determinações do sujeito; afirmar isso implica, primeiro, na proposta de que não podemos pensar a experiência enquanto narrativa de si mesmo ou como forma de autoformação límpida e transparente e de autorrealização sob a mais fina autoconsciência de si; o sujeito “é muito mais do que sua expressão atual, [...] reduzi-lo a isto seria incorreto, como seria incorreto cair na armadilha do ‘eu’” (GAGNEBIN, 2013, p. 74). Pois, efetivamente, o que uma obra como *Infância berlinense* nos mostra é que há, ali, uma concepção de sujeito distinto daquele, positivista, da autoconsciência de si — aquele que visa apreender o mundo externo de modo a dar conta, numa separação mecânica entre sujeito e objeto, do mundo externo —; há uma concepção de sujeito distinta porque ela se encontra num tensionamento direto com a própria possibilidade de “contar” a própria experiência. Daí a implicação tanto da obra de Proust *Em busca do tempo perdido*, e a implicação mesma da psicanálise, isto é, “Benjamin nos propõe uma concepção do sujeito que, seguindo a herança de Proust e de Freud, não o restringe à afirmação da consciência de si, mas o abre às dimensões involuntárias diria Proust [como é o exemplo da *mémoire involontaire*], inconscientes, diria Freud, da vida psíquica, em particular da vida da lembrança e, inseparavelmente, da vida do esquecimento”. Nessas linhas, seguindo esta hipótese de Gagnebin, trata-se de pensar, a partir das impossibilidades de dar forma bem-acabada a um Eu — renunciando, por isso, à ideia de que a experiência seria algo como uma efetivação narrada e consciente das determinidades atuais, renunciando à “clausura tranquilizante, mas também à sufocação da particularidade individual” —, uma abertura da experiência que deve ser entendida mais sob uma perspectiva histórica e contingente, isto é, uma perspectiva que reconheça, de sua saída, as impossibilidades imanentes da modernidade, para que seja possível, diante disso, afirmar outro tipo de experiência, de implicações formativas e políticas, que *precisam* passar pelo reconhecimento (nunca resignado) das inconsistências próprias ao sujeito do inconsciente. Tal abertura é pré-condição para que seja possível de evitar a afirmação de um “individualismo triunfante”, e, também, as “ilusões de uma consciência soberana que pretende obedecer somente às regras da competência linguística” (GAGNEBIN, 2013, p. 75).



“verdadeiro” Benjamin e pudéssemos intuir sua efetiva intenção ao pôr-por-escrito. Acreditamos que a experiência seja um problema de fundo educativo, porque a leitura benjaminiana deste conceito parece ser convocado — em diálogo com o campo da educação — muitas vezes sob a sombra, justamente, dessa compreensão turvada e difícil de sustentar quando a olhamos mais criticamente. É esse o caso de Benjamin, e nos posicionando com mais de meio século em relação a sua obra, podemos ver como ela diz muito para o tempo presente. Mas ela não diz sendo mais uma das versões da afirmação — tão comum hoje, por sinal — de que os problemas educacionais se deveriam à falta de afeto ou à falta de aprendizado pela prática.

Neste primeiro aspecto, vale apenas destacar que sob o neoliberalismo contemporâneo as próprias emoções se tornaram uma *commodity*. A esfera econômica visa vender, inflar e manipular as emoções conforme o imperativo da felicidade, conforme o imperativo próprio à maximização de performances e de neutralização do sofrimento psíquico gerado pela lógica mesma que afirma a felicidade *a todo custo*. Ao contrário de uma “racionalidade fria”, conforme um avanço exponencial da lógica de um capitalismo financeirizado e baseado na instrumentalidade das relações e da competição entre “empresários de si” daria a entender — ideologia já evidente no ordoliberalismo alemão do pós-guerra, e em sua versão mais recente, sob Reagan e Thatcher nos anos 1980, conforme mostrado por Foucault (2008) —; isto é, ao contrário de uma racionalidade fria porque, na esteira da lógica reificadora do capital, o próprio indivíduo se objetifica, o que impediria qualquer horizonte de alteridade, ou, mesmo, de aceitação do outro em sua radical diferença, a versão contemporânea do neoliberalismo pós-2000 nos indica que o afeto se torna um aspecto privilegiado e central na *forma* com que atinge os sujeitos, e passa a ser muito menos frio do que se costuma associá-lo.

Essas teses vêm sendo desenvolvidas e expostas sob um rigor crítico no trabalho da socióloga Eva Illouz (2008), e, especialmente, no trabalho da dupla Illouz e Cabanas (2019). Também poderíamos ver na obra de Han (2019) esforço semelhante. Nesses trabalhos podemos ver como não se trata de que o neoliberalismo é frio, e destituído de emoções, mas que precisamente ele prospera na afirmação da vivência das emoções — normalmente somente as positivas — sob todas suas faces: desde a imposição da felicidade, até “experiências”, seja na compra de objetos, ou da afirmação do bem-estar, por vezes numa ideia de um *self* como essência — sempre sob uma perspectiva predicativa, e identitária de si —, essa lógica procura capitalizar, em sentido ideológico e econômico, na busca da venda das emoções como *commodity* e pelo sentir-se bem, o que, via de regra, está associado a um nível de autovalorização de si análogo à lógica própria do capital. Ao criar esses imperativos — e poderíamos colocar as redes sociais, aqui, como mais um desses fatores —, o neoliberalismo opera com as emoções.

O mesmo vale, não apenas sob a forma “positiva” nas campanhas de publicidade, como já mostrado por Safatle (2018), que evidenciam situações-limite, como pode ser visto em campanhas de marcas de renome mundial, que trabalham, também, num tipo de racionalidade cínica,<sup>50</sup> e isso nos indica que o dissonante também pode ser lucrativo e cooptado pela lógica contemporânea do neoliberalismo.<sup>51</sup>

Já no segundo aspecto, trata-se de uma afirmação e defesa de que é na “realidade” que se aprende — em torno, por vezes, de uma leitura de que as coisas “ruins” devem ser negadas, em oposição às coisas boas, positivas e felizes, que deveriam ser afirmadas.<sup>52</sup> O mesmo valeria para uma teoria que seria muito desconectada da “realidade”, numa perspectiva de afirmação da prática como momento essencial do aprendizado (sem, muitas vezes, sentido praxiológico ou dialógico). E é paradoxal, também, que Benjamin seja invocado para justamente legitimar esse tipo de postura, pois a nosso ver, a experiência será apresentada sempre por alguma experiencição do limite, pela falibilidade tanto da linguagem quanto do ser humano. A experiência do negativo, portanto, é central em nossa leitura aqui proposta, porque ela se sedimenta em torno de suas impossibilidades. Como referíamos acima, no primeiro capítulo, há vários paradoxos em torno sua obra; e o caos constitutivo que a forma, assim como o tempo em que ele a escreve, talvez atestem a dificuldade de situá-la univocamente dentro de algum sistema ou quadro de referências bem delimitado.

---

<sup>50</sup> Sobre a racionalidade cínica, remetemos a Sloterdijk (1987) e a Safatle (2008).

<sup>51</sup> Tema discutido por Safatle (2018, p. 135-157), em que mostra como a incitação mercantil do gozo é um processo associado ao advento da lógica empresarial de si — e a uma nova economia libidinal, posta em jogo pelo horizonte neoliberal de produção de subjetividades através da incitação pulsional ao consumo. O indivíduo precisa adotar, nessa toada, uma flexibilidade aderente e análoga à autovalorização do capital. Os parâmetros sob os quais os indivíduos julgarão suas vidas serão, precisamente, marcados por suas capacidades de performance empresarial (e aqui, não apenas, no âmbito econômico, mas também na vida psíquica, vide a quantidade enorme de terapias psicológicas que utilizam termos muito próximos aos do mercado, como *goals*, *steps* e resolução de problemas em curto período de tempo), uma performance que não precisa ser conformada ao *topos* clássico da alienação, a uma identidade fixa e normativa, senão que à incitação da flexibilidade e da des-identidade, aspecto que, no neoliberalismo como o vemos hoje, acopla-se perfeitamente aos interesses de espoliação dos desejos e do gozo. Neste sentido, vale destacar que “Há uma mutação dos dispositivos disciplinares cujo eixo fundamental diz respeito a uma transformação da indeterminação, de patologia social a dispositivo de funcionamento normal dos processos de reprodução material da vida. Daí a força da indústria cultural e da retórica do consumo vir da capacidade em administrar a insatisfação com os estereótipos que eles mesmos veiculam, da capacidade de fazer circular a perda da qualidade narrativa do corpo, sem nunca colocar em questão o fato de a multiplicidade disponível dobrar-se docilmente à autoafirmação do indivíduo e de sua capacidade de sempre poder dispor de outra coisa, de sempre poder transformar ‘outra coisa’ na reiteração contínua de uma forma geral da experiência — expressão maior do infinito ruim das formas de vida hegemônicas no neoliberalismo” (SAFATLE, 2016, p. 157).

<sup>52</sup> Até talvez a obra tão conhecida, citada e recitada de Larrosa (2016) possa levar a esse mal-entendido, o que também é paradoxal, porque em nossa leitura ele não queria afirmar a positividade e o “afeto positivo”, ou o aprendizado pela “prática”, ao dizer justamente que o conceito da experiência foge desse campo; foge do campo tanto técnico-científico quanto do campo teórico-prático. Não à toa, um de seus interlocutores privilegiados em um desses textos que pode levar a esse mal-entendido, como é o caso de *Notas sobre o saber da experiência*, é precisamente Heidegger, um dos filósofos que mais trabalhou o aspecto do negativo e da experiência do limite do significável em sua obra. Não menos importante, como influência, é Georges Bataille, e sua obra que trabalha nos campos do limite do indizível e do profano, ressaltando a dimensão de negatividade própria à experiência.

Por isso, nossa base interpretativa em torno da qual a leitura da obra de Benjamin é realizada, será a partir das contribuições de Mitrovitch (2007) e Larrosa (2016). A respeito deste último, buscaremos fazer uma interpretação que seja mais afinada com os propósitos de pensar a formação levando em conta sua face negativa, isto é, aquilo que não se apresenta à experiência como síntese ou como atualização de uma positividade.<sup>53</sup> Ao contrário, reconhecermos a falibilidade da linguagem, da experiência e suas impossibilidades poderá nos indicar uma perspectiva de formação que tenha uma face mais reconhecedora da negatividade inerente aos processos de subjetivação, e que possa ser mais adequada aos tempos catastróficos que vivemos.

Neste sentido, quem se propõe a estudar determinado conceito pode adotar dois tipos de posições, que apesar de não se excluírem, direcionam um certo tipo de forma e jeito de manusear o conteúdo: ou o conceito é claramente definido, delimitado, dentro de um campo aclarado pelo mais fino rigor conceitual, ou trabalha-se com ele recusando de saída a definição estanque. Segundo Jay (2005), um exemplo que denota a complexidade da definição conceitual fechada pode ser o fato de que a etimologia remete a distintas *ur*-línguas, que são sobrepostas por distintas interpretações e reproduções. É possível remeter vocábulos a diferentes usos, a diferentes radicais e ambiguidades, a períodos e usos distintos, à volatilidade de emprego do termo a depender da região, da cultura, do contexto social, do tempo histórico etc. A história denotativa e conotativa pode ser vasta e rica, pode ser quebrada, descontínua, não-sólida — o que não significa que nos demos conta disso quando empregamos determinado vocábulo —; na verdade, tudo se passa como se os conceitos fossem firmes e fechados, com definições estanques e claras, às quais basta o recurso a seu significado mais imediato para podermos dizer: é isto o que significa. No entanto, o exame mais minucioso pode indicar precisamente o contrário, ao percebermos a vasta sobredeterminação que faz invocar o uso de um radical ou outro, a configuração de um modo de dizer ou o uso de um significante (JAY, 2005). A linguagem não é autoidêntica a si mesma. No trabalho conceitual sobre as palavras, no uso da linguagem filosófica, não é desejável nem recomendável que todos se remetam à mesma forma de compreender o conceito: pois se assim fosse, não haveria movimento do pensamento, haveria apenas a mais completa síntese do conceito sobre si mesmo. Isso não implica, contudo, que

---

<sup>53</sup> Poderíamos nos perguntar, nesse sentido, se não estamos próximos do campo da psicanálise, pois ela mostra de que forma o inconsciente — e o sujeito descentrado inaugurado por ela — implica numa subversão do sujeito clássico, positivista e autocentrado, aquele que subsume a experiência em direção a uma consciência mais elevada de si e de sua vida. Tal é paralelo que inicialmente pode ser visto entre Sigmund Freud e Walter Benjamin, sujeitos que não se venderam à ilusão de um mundo cada vez mais degradado, e que souberam fazer das impossibilidades (o fragmento, para Benjamin, e os sintomas, para Freud) o próprio fermento de suas obras.

cada um fale sua própria língua; é claro que limites mínimos são necessários, caso contrário estaríamos no campo do completo relativismo. Mas para que seja possível um entendimento comum, pode ser, antes, mais necessário reconhecer a falibilidade da linguagem em comunicar, tema benjaminiano por excelência, mas por vezes negligenciado. Este é o primeiro ponto.<sup>54</sup>

O segundo ponto diz respeito à tentativa de definição do termo “experiência”. Assim como Jay (2005) prefere tratar a sua abordagem desse conceito, este que possivelmente atravessa os séculos sob os maiores mal-entendidos, justamente por não se entender a impossibilidade de defini-lo solidamente, nosso interesse é de pensar que, da perspectiva benjaminiana, temos mais um “canto” da experiência, mais uma emanção estética — e por isso, por vezes, indescritível — de uma vertente do pensamento que recobre distintas tradições. Soma-se a isso que esse canto era intencionalmente para poucos ouvidos, visto que marcado pelo esoterismo e alguma carga de impenetrabilidade, jocosamente característico de Benjamin, para além, também, de seu interesse pelo que tinha certa carga de *demodé* ou arcaico no campo comum das investigações filosóficas de sua época. É claro que esse esoterismo pode, por vezes, afastar os leitores, mas pensemos que ele funciona como um chamado à atenção para, precisamente, não instrumentalizarmos sua obra: é, de certa forma, paradoxal que as leituras de Benjamin sobre a experiência acabem por recorrer a essa ideia tomando, justamente, uma perspectiva fenomenológica afetiva, que busca ver em seu aporte a partir deste conceito a afirmação de uma positividade, de um maior contato com os afetos, uma certa ideia de completude que não deixa de se assemelhar — diante de nosso *Zeitgeist* — da busca incessante pela autorrealização e pelo sentimento de plenitude: em essência, a busca pela felicidade tão vendida há pelo menos meio século. Sua renúncia à fenomenologia é explícita — e o mesmo vale para a renúncia à *Lebensphilosophie* sob a pena de Henri Bergson, crítica que ganha eco em “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire” (1940) e que também é fundante dos embates filosófico-críticos do Instituto de Pesquisa Social (JAY, 1996, p. 51).<sup>55</sup> O mesmo vale para a

---

<sup>54</sup> Se tomarmos o caminho indicado por Jay (2005) ao tratar sobre a origem etimológica do termo experiência, veremos o quão difícil é de fechá-lo semanticamente. Melhor seria, ao contrário, entender junto da ênfase de Wittgenstein: “A ênfase de Wittgenstein no sentido como uso e a tolerância à desconstrução catecrética sugerem que quando uma palavra teve uma história tão complexa e longa quanto ‘experiência’, nenhuma justiça pode ser feita a ela fechando-a prematuramente em um sentido semântico” (JAY, 2005, p. 9, tradução nossa).

<sup>55</sup> Sobre a influência de Ludwig Klages e do grupo de Stefan George — muito próximos de uma afirmação crítica da modernidade que recorria à *Lebensphilosophie* — sobre Benjamin, ver Lebovic (2006). É visível como a filosofia da vida (ou vitalismo) foi um movimento de grande repercussão na República de Weimar, e permanece hoje, ainda, fazendo parte de correntes importantes, como pode ser visto nas obras de Foucault e Agamben. No entanto, vale lembrar o quão perto estiveram os filósofos (como Klages e Stefan George) do nazifascismo alemão ao afirmarem uma leitura distorcida da filosofia nietzschiana que viria a ser, também, adotada pela ideologia autoritária de Hitler e do partido nacional-socialista. Como mostrado por Eiland e Jennings (2014), não é absurda a constatação de que muitos dos intelectuais e filósofos junto dos quais Benjamin — também — frequentava os círculos vieram a ser coniventes com o regime hitlerista na Alemanha, até o ponto em que eles mesmos tiveram

renúncia à filosofia de vida de Dilthey e à tradição filosófica kantiana. Como observa Kang (2009, p. 219):

a concepção de Benjamin de experiência é composta pela crítica a duas tradições filosóficas — a versão excessivamente racional de *Erfahrung* (experiência sensória externa) e a suposta imediaticidade e falta de sentido da *Erlebnis* (experiência interna vivida) — e é distinta, portanto, da concepção de predecessores tais como Kant e Dilthey.

Diante disso, gostaríamos de situar esse conceito que, à primeira vista, pode significar algo como uma afirmação da prática ou do aprendizado pelo sentido prático. Para mostrarmos por que a experiência em Benjamin não segue por esse caminho, iremos reconstruir o campo do conceito e as discussões em torno das quais Benjamin o constituiu como uma pedra angular de sua obra, em torno do qual, poderíamos dizer, todo seu aparato conceitual gira, desde sua filosofia da história até a obra inacabada das *Passagens*.<sup>56</sup> Fazendo isso poderemos nos encontrar, ao fim, em uma situação mais bem elaborada para vermos de que modo essa noção de experiência pode servir de fundamento crítico ao tempo presente. É nesse sentido que já há um bom tempo a obra de Benjamin vem sendo lida no Brasil, buscando-se em sua “exegese” uma *apokatastasis*, uma salvação, como relembra Seligman-Silva (1999), de suas descontinuidades a partir da afirmação da permanência de ideias que são exploradas ao longo da obra, mesmo que adquiram, face à travessia entre a fase metafísica e a fase materialista, formas de apresentação bastante diferentes.

Talvez não se trate de levar à risca o que Jay descreve sobre a criação do conceito de experiência em Benjamin, como se este fosse completamente alheio à filosofia continental do Iluminismo, ou da vertente filosófico-crítica de origem em Marx no século XIX. Jay (2005, p. 313, tradução nossa) observa que: “[...] enquanto reificação e alienação, por todo seu *pathos* subjetivo, eram termos filosoficamente gerados, derivados em larga medida de uma leitura

---

que buscar exílio. A influência da obra de Bachofen sobre muitos desses intelectuais também não é negligenciável; ao contrário da leitura nazista que via em Bachofen uma afirmação de uma metafísica primeira, um contato primeiro com a terra e com o sangue, um passado mítico, Benjamin verá nele uma das primeiras experiências comunistas registradas (LEBOVIC, 2006). São leituras absolutamente diferentes.

<sup>56</sup> Habermas (1979, p. 47, tradução nossa, grifos nossos) observa precisamente isso em seu balanço da obra de Benjamin, feito quase trinta anos após sua morte, em um período que a Alemanha começava a redescobrir Benjamin: “A teoria benjaminiana da arte é uma teoria da experiência (mas não a experiência da reflexão)” e também “Aparentemente Benjamin era da opinião de que o sentido não é uma propriedade que poderia ser expandida e que experiências estáveis de uma relação com a natureza, com os outros, e consigo mesmo não poderiam ser criadas arbitrariamente. Muito provavelmente Benjamin pensava no potencial semântico do qual os seres humanos extraem e com o qual investem o mundo com sentido, permitindo a ele ser experienciado. Esse potencial semântico está contido no mito, inicialmente, e deve ser liberado dali - mas ele não pode ser expandido, apenas transformado continuamente. Benjamin temia que durante essas mudanças as energias semânticas poderiam escapar e se tornarem perdidas à humanidade. A filosofia da linguagem de Benjamin, na qual sua teoria da experiência é baseada, fornece algumas pistas a essa perspectiva de declínio progressivo”.

materialista do legado do Idealismo alemão, as origens da ideia de uma crise da experiência se encontram em outro lugar”. A nosso ver, não é possível de desatrelar a concepção de história, de tempo e de memória daquilo que se convencionou chamar filosofia da história, nem da influência dos neokantianos da escola de Marburg; e muito menos, ainda, da importância que o contato com o marxismo — na leitura, principalmente, da obra *História e consciência de classe*, de Lukács — veio a desempenhar nos textos tardios de Benjamin, bem como na obra inacabada das *Passagens* (EILAND; JENNINGS, 2014).<sup>57</sup> Poderíamos, junto de Jay, dizer que a teoria da experiência em Benjamin absorve de *todas* essas influências, mas, também de suas memórias infantis. O *locus* de uma tal teoria só seria possível por meio de uma descida nos pormenores da memória; isso é inevitável. Mas ao fazê-lo, é necessário, retrospectivamente, toda a carga de influências que vieram a sedimentar — seja o movimento de juventude (*Jugendbewegung*), as raízes no romantismo messiânico, a influência de Stefan Georg, as influências do barroco alemão — uma teoria da experiência que recorre à infância para, precisamente, legitimá-la. Diríamos que a infância é o *locus* de chegada de uma teoria que retrospectivamente visa dar sentido a ela. É por isso que, assim como na obra *Em busca do tempo perdido*, o narrador só poderá contar sua própria infância em um momento que, por uma interrupção, por uma descontinuidade, por algo que não estava previsto, tem um súbito despertar, pela memória involuntária, de aspectos que não tinha mais acesso pelo interesse da consciência.

Em correspondência com Adorno, mais precisamente em carta de 7 de maio de 1940, próximo, já, ao fim de sua vida, Benjamin (apud ADORNO, 2012b, p. 427) relatará a seguinte história a seu amigo:

Por que lhe esconder que as raízes da minha “teoria da experiência” remontam a uma recordação de infância? Meus pais saíam para passear conosco, como é natural, onde quer que passássemos a temporada de verão. Nós os irmãos éramos dois ou três. Aquele em que penso aqui é meu irmão. Após termos visitado uma ou outra das atrações obrigatórias de Freudstadt, de Wengen ou de Schreiberhau, meu irmão costumava dizer: “Que lá estivemos, isso estivemos”. A expressão imprimiu-se indelevelmente em mim.

Essa passagem poderia mostrar que na teoria da experiência em Benjamin o vivido ganha sentido somente *a posteriori*, pois não se trata de que a infância, enquanto unidade temporal,

---

<sup>57</sup> Cabe destacar, além disso, a grande influência que *A teoria do romance*, de Lukács (2009), exerceu sobre a primeira geração da Teoria Crítica. A obra *Dialética do Esclarecimento*, bem como as teorizações acerca do declínio da experiência, seriam impensáveis sem a releitura sobre as formas da épica, da lírica e do drama desenvolvida por Lukács na década de 1910, em que descreve a situação problemática da “imanência do sentido à vida” na modernidade, em contraposição ao *cosmos* fechado e à totalidade próprios à Antiguidade.

seja sua própria fonte: ela é o lugar de chegada.<sup>58</sup> O resgate desses elementos, será, portanto, o lugar de chegada de uma tal teoria. Mas esse resgate só foi possível passando pela crítica às teorias que concederam à experiência e à infância um lugar secundário, ou, dito de outra forma, um lugar ou um tempo que deve ser subsumido. Jay elenca algumas características que marcariam esse *a posteriori* da infância, lembrado na história relatada a Adorno, que podem nos auxiliar a visualizar que tipo de infância Benjamin se refere: “insistência na importância de detalhes aparentemente banais, cultivo de memórias infantis prazerosas, fascínio pela ressonância aurática de nomes de lugares, alguns com o significado mágico de Freudstadt e uma apreciação pela mentalidade do colecionador” (JAY, 2005, p. 313, tradução nossa). Além disso, poderíamos incluir o aspecto de ressonância aurática do lugar, do espaço, que se associa ao nome porque é impossível de significá-lo sem ter uma palavra para associar a ele.

Essa história contada por Benjamin evidencia o vínculo indissociável entre memória e infância. No entanto, poderíamos nos perguntar: essa memória precisa ser aquela cristalizada quando recuperada posteriormente? Precisa ser uma memória que não se deixa esquecer, que não se desfaz, mas pode, como que pelo acaso, num gesto de sorte, reaparecer e ser redescoberta, por meio de uma significação *a posteriori*? Esse questionamento gira em torno da influência da teoria da história benjaminiana. Se, para nossos propósitos neste trabalho, fizermos a redução do nível mais abstrato de um conceito de história teleologicamente guiado, para o um pouco menos abstrato nível do indivíduo e sua *formação*, veremos que não se pode conciliar ambas as perspectivas em razão do problema da memória: mais importante seriam os esquecimentos do que aquilo que se conserva, mais importante são os momentos oportunos, aqueles em que a significação não se dá de forma causal nem linear.

Cumpra, ao menos, por enquanto, lembrarmos que essa história infantil não trata tanto da recuperação do tempo, ou num ímpeto historicista de dizer: “é assim que tal experiência se deu”, mas de ver na postura da infância uma possibilidade de, adotando uma postura menos “positivista”, lidar com os impasses do mundo contemporâneo. O interesse de expormos essa passagem reside em vermos como, e por que, Benjamin retrata essa imagem da infância dizendo que é assim que tudo ocorreu, como se dissesse: esta é *a* recordação da infância; esta é a memória cristalizada do que vivi. A reconstituição de sua teoria da experiência nos levará a podermos dizer, se seguirmos os passos de Benjamin, por que não há uma memória “tal qual”, mas apenas a possibilidade de narração que é sempre faltante na medida em que a linguagem,

---

<sup>58</sup> A infância poderia ser entendida como sentido descontínuo, com uma temporalidade outra, não regada pelo mundo dos adultos que visam dar um sentido de progresso desenvolvimentista, no afã apressado e linear do interesse, o que iremos retomar oportunamente ao fim deste trabalho

assim como a habitamos, assim como nos constituímos como sujeitos, nunca dará conta de abarcar o todo da experiência. Poderíamos fazer a distinção, por ora, entre a experiência (*Erfahrung*) — elaborada *a posteriori*, fruto de um processo de simbolização, de articulação com o tempo e com a história, e marcada pelo impasse de recuperar plenamente a imagem passada —; e, também, com a vivência (*Erlebnis*), que teria como parâmetro único o presente, com menor ênfase à linguagem e ao passado, e sempre dando-se como que de imediato — ela é, precisamente, a experiência do sujeito moderno na grande cidade, aquela que Benjamin descreve na obra das *Passagens* e em “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire”, exemplo maior do declínio da experiência e que seria, a nosso ver, semelhante à ênfase dada ao aprendizado pela prática e pela “experiência”.

Nesse sentido, exploraremos, por ora, a ponte que liga a teoria teológico-metafísica, de juventude sobre a linguagem até a fase materialista, reconstituindo os passos, em traços largos, em torno da experiência e linguagem. Isso nos mostrará uma teoria da experiência que permanece com um lugar privilegiado ao longo de toda sua obra, mesmo que reconfigurada diante de distintas influências teóricas e pessoais.

## 2.1 Metafísica da juventude: fundações

Há três textos que podem nos indicar caminhos a seguir, na leitura da fase de juventude de Benjamin concernente ao problema da experiência. O primeiro deles se trata de um texto chamado “Experiência”, de 1913; o segundo, “Metafísica da Juventude”, de 1913-1914; o terceiro é de 1916 e chama-se “Sobre a linguagem do homem e a linguagem em geral”. Como dizem Eiland e Jennings (2014, p. 42), “Os escritos de juventude de Benjamin são a fábrica de sua filosofia tardia”. Ou, como Muricy (2009, p. 35) observa, em seus textos de juventude já estão esboçados os grandes traços de seu pensamento, pois não se encontra 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”. Por isso, apesar de não ser diretamente o objeto desta dissertação, nos centraremos nestes textos na medida em que eles apresentam o início de seu interesse pela noção de experiência, o que pode nos auxiliar a entender a guinada materialista em fase posterior. Benjamin se confrontará permanentemente com a perspectiva da linguagem em sua obra, aspecto que deve, por sua vez, à influência exercida em sua filosofia pela leitura de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Immanuel Kant (1724-1804) e Johann Georg Hamann (1730-1788). Estes nomes se apresentam canonicamente ao século XVIII, e deram a moldura e consistência à atitude, à postura e ao



horizonte teleológico do Esclarecimento. No entanto, apesar de a retomada destes autores, no momento em que Benjamin escrevia seus primeiros textos, ser um horizonte amplo e de grande impacto na filosofia acadêmica alemã à época, ele se utilizará deles não tanto em função de citação e exegese, mas como fundação de uma atitude radical de *pensamento* sobre sua realidade e de proposição, constante, de novas possibilidades. O que pode ser visto como uma característica marcante de sua própria escrita: dificilmente lê-se um texto seu que apresenta, somente, o comentário ou a paráfrase. Por vezes a paráfrase ocorre em função de sua própria interpretação, viciada, e para seus próprios fins, dos autores que reivindica para si como influência.

Antecipando um tema corrente em sua fase materialista posterior, citar é tirar do lugar em que o texto citado se encontrava, dando uma sobrevida a ele, situando de uma forma renovada seus significados, e, precisamente por isso, produzindo novas possibilidades de criação. Daí que a experiência da linguagem, já em seus textos iniciais em que se debruça sobre este tema, ganha certos ares bastante distintos de uma função meramente instrumentalizada da comunicação. Citar não seria, em seu caso, dar vazão ao conteúdo proposto por autor, sendo-lhe fiel, mas, contrariamente a isso, forçando o limite da significação de forma a deslocar o sentido de seu lugar originário. Se bem que, este lugar, o da intenção do autor — ou da enunciação —, deve sempre ser disputado e questionado em sua *suposta transparência*, precisamente pela incapacidade de a linguagem significar, sempre, aquilo que mesmo originariamente se intenta dizer: mais uma vez, este é um tema que precisa estar no horizonte de nossa leitura hermenêutica; o que insistimos. Sem essa abertura, a própria chegada ao inconsciente se subtrai a um mero desvio, que ao se contornar, apresenta o horizonte da consciência e do *telos* da Razão como fundamento. Conforme mostramos no primeiro capítulo, não se trata de abraçar a Razão, nos moldes próprios ao Esclarecimento, das *luzes*, da crença excessiva e otimista no *progresso*. Mas, também, não procuramos jogá-la fora; há uma racionalidade que não precisa se submeter à normatividade posta pela determinação de um Eu. Há uma racionalidade que pode se esboçar, muito mais, pelo que a *imagem*, somente possível de ser experienciada coletivamente, passada, por isso, nos escombros e ruínas, uma racionalidade que se sedimenta mais pelo *kairós* do que pelo avanço contínuo e desenvolvimentista não apenas do tempo, mas também da formação.

A postura inicial de Benjamin com a vida acadêmica foi uma de reticência: em sua fase que chamaremos aqui de “metafísica da juventude”, que toma como ponto de referência os anos formativos na universidade, e, também, o contato com o movimento de juventude (*Jugendbewegung*), influenciado pela figura de seu tutor e pedagogo Gustav Wyneken (1875-

1964), podemos vislumbrar um jovem que não se deslumbrava pela vida marcada pela instrumentalidade da formação profissional, em direção, normalmente, a uma vida burguesa profissionalizada. Na compreensão dos biógrafos Eiland e Jennings (2014), nestes anos, Benjamin começou seus estudos em uma espécie de “filosofia da cultura”. É como se sua fase metafísica cumprisse o papel de *origem*, assim como ele compreende este conceito, isto é, não como o surgimento do novo, mas como o resgate daquilo que estava soterrado. É em tom de elegia que seus anos de juventude nos farão perceber que seu comprometimento com a formação adquire uma face de incompletude, mas, ao mesmo tempo, de abertura à diferença e a possibilidades imanentes a formas de temporalidade que não sejam aquelas do tempo vazio e homogêneo.

O texto “Experiência”, em 1913, foi publicado na revista do movimento de cultura jovem (*Jugendkultur*) chamada *Der Anfang*, e assinado sob pseudônimo. As ideias que expressa entram em conflito direto com concepções correntes e desafiam, com seu pretense tom de contestação, a cultura burguesa que reivindica a “experiência” dos adultos como forma de autoridade sobre os mais jovens. O conceito de experiência aqui, inicialmente, aparece negativamente, sobretudo porque a experiência seria aquela que vem depois de todo ímpeto tolo e inocente dos mais jovens, momentos em que o adulto já teria vivenciado e teria adquirido mais “sabedoria” de entender que não se passava de mais nada do que um êxtase sem compromisso: “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” (BENJAMIN, 2009, p. 21).

O adulto, associado ao filisteu, é aquele que já buscou a verdade mas renunciou diante do “enigma”, e, por isso, possui uma postura resignada com a vida, razão pela qual se debate e irrompe contra toda postura jovem que ainda tenha esperanças:<sup>59</sup> “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” (BENJAMIN, 2009, p. 21-22). Ele é amargurado e sem ímpeto da busca pela verdade, pois uma vez que se desfaz das coisas grandiosas e significativas, conclama a experiência como evangelho;

---

<sup>59</sup> O filisteu, no sentido empreendido por Benjamin, poderia dar a entender que se trata daquele indivíduo de mentalidade estreita, o burguês utilitarista. Nesta compreensão, filisteu significaria a ausência de sensibilidade para a estética, para as artes, para a vida do cultivo do espírito. No entanto, como relembra Muricy (2009, p. 45), Nietzsche já havia feito, anteriormente, uma ruptura interna ao universo do homem “culto” e sensível às artes, ao descrever o *filisteu culto*, aquele seria muito próximo ao sujeito semiformado, descrito por Adorno (2010), isto é, afeito à opinião pública, com uma vasta cultura, mas que sustenta em seu âmago propriamente uma barbárie destrutiva.

Benjamin rebate essa perspectiva, enfaticamente: “Nós porém conhecemos outra coisa, algo que nenhuma experiência nos pode proporcionar ou tirar: sabemos que existe a verdade, ainda que tudo o que foi pensado até agora seja equivocado. [...] Nenhuma experiência pode nos privar dessa vontade” (BENJAMIN, 2009, p. 23). A vida, para o filisteu agarrado aos interesses mundanos, nunca se eleva à dimensão do espírito; ele só mantém “relação íntima com o vulgar, com aquilo que é o ‘eternamente-ontem’” (BENJAMIN, 2009, p. 22). A afirmação da impossibilidade, a postura da resignação, da falta de sentido, vão ser, portanto, elementos rechaçados por Benjamin, pois seguem presos a um culto do *ninguém encontrou nem jamais vai encontrar*, inibindo o aprendizado, simplesmente deixando de insistir frente ao primeiro erro, numa falta de reflexão sobre o verdadeiro conteúdo do espírito: “A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito” (BENJAMIN, 2009, p. 23). A finalização deste texto é digna de ser citada em sua inteireza, o que nos indica uma força contestatória e de rebeldia que nunca será abandonada, mesmo que sob as situações mais catastróficas, e, aqui, sob a influência dos rompantes evidentemente nietzschianos:

Mais uma vez: conhecemos uma outra experiência. Ela pode ser hostil ao espírito e aniquilar muitos sonhos florescentes. No entanto, é o que existe de mais belo, de mais intocável e inefável, pois ela jamais estará privada do espírito se nós permanecermos jovens. Sempre se vivencia apenas a si mesmo, diz Zaratustra ao término de sua caminhada. O filisteu realiza a sua “experiência”, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem vivenciará o espírito, e quanto mais difícil lhe for a conquista de coisas grandiosas, tanto mais encontrará o espírito por toda parte em sua caminhada e em todos os homens. — O jovem será generoso quando homem adulto. O filisteu é intolerante. (BENJAMIN, 2009, p. 24-25).

Predominante na discussão filosófica à época, este tema da separação entre o espírito (*Geist*) em contraposição à alma (*Seele*), muito por influência de Friedrich Nietzsche e da filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) de Ludwig Klages, aparece aqui numa versão em que o espírito seria, ao contrário da distinção de Klages, uma força transcendente, mística, de vontade de vida e de descoberta. (Em Klages, o espírito [*Geist*] é aquele referente ao Saber universal hegeliano, que absorve toda diferença no sistema de sua própria totalidade, portanto, é intelectualizado, lógico e frio, ao qual ele contrapõe a alma [*Seele*], de maior força libertadora.) A juventude, ainda não presa à lógica burguesa de se ater aos problemas mundanos, tem uma abertura de espírito (aqui entendido, parece-nos, desde uma perspectiva de cultivo do ser, talvez mais distante da leitura de Klages, e também distante da filosofia hegeliana própria a um sistema totalizante<sup>60</sup>) maior

<sup>60</sup> Esses aspectos são desenvolvidos por Muricy (2009, p. 43), observando que a crítica da cultura proposta por Benjamin não quer “servir ao espírito, isto é, ser instrumento na realização de seus objetivos, como uma certa tradição hegeliana”, nem fazer parte de uma concepção ativista de militância no sentido assistencialista; “A esfera do espírito, no contexto dos anos de juventude, está relacionada com o cultivo de ideais artísticos e intelectuais e

que o adulto filisteu, visto que não se deixou empobrecer pelo que a preparação implacável à vida adulta significa; uma preparação implacável pois é aquela que leva ao esquecimento de problemas da maior grandeza, enfatizada e direcionada pelo mundo do adulto, condicionada pelos interesses menores.

Desta feita, a infância e a juventude estão aqui, neste texto, localizadas como pontos privilegiados, como momentos que (se não cronologicamente devem permanecer, posto que isso não é possível), necessitam servir de referência a uma postura que as cultive, permaneça viva, na vivência do espírito. Por isso, Benjamin associa o cultivo do espírito precisamente à juventude, ao momento em que a vida ainda não se deixou corromper pela “falta de sentido” das coisas; ao contrário, a busca pelo sentido, nunca resignada, parece ser uma postura da juventude que não pode ser perdida ou renunciada ao longo da vida, em nome da experiência dos adultos, segundo o que afirma. Dá-nos bastante o que pensar este texto inicial, que já pode dar indícios de um programa *ético* posto que direcionado a uma *postura* reflexiva com a vida e com o social — o que nos coloca a afirmação de uma “experiência verdadeira”, diferente da dos filisteus —; Eiland e Jennings (2014, p. 39) dizem que a ideia de Benjamin de acordar a juventude, imediatamente à influência de Wyneken, tem suas raízes na escola composta por Schlegel, Novalis e Nietzsche. Uma espécie de filosofia de vida, muito para além de um simples projeto cultural ou escolar: “o projeto da cultura jovem nunca foi para ele limitado ao programa de reforma escolar mas procurava uma revolução nos modos de pensar e sentir”. “A juventude era concebida como a vanguarda no sentido da luta por uma ‘nova humanidade’ e por uma forma ‘radicalmente nova de ver’”. Nesse sentido, o espírito (*Geist*) corresponderia a uma dimensão definida, a partir da juventude, como “constantemente reverberando sentimento na abstração do puro espírito” (EILAND, JENNINGS, 2014, p. 39).<sup>61</sup> Tal postura, no entanto, não

---

não se ocupa com nada que seja da ordem prática política” (MURICY, 2009, p. 43). Uma visão, já nesta fase de juventude, que se assemelhará muito a que Adorno, em sua *Teoria estética*, irá propor como uma das formas de contornar a aporia da totalidade falsa. A arte, ele aponta, é o campo onde o que ainda não foi pensado resiste e se mostra em toda sua potencialidade. Sobre este último aspecto, ver Gagnebin (2009, p. 83-96), no ensaio “Sobre as relações entre ética e estética no pensamento de Adorno”; neste texto, Gagnebin ressalta como essa perspectiva pode, nas dimensões concretas, ser bastante difícil de justificar: “Tal ética não é, por natureza, nem popular nem fácil de ser traduzida em ação prática. Aqui também o pensamento de Adorno continua “elitista”, pois é muito mais complicado resistir ao mal e à burrice do que ter piedade dos infelizes e querer ‘ajudá-los’. Também é menos gratificante, já que não pode contar com a gratidão de ninguém. Não busquemos, pois, receitas de ajuda ou autoajuda nas páginas difíceis deste autor, pois não as encontraremos” (GAGNEBIN, 2009, p. 93-94). Diríamos que o mesmo pode ser dito sobre Benjamin — principalmente neste período, bem como em sua concepção da obra de arte. A próprio noção mais positiva do conceito de *mimesis*, que Adorno e Horkheimer lançam mão na *Dialética do Esclarecimento*, pode encontrar eco nos escritos desta fase de Benjamin.

<sup>61</sup> A importância de passarmos por este aspecto, aqui, se deve àquilo que os próprios biógrafos ressaltam, quando observam que há uma contradição imanente a sua obra, uma certa ambiguidade, que permanecerá presente posteriormente; trata-se de demarcar aqui como a noção de espírito parece indicar não um caminho a ser percorrido em direções mais elevadas, mas de uma postura de espera, de abertura para o olhar. Ser jovem, para Benjamin, não significaria servir ao espírito, mas esperar por ele, sem se aferrar a uma ideia fixa, “nem mesmo a cultura

seria fruto de um engajamento prático, mas, ao contrário, da atividade da crítica, sob a face de um “intelectual crítico, como homem das palavras” (MURICY, 2009, p. 43). Dá-nos o que pensar, também, o quanto essa postura ainda permanecia num certo horizonte conservador e elitista, não compreendendo que a própria filosofia sob a influência de releituras de Nietzsche poderia legitimar alguma sorte de concepções de “pureza” e “autenticidade”, reivindicadas pelo nazifascismo alemão.

No ensaio escrito entre 1913 ou 1914 e publicado postumamente, chamado “Metafísica da juventude”,<sup>62</sup> são apresentados temas que dão continuidade aos elementos expostos em “Experiência”, de 1913. Contudo, se ali Benjamin procura, num estilo contestatório e argumentativo, fazer frente ao uso burguês do termo experiência, trazendo, portanto, uma concepção de juventude e de política de juventude que se acoplam a seus horizontes mais concretos, isto é, o ambiente da cultura e da formação de sua época, o tema da reforma escolar e universitária, na “Metafísica da juventude”, de circulação mais restrita, somente compartilhado a seus amigos, e tendo permanecido inédito em sua vida, a sua preocupação é outra. A forma de apresentação do texto, uma mescla de estilo ensaístico crítico, narrativo e poético, traz a discussão sobre algumas figuras que povoam os textos de Benjamin neste período. O ensaio é dividido em três partes, “A conversação”, “O diário” e “O baile”, a última tendo permanecido incompleta; através desse texto Benjamin privilegia, em cada parte, elementos de sua visão metafísica de juventude e os as apresenta a partir de personagens que são introduzidos no texto como figuras conceituais, como imagens, que visam dar corpo à sua compreensão sobre o tema da linguagem.

---

jovem”; o que significa dizer: “nenhum dogma e nenhum sistema explicitamente fechado, e menos ainda nenhum partidarismo, mas, ao contrário, iluminação (*Erleuchtung*), levando o mais distante espírito até a luz” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 40). Tema romântico por excelência, que Benjamin virá a repudiar, posteriormente, para Eiland e Jennings (2014, p. 40) significa, desde já, “uma ambiguidade que encontramos em seus trabalhos mais característicos — uma ambiguidade expressiva de sua concepção dinâmica e dialética de verdade como revelação, que mantém a crença no que se encontra escondido”. Ainda, a atividade do espírito “exige indivíduos que pensem e ajam sem tutelas, sob seus próprios riscos” (MURICY, 2009, p. 41). Muricy (2009, p. 41) relata como esta concepção de espírito é tributária a Gustav Wyneken, e como há uma perspectiva comunitária embutida neste conceito, por mais que ele não corresponda à comunidade massificada e padronizada da vida burguesa, ou da simples militância estudantil: “O jovem crítico da cultura opunha-se fundamentalmente ao que entrava a disposição característica da juventude para a liberdade de espírito: a sociedade dos mais velhos, ou seja, os pais, a escola, a moral e a cultura burguesas” e para isso há um ideal comunitário de jovens, no horizonte, que deveriam renunciar a essas imposições — tal renúncia seria uma “postura ética básica para a metafísica da juventude que Benjamin busca elaborar como alternativa crítica para a cultura” (MURICY, 2009, p. 41). Longe do ativismo militante, ele acreditava que essa comunidade só poderia ser estabelecida, também, com o ideal da espera atenta e do silêncio, um motivo metafísico evidente que precisaria passar pela crítica da cultura.

<sup>62</sup> Dado que este é um texto do qual não localizamos tradução ao português, utilizamos aqui a tradução ao inglês, da edição dos *Selected writings*, editada por Michael W. Jennings et al. Também, cotejamos a parte inicial do ensaio com a tradução feita e disponibilizada por Pinho (2020) da primeira parte, “A conversa”, além das traduções de passagens realizadas por Muricy (2009, p. 86-93).

É em certo sentido instigante como Benjamin não toma a intenção de sistematizar o elemento da linguagem, pois o apresenta sob uma forma crítica, utilizando até mesmo da forma da dramatização. Eiland e Jennings (2014, p. 57) dizem que neste texto “As especulações metafísicas são lançadas num estilo enigmático, rapsódico, em afinidade com os modos do Expressionismo”.<sup>63</sup> Uma tentativa de sistematizar essas ideias aparecerá, posteriormente, no ensaio “Sobre a linguagem do homem e a linguagem em geral”; no entanto, aqui, podemos fazer o paralelo com o texto “Experiência” na medida em que ele apresenta uma contraposição positiva à experiência dos adultos. Tanto na discussão, que são mais bem-acabadas, da parte da conversação, quanto na segunda parte, sobre o diário, Benjamin está a tratar sobre um elemento central a seu pensamento: a incapacidade de a linguagem instrumental dar conta da experiência humana.

Na primeira parte do ensaio, Benjamin comenta sobre a conversação, e opõe a essa conversa duas personagens: uma masculina, e outra feminina. Localiza em Safo, a poetisa de Lesbos, o exemplo da língua feminina; já a linguagem masculina, aquela que se interessa pela comunicação de conteúdos, instrumental, a língua burguesa (ou própria a dos adultos filisteus, para lembrarmos do texto sobre a experiência), é a língua que corresponde à figura do homem. Benjamin, trata, portanto, acerca da irredutibilidade da linguagem ao verbal — o sentido, aquele, marcado pela ação da consciência, do interesse, da linearidade e da lógica formal própria ao mundo da vida, não corresponderia à essência da linguagem. A essência da linguagem é encontrada no vazio da linguagem, onde ela se cala e se deixa absorver pelo silêncio inebriante. A figura que poderá resgatar essa linguagem desse vazio é a figura da mulher, ou, também, a da prostituta. O tema do gênero aparece aqui, dando valor a uma metafísica subversiva — e, por isso, uma política revolucionária — que estaria muito mais próxima do campo feminino do que do masculino, aspecto contido no próprio significante do gênero feminino. Obviamente o tema dos estudos de gênero não havia ainda se desenvolvido à época, no entanto, Benjamin não está a falar aqui na irredutibilidade da identidade de gênero, ao contrário; como observam Eiland e Jennings (2014, p. 57) ele mesmo já havia comentado, em carta a Belmore, insistindo no sentido “funcional — e não substantivo — de ‘masculino’ e ‘feminino’”. Não se trata de que o aspecto importante aqui seria “a mulher” enquanto essência,

---

<sup>63</sup> Nesse sentido, este texto já antecede a forma crítica e com evidentes tons metafísicos de *Rua de mão única* (1926), também de forte influência do Expressionismo, do Surrealismo e da montagem literária. No entanto, como contraponto, a obra de 1928 está preocupada com temas mais conectados à materialidade da vida, tom já dado no início do livro pelo fragmento “Posto de gasolina”, em que Benjamin adota uma postura militante em torno da perspectiva do trabalho do intelectual, este que deveria operar por todos os meios, não se restringindo somente a “opinar” nos âmbitos acadêmicos fechados e elitizados da universidade.

mas os aspectos correspondentes à masculinidade e à feminilidade, que se encontram em ambos os gêneros.

Nesse sentido, a linguagem apresentada aqui não tem apenas um caráter material, audível, mas também visual. É a linguagem que chega mais perto àquela essência, à essência da língua, que se prefigura na ideia de Deus e do paraíso. Essa língua não mais opera sob a forma da separação sujeito-objeto, é aquela de maior nível, elevada, metafísica, não-instrumental e totalmente desvinculada da necessidade de ‘nomeação’. Por isso, é uma língua que se conecta diretamente com à indeterminação — ela remonta aos primórdios da língua, ao passado perdido, da linguagem plena do paraíso. “O tempo está no cerne da linguagem, mas não concebido em uma linearidade contínua — ele está aí como conexão entre o passado e o presente, que permite a emergência de uma experiência nova na linguagem”, pois “*No silêncio, a força se renova: o ouvinte conduz a conversa até a margem da linguagem e o que fala cria o silêncio de uma nova linguagem — ele, o seu primeiro auditor*” (BENJAMIN apud MURICY, 2009, p. 88, grifo da autora).

Outra contraposição diz respeito àquele que fala, e àquele que ouve: ambos estão numa relação que se estabelece somente porque há linguagem; mas quem fala, somente fala àquele que está escutando, e quem escuta só pode escutar porque tem alguém que lhe diz algo. Numa conversa, comunica-se algo: busca-se comunicar o que diz respeito a uma essência da linguagem. No meio dessa relação: o silêncio. Só há conversação porque há passado, e o passado, neste caso, significa que ele remete à juventude (aqui entendida a partir da temática sobre o espírito, desenvolvida anteriormente): “Toda conversação trabalha com o conhecimento do passado como aquele de nossa juventude” (MJ, p. 6). Nesse sentido, a relação que se estabelece, neste texto, entre os dois interlocutores, não trata apenas de uma relação em que a linguagem adquire um caráter comunicacional; trata-se, ao contrário, daquilo que subjaz sob a forma do silêncio no diálogo entre duas pessoas. “O silêncio é a fronteira eterna da conversação” (MJ, p. 7). Aquele que fala é obcecado com o presente, ainda que no momento mesmo em que fala o faz somente em razão do passado.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Chama a atenção nesta parte da “Metafísica da juventude” como a experiência do silêncio é semelhante àquela proposta do analista, do “se calar” como forma de renunciar à suposição de saber, e não operar dentro da lógica instrumental de dominação e de orientação. Se compreendermos a psicanálise como uma teoria que explicita o funcionamento das relações de poder no interior da sociedade moderna, além de como o indivíduo socializa seus imperativos, a partir, precisamente desses mecanismos; se a compreendermos como uma teoria que renuncia à suposição de saber porque desmonta com os mecanismos que fazem funcionar as relações de poder, ao, primeiro, se fundamentar neles, isto é, no *sujeito suposto saber*, para depois desmascarar esse aparato no erro do passo, no descompasso da dança não dançada em continuidade com o interesse do paciente e no acerto do contato, direto, não-mediado, da palavra e do silêncio, então, vemos como esse silêncio a que Benjamin se refere, que tem um valor criativo, capaz de produzir novas significações, que opera sob uma outra forma de linguagem, não aquela da consciência, é capaz de se assemelhar muito à proposta de um outro tipo “conversação” que existe na base da

A segunda parte, “O diário”, trará outro elemento importante deste texto de juventude: o aspecto da narrativa de vida, colocada em palavras na forma do diário, buscando conter o tempo e sua passagem. “Na ‘Metafísica da juventude’ o diário é o lugar de uma dissolução e reconciliação simultânea do si mesmo” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 57). É com o ímpeto de dar conta do passado, do vivido, que um diário é escrito; é no interesse de se desfazer do vivido, ao mesmo tempo que se registra e elabora o vivido, que o diário ganha contornos de ser ele mesmo o exemplo, a imagem, da vida vivida. Daí que, neste texto, o diário ganhe ares de um “personagem”, um objeto animado, que comunica algo para além, somente, de seu próprio texto expresso na comunicação escrita. O diário comunica o tempo. O elemento que Benjamin recorre como fundamental, na escrita do diálogo, é o “Eu” enquanto construção discursiva: esse “Eu”, que no diário se torna outro personagem, começa a escrita no diário, começa a tentar apreender o tempo vivido, porque nesse processo de escrita procura recobrar a imagem de sua infância, quando ainda não havia uma demarcação temporal, uma cronologia, que, reconhecida ou não, coloca-o em direção à morte. A infância aqui parece ser entendida como um tempo de imortalidade, um tempo eterno, que não corresponde ao tempo do relógio. “O diário é um ato de libertação, encoberto e sem restrições em sua vitória” (MJ, p. 11). Nas linhas escritas no diário, em suas pausas, em suas descontinuidades, há o intervalo (*Abständen*). O intervalo demarca a impossibilidade de capturar a cadeia de experiências vividas. Ele é o silêncio, e também a juventude, é o tempo que se perdeu: por isso, é um tempo eterno. Os intervalos são elementos fora do tempo e fora do “Eu”, e fazem se reencontrar com esse outro eu que não é tempo nem desejo de poder; que não opera, portanto, sob a forma da racionalidade da sociedade moderna, instrumental. O diário se torna um personagem, um objeto que faz parte dessa cena: ele mesmo pode passar, em seus intervalos, a escrever. Talvez poderíamos colocar o paralelo em torno da ideia de que são imagens apartadas da necessidade de nomeação; são imagens puras, onde reina o mais completo tempo imortal (a essência da linguagem). Parece haver, aqui,

---

própria teoria psicanalítica. Há uma renúncia ao passado límpido e cristalino, bem como renúncia ao encadeamento formal claro do discurso corrente, concedendo predominância ao fluxo descontínuo do pensamento, à associação livre, por onde o inconsciente pode emergir — naquele momento mesmo em que se dissolvem as barreiras entre sujeito e objeto, em que a delimitação entre o Eu, rígido, estanque, forma clara da consciência e da identidade, se desfaz, se desconsidera enquanto polo portador da verdade, para fazer precisamente emergir uma verdade mais arcaica, mais enigmática, que podemos remeter ao inconsciente. Ora, se isso não tem muito a ver com este texto de Benjamin, de que forma poderíamos (des)ver? Seria essa nova linguagem a própria ideia de inconsciente, à qual, por influência de Nietzsche e este na esteira de Schopenhauer, estavam atentos àquilo que não se pautava pelo positivismo das ciências naturais do século XIX? Muricy (2009) observa que o polo do silêncio é exercido pela mulher, aquela que se esboça pela passividade, pela abertura, pela ausência. Na mulher, segundo ela, Benjamin vê a origem do sentido e do novo. Tal concepção, no entanto, coloca-nos em determinados problemas que a nosso tempo, talvez, já tenham sido elucidados, como a questão da heteronormatividade compulsória e a impossibilidade de nos pautarmos, ainda, em termos meramente binários quando se trata do problema do gênero.



na escrita do diário, essa busca de reconciliação com esse aspecto arcaico inerente à condição humana: com a essência da língua que se manifesta em seus próprios intervalos, nunca naquilo que é comunicado discursivamente por meio da narração. Sobre esse eu, que escreve um diário, “Ele o escreve em intervalos e nunca irá completá-lo, porque irá, um dia, morrer” (MJ, p. 11). É um eu que não se completa, porque sua própria condição é a incompletude, possibilidade de abertura para a própria escrita:

Quando o si mesmo foi devorado pelo anseio de reencontro consigo mesmo, devorado por seu desejo pela juventude, devorado pela cobiça do poder sobre os anos que virão, devorado pelo anseio de passar calmamente pelos dias que virão, incendiado sombriamente pelos prazeres da ociosidade mas empriionado e amaldiçoado pelo tempo dos calendários, tempo dos relógios, tempo da bolsa de valores, e quando nenhum raio de imortalidade lançou sua luz sobre si mesmo — passou a brilhar por seu próprio acordo. Eu sou eu mesmo (sabe-se), um raio de luz. Não a interioridade turvada do si mesmo que chama a mim mesmo de “Eu” e me tortura com suas intimidades, mas o raio de luz daquele outro si mesmo que parece me oprimir mas que também é eu próprio: o raio do tempo. Tremendo, um “Eu” que conhecemos somente de nossos diários permanece parado à beira da imortalidade a que se precipita. Esse “Eu” é o tempo, afinal de contas. Nesse si mesmo, a quem eventos ocorrem e que encontra seres humanos — amigos, inimigos, e amantes — nesse si mesmo corre o tempo imortal. O tempo de sua grandeza. (MJ, p. 11)

Essa passagem, talvez, nos dê o indicativo sobre como o diário se coloca na busca de tentar empreender essa “precipitação” à imortalidade, posto que trata do anseio do reencontro, mas também da passagem do tempo — a busca por cristalizar o vivido empreende o “Eu” a buscar se afirmar pelo texto. Mas essa afirmação não se dá no próprio texto, mas em seus intervalos. O que o diário tenta conter é a própria finitude. Esse passado acaba, portanto, por arremessar aquele que escreve ao futuro, que, do intervalo do texto, dessa impossibilidade de conter o tempo, remete à temática da morte.<sup>65</sup> Escritura, intervalo, morte e silêncio. São elementos que Benjamin recorre aqui, elementos evidentemente negativos, para discorrer numa prosa poética sobre a sua metafísica da linguagem. Percebe-se uma tensão dialética entre a tentativa de conter o tempo, o anseio pelo passado, e o que propulsiona para o futuro: o intervalo. Abertura que condiciona uma certa concepção de finitude humana, mas que é condição, ao mesmo tempo, de possibilidade para a escrita. O que significa que, no diário, toda essa escritura se remete à infância, ao tempo em que a distinção cronológica do próprio tempo ainda não estava dada, ao

---

<sup>65</sup> “Na oscilação de uma dialética espaço-temporal, o diário torna as coisas passadas em futuro e nos permite encontrar a nós mesmos, como nosso mais íntimo inimigo, como consciência, no ‘tempo da morte’. É essa realidade soberana da morte, ao mesmo tempo distante e próxima, que por um instante (*Augenblick*) dá a imortalidade ao que vive” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 58).

tempo do *infans*.<sup>66</sup> Outro elemento interessante na parte sobre o diário é que há uma pré-história e uma pós-história, isto é, uma história primitiva (a da infância) e uma história posterior (a do intervalo, da morte, da própria escritura do diário), uma que remete à eternidade do tempo. Há, ainda, a dimensão de espacialidade, que Benjamin descreve a partir da metáfora da paisagem como uma imagem que pode nos falar, mas, ao mesmo tempo, diante da qual nos calamos — toda tentativa de descrever a imagem falha na medida em que a própria imagem diz muito mais do que a linguagem dá conta; ao contrário, a mera comunicação da imagem não dá conta do que ela nos diz. Somos nós que damos temporalidade à paisagem. De nossa pretensão arrogante acreditamos que o tempo somos nós, e que a paisagem só existe quando nós podemos nomeá-la. No entanto, “elas são nossa existência passada — essa era a profecia de nossa infância”. “Nós somos o seu futuro. As coisas nos percebem; o seu olhar nos propele ao futuro, visto que não respondemos a elas mas ao contrário pisamos sobre elas” (MJ, p. 13).

Diante disso, delimitamos que, nesta parte do texto sobre “O diário”, Benjamin apresenta uma relação espaço-temporal em torno de uma concepção inventiva de linguagem e de tempo, que já traça alguns contornos, numa forma mais críptica, do que aparecerá posteriormente em sua teoria da linguagem. Neste aspecto, o tempo da não diferenciação entre sujeito-objeto, não mais marcado pelo relógio, pela “bolsa de valores”, uma linguagem não corrompida, mas, ao mesmo tempo, uma relação com a linguagem e com o espaço que não se dá na forma de uma *ipseidade*, de um “Eu” que seja soberano de si mesmo e de suas representações.<sup>67</sup>

Disso decorre que o sujeito não é o polo soberano do sentido. O sentido é marcado pelo que a “ruptura” e a descontinuidade representa no processo mesmo de escrita do diário. O contexto pouco explicativo do texto, em uma prosa que visa mais à estética do que à racionalidade própria à “passagem” de conteúdos, nos dá a indicação de que nessa escrita o interesse não está em apresentar uma concepção própria de linguagem, sistematizada. Ao

---

<sup>66</sup> Vale lembrar que Agamben (2005) retoma essa discussão, a nosso ver tendo como ponto de inflexão precisamente este texto, bem como o “Programa para uma filosofia por vir”, de onde extrai sua noção de infância em *Infância e história*.

<sup>67</sup> Nesse sentido, vale destacar o quanto Benjamin nesse ensaio se aproxima do Blanchot (2011) em *O espaço literário*, quando este trata sobre a escritura e morte como condicionantes da possibilidade de escrita de uma obra. A solidão, o silêncio, o retraimento para si (renunciando a esse si mesmo), a morte do Eu, são temas que Blanchot examina nesse livro, que figura hoje como uma das grandes obras sobre filosofia da literatura; o livro é uma experiência literária poucas vezes vista, pois ao falar sobre o objeto da obra literária, a própria obra ascende ao nível das obras que descreve (dentre elas, obras de Hölderlin, Rilke, Mallarmé). Se tomarmos Kafka — exemplo maior no argumento de Blanchot — como o escritor do “diário” documental, fatídico, em parábolas da perda da tradição na modernidade, ele pode ser, muito bem, relacionado ao “Eu” do diário a que Benjamin descreve. Não à toa Benjamin será um dos primeiros a ler atentamente Kafka à época, entendendo o que ele representava não só para a literatura mas para a humanidade.

contrário, a parte “O diário” requer um esforço interpretativo — que talvez, aqui, extrapolamos — posto que o texto mesmo não media nenhuma forma conceitual clara, fora de seus propósitos, em torno do que efetivamente Benjamin gostaria de dizer.

Cumprido, portanto, apenas demarcar que esse texto, o “Metafísica da juventude”, se apresenta numa fase bastante inicial de seu pensamento; ele já apresenta uma força teórica incontestável, pouco nítida, pouco marcada pela forma do conceito, que será fundamental a seus escritos mais tardios, retomado posteriormente na obra das *Passagens*. Muricy (2009) relembra que o *Konvolut N*, sobre a “Teoria do Conhecimento”, quando Benjamin o escreve nos anos 30, ainda manterá quase o todo dessa concepção de linguagem, de espaço e de tempo. Pois não é possível de pensarmos na concepção de uma obra da magnitude que as *Passagens* pretendiam ter senão sob uma forma que dê fundamentação à própria fragmentação do conteúdo, senão através dessa própria fragmentação, marca constitutiva da escrita benjaminiana. Tempo e espaço, que serão temas privilegiados na obra das *Passagens*, e, ainda na década de 1920, em torno da *Origem do drama trágico alemão*, já se encontram aqui esboçados sob uma forma altamente críptica e bela.

Eiland e Jennings (2014, p. 56), ao comentarem sobre este texto, o descrevem da seguinte forma: trata-se aqui de um pensamento nitidamente influenciado por Nietzsche; a própria ideia de uma metafísica da juventude tenta se posicionar como uma metafísica pós-nietzschiana que se desdobra para além da ideia clássica de substância. “Preocupado em larga medida com o problema da percepção no espaço e no tempo” este texto de juventude é “um *tour de force* brilhante, pois mapeia uma forma de fazer filosofia numa linguagem concentrada e imagística”. E seguem observando a mobilização de conceitos de ruptura: “O vocabulário do ensaio é um de ‘tensão’, ‘interpenetração’, ‘radiação’ — várias relações dinâmicas ou ‘eróticas’ sustentando uma realidade vibratória”. “A compreensão metafísica de ‘juventude’ portanto envolve uma certa linguagem e também uma certa temporalidade” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 56).

A teoria da linguagem de Benjamin é uma das pedras angulares do seu pensamento, que já se encontra em plena efervescência em sua juventude. Poderíamos dizer que sua obra deve muito a esses tempos de juventude; talvez a fundação básica do seu edifício teórico se encontre, precisamente, nos textos que tratam mais diretamente sobre a linguagem. A noção de linguagem entendida por Benjamin deve também muito aos românticos, já que “A matriz do pensamento e da estética de Walter Benjamin é, sem dúvida, romântica” (MURICY, 2009, p. 96). Sua tese de doutoramento na Suíça, que se centrou nos românticos de Iena, como Schlegel e Novalis, traz uma perspectiva de que tanto a língua quanto a obra de arte não são “meios” para

determinado fim, mas são a expressão própria da essência da verdade.<sup>68</sup> A questão da filosofia para Walter Benjamin passa a ser a de apresentação da verdade, e apresentação (*Darstellung*), neste contexto, entendida sob uma forma pouco afeita à lógica da representação, que concede à consciência e a capacidade de nomear uma forma predominante de comunicar a experiência. A apresentação, neste caso, não trata do sentido da representação como numa lógica da filosofia da consciência (ou do mundo essencial das ideias, de acordo com Platão<sup>69</sup>) mas é própria de sua concepção de que as coisas se apresentam a nós, com dignidade, elas nos olham, nos questionam, porque elas são parte, em essência, de um “lugar” anterior à capacidade de nomeação, dizem respeito a uma essência que antecede a própria capacidade de nomear — isso vale, da mesma forma, para a própria linguagem. A única forma de restaurar esse aspecto arcaico contido na própria linguagem (e nas coisas) seria — não teria outra forma — através da filosofia ou da crítica (na qual se encontra a própria obra de arte). Por isso a mera instrumentalidade ou o ativismo que acredita que, por meio da escrita, é possível de “comover” as pessoas, por meio de alguma sorte de ensinamento moral, será rejeitado por Benjamin aqui.

Em carta a Martin Buber, de julho de 1916, Benjamin explicita esse aspecto:

Minha noção de um estilo e de uma escrita objetiva, por isso mesmo altamente política, é a seguinte: conduzir ao que é recusado a palavra, lá onde a esfera da falência da linguagem explode com um poder que nenhuma palavra pode dizer, lá somente pode brotar, entre a palavra e o ato dinamizador, a fagulha mágica, que é a unidade de um e de outro, um e outro igualmente efetivo (BENJAMIN apud MURICY, 2009, p. 92).<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Vale lembrar de que na década de 1920, Benjamin expandirá essa noção de obra de arte (*Kunstwerke*) para uma perspectiva mais ampla, que compreende, também, a experimentação de vanguarda, como é vista na obra dos surrealistas, ou na montagem do cinema de um Eisenstein, ou de Jean Cocteau, para citarmos alguns exemplos. Portanto, a obra de arte não deve ser compreendida aqui em sua forma bem-acabada sob a rubrica do texto. Há inúmeras possibilidades que o século XX nos deixa em termos de obra de arte de vanguarda, não somente restrita às formas gerais comuns dos séculos anteriores. Depois de Duchamp não podemos mais pensar na obra como cânone dos textos formais clássicos, tão somente — e menos, ainda, num sentido harmônico de beleza.

<sup>69</sup> Sobre este aspecto, remetemos a Gegnebin (2014, p. 63-75), que realiza uma leitura crítica à tradução corrente, no Brasil (e à leitura) do conceito de *Darstellung* em Benjamin, que o compreende como “representação”, observando o interesse de Benjamin em não compreendê-lo como próprio à lógica da filosofia da representação: “[...] é justamente desta corrente filosófica — que concebe a representação no sentido clássico de imagem mental de objetos exteriores ao sujeito — que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por ‘apresentação’ ou por ‘exposição’, e *darstellen* por ‘apresentar ou ‘expor’, tendo em vista a proximidade semântica entre as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) e *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação)”. Tal compreensão deste conceito permite a “reabilitação da dimensão histórica e da dimensão estética do pensamento filosófico” de Benjamin, evidenciando “a relação intrínseca que há, segundo Benjamin, entre história, linguagem e verdade: entre a dimensão estética e a dimensão histórica do pensamento filosófico, ou ainda, entre verdade e exposição da verdade, ontologia e estética” (GAGNEBIN, 2014, p. 63).

<sup>70</sup> Do inglês, essa passagem da carta referenciada por Muricy foi traduzida do seguinte modo: “My concept of objective and, at the same time, highly political style and writing is this: to awaken interest in what was denied to the word; only where this sphere of speechlessness reveals itself in unutterably pure power can the magic spark leap between the word and the motivating deed, where the unity of these two equally real entities resides. Only the intensive aiming of words into the core of intrinsic silence is truly effective. I do not believe that there is a place where the word would be more distant from the divine than in “real” action. Thus, too, it is incapable of leading

Essa tarefa, que corresponderia não apenas à filosofia, mas que aparece também nas obras de arte, nas obras literárias, a tarefa de dar vazão a uma linguagem capaz de fazer justiça à sua origem, precisaria ser realizada pelo filósofo. Trata-se de uma perspectiva que visa “libertar as ideias de sua temporalidade” (MURICY, 2009, p. 98). Nesse sentido, compreender o trabalho filosófico sobre as palavras, no ambiente da linguagem, nessa tarefa libertadora da própria linguagem, implica em dar legitimidade, também, à experiência do que não se apresenta sob a forma do conceito, implica em reconhecer a falibilidade da própria linguagem em comunicar ao se pretender como instrumento para determinado fim. A própria linguagem em seu exercício, não sendo, tão somente, voltada para a ação, ou, de outro modo, somente para a representação ou comunicação mediada de conteúdo, pode abrir-se à processualidade da própria linguagem, a linguagem voltada sobre si mesma, em sua autorreflexividade. Essa concepção, para Benjamin, seria *mágica*, posto que um fim em si mesmo. “No malogro da linguagem e na tentativa de superá-lo se estabelece uma unidade entre ato e palavra, entre ação e conhecimento”, o que significa que, “Nesta dialética, o silêncio é a origem sempre reencontrada onde as palavras fracassam em sua intenção comunicativa, mas se redimem na imediaticidade de uma linguagem que reconhece a sua dimensão criadora como ato” (MURICY, 2009, p. 95).

Nesse sentido, talvez seja válido de situarmos, aqui, como essa concepção de linguagem irá influenciar seus trabalhos posteriores. Pois no contexto de sua “metafísica” da juventude, Benjamin estava buscando conciliar tanto uma perspectiva místico-teológica de filosofia — como em 1918 aparecerá no “Programa sobre uma filosofia por vir” (ao afirmar um conceito mais elevado de experiência), quanto uma influência do sistema kantiano sobre seu pensamento. Benjamin buscava empreender uma crítica tanto ao racionalismo kantiano, que poderia desembocar no positivismo, numa certa concepção do sujeito passivo, polo receptor de toda sensação, quanto, também, se situar, criticamente ao irracionalismo que aflorava sob a influência das correntes, famosas à época, da *Lebensphilosophie* e sob a influência de Nietzsche.<sup>71</sup> Ora, tanto a empresa de tentar, a partir da experiência cognitiva, isto é, como as

---

into the divine in any way other than through itself and its own purity. Understood as an instrument, it proliferates” (BENJAMIN, 1994a, p. 80).

<sup>71</sup> Buck-Morss (1977) ressalta como essa perspectiva, crítica tanto à filosofia neokantiana que acabava, por vezes, por ser parte de uma concepção burguesa de filosofia, quanto ao irracionalismo (fundante da *avant-garde* da República de Weimar, nos trabalhos dos expressionistas e de muitos pensadores associados à *Jugendkultur*), será, também, o trabalho empreendido por Adorno. É, nesse sentido, importante de ressaltar que ambos, tanto Benjamin quanto Adorno se posicionavam contrariamente às correntes predominantes a época, para, possivelmente, terem dado corpo a suas obras; Benjamin, com uma influência muito mais forte na teologia, no judaísmo e na *kaballah*; digno de nota é a influência que exerceu a leitura da obra *Der Stern der Erlösung* (A estrela da redenção), publicada em 1920, sobre sua concepção de experiência. Vale ressaltar que esta obra retornava aos temas especificamente judaicos, buscando redimir a filosofia de sua atrofia: “Rosenzweig foi influenciado por Hegel,

imagens aparecem a nossa consciência a partir do polo de um sujeito (por vezes, passivo) na base da filosofia de Kant, quanto a tentativa de afirmar um certo valor místico à própria experiência, terão seus fundamentos encontrados na crítica a essas duas correntes, ainda que ela permaneça implícita em seus textos deste período. Buck-Morss (1977, p. 6) ressalta, sobre a influência bastante importante da relação com seu amigo Gershom Scholem (1897-1982) no período da década de 1910, uma relação que devemos ter no horizonte como permanentemente influenciando sua concepção de linguagem:

Benjamin (apesar de todas as tentativas de ser proficiente em hebraico) adquiriu por meio dessa relação [com Scholem] modos teológicos, místicos, de expressão que foram preservados de forma supressumida em seus escritos mais intencionalmente “marxistas” dos anos trinta. Mas ao contrário de Scholem (ou Rosenzweig ou Bloch, a quem se tornou amigo em 1918), Benjamin procurou e encontrou as origens de conceitos místicos na estética ao invés da literatura teológica, nas teorias de Novalis, Schlegel, e Goethe, e nos dramas trágicos da era Barroca. A religiosidade de Benjamin era secular e mundana, ao mesmo tempo em que se aproximava dos objetos profanos com reverência religiosa. Era, por isso, um “inverso” ou uma teologia “negativa” na qual misticismo e materialismo convergiam.

Isto é: apesar da clara influência da teologia, ela não estava a serviço de interesses religiosos, mas, ao contrário, servia de fundamento metafísico para uma leitura filosófica e crítica da estética. Adorno mesmo relembra como Benjamin, apesar de sua perspectiva secularizada e ateuista, na década de 1920 ainda mantinha todo o vocabulário religioso-místico quando ambos conversavam, a partir dos termos de Deus, nomeação, revelação, etc. Isso nós devemos ter em conta: que na teologia e no judaísmo Benjamin encontra a possibilidade de pensar os conceitos de linguagem e experiência de forma mais alargada, para além da sua redução corrente desde o Iluminismo. Precisamente, a influência de uma releitura do Antigo Testamento e da afirmação de uma leitura “negativa” da teologia — uma saída que possa dar conta tanto de motivos que precisam ter seu resgate numa visão “mística” da origem da língua, e, em outro aspecto, de uma visão materialista da história, que coloca como *telos* aberto a ideia da “revelação” — é o que

---

mas rejeitou o sistema fechado de Hegel, sua identidade metafísica da totalidade da realidade como verdade” (BUCK-MORSS, 1977, p. 5). No lugar da visão totalizante de Hegel, Rosenzweig propunha que a realidade era fragmentária, composta de uma plenitude de distintos fenômenos individuais. O conhecimento seria revelação, atrelado ao “nome”, singular e particular, incapaz de ser absorvido pela totalidade das categorias do sistema. “Conhecimento é a ‘revelação’ que ‘retorna o olhar sobre o passado... Mas o passado apenas se torna visível à revelação quando, como revelação, o ilumina com a luz do presente” (ROSENZWEIG apud BUCK-MORSS, 1977, p. 5). O tema místico-religioso aparece aqui e já dá indicativos de uma influência que produzirá grandes efeitos na concepção benjaminiana de história e de iluminação profana, principalmente quando do contato mais intenso com a perspectiva marxista, a partir de meados da década de 1920. Por isso, digamos apenas que Benjamin funda, com suas bases na teoria da linguagem da década de 1910, uma perspectiva que poderá incorporar todos esses elementos de um messianismo judaico, que já estavam presentes então, no ensaio “Sobre a linguagem humana e a linguagem em geral”. Ressalta-se aqui como importante referência para entender o pensamento de Walter Benjamin como influenciado por Rosenzweig a obra *Existência em decisão*: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig, de Souza (1999).

nos permite entender uma não ruptura entre as duas fases; a fase metafísica convergia na fase materialista, posto que o interesse intrínseco pela emancipação é tanto evidente na primeira fase quanto na segunda.<sup>72</sup>

## 2.2 Filosofia da linguagem: em direção a uma teoria da experiência

Nesse sentido, o texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, datado de 1916, apresentará de forma mais bem condensada os aspectos que vínhamos discutindo acima, o que será retomado, nos anos de 1917 a 1918, no ensaio sobre o “Programa de uma filosofia por vir”, isto é, a articulação intrínseca entre a teoria do conhecimento e a linguagem, bem como o conceito mais elevado de experiência. Neste texto, na concepção da filosofia de linguagem que Benjamin lança mão, estarão presentes as referências tanto ao misticismo judaico, na problemática do Nome, quanto uma concepção de linguagem que encontra amparo na metafísica platônica, ainda que sem segui-la à risca. Se no texto da “Metafísica da juventude”, de 1913-1914, Benjamin procura expor, a partir de temas religiosos e nietzschianos, uma ideia de linguagem falível, própria à infância da língua, aqui ele sistematizará de forma mais clara, ainda que mantendo os traços de seu esoterismo, a concepção de linguagem como comunicação da essência das coisas. A nosso ver, é somente em razão *dessa* concepção que Benjamin pôde, nos trabalhos futuros, dar um valor privilegiado e atemporal aos objetos artísticos, estéticos e materiais em muitos de seus interesses.<sup>73</sup>

Em carta a Scholem, quando Benjamin comunica da escrita ainda em construção do texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, observa que pretende escrever um “pequeno tratado” sobre sua teoria da linguagem. O texto, que Benjamin queria que tivesse

---

<sup>72</sup> Exemplo importante no que tange à sobreposição (suprassunção, como se refere Buck-Morss acima) entre as duas fases é a dificuldade de datação do manuscrito “Fragmento teológico-político” (BENJAMIN, 2019d), que Adorno diz ser dos últimos anos de vida de Benjamin, no qual finalmente todos os temas de juventude e a guinada materialista convergiam na concepção de história das *Teses*; mas Scholem disputa essa data que Adorno confere a 1938, observando que se trata de um manuscrito de ainda 1920 ou 1921, quando Benjamin havia lido a obra de Ernest Bloch chamada *O espírito da utopia* e havia sido surpreendido com a teologia colocada à serviço de uma concepção anárquica da utopia. Cumpre, portanto, apenas observar que as concepções desta fase inicial aparecerão na fundamentação epistemológica de obras como *As afinidades eletivas de Goethe*, bem como na *Origem do drama trágico alemão*, e, posteriormente, já em fase “materialista”, na obra das *Passagens*, razão pela qual muitas das ideias sobre linguagem e conhecimento aparecerão nas anotações sobre “A teoria do conhecimento”, que deveriam compor um prefácio introdutório às *Passagens*, análogo ao do drama trágico (*Trauerspiel*).

<sup>73</sup> O texto, que não era previsto para publicação, foi endereçado a Gershom Scholem, com quem a discussão sobre temas místico-religiosos já vinha de seus encontros anteriores, na medida em que o amigo, também de origem judaica, estava àquela época imerso nos temas do judaísmo e no pensamento esotérico da *kaballah*. Isso permanecerá uma constante na vida de Scholem, e, não à toa, terá sido ele um dos grandes estudiosos desses temas ao longo do século XX, reconhecido ao longo de sua vida após a imigração a Israel e a dedicação contínua a esses temas. Sobre a relação intelectual e de amizade com Benjamin, ver a obra de Scholem (1981) escrita décadas após o falecimento de seu amigo.

mais duas partes, permaneceu incompleto, mas “[...] tem hoje o status de um clássico: como uma síntese original de temas tradicionais, ele fornece perspectivas importantes na problemática da linguagem que virá a dominar o século XX” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 87). É significativo, segundo Muricy (2009, p. 102), que o aspecto do “pequeno tratado”, mencionado em 1916, seja retomado, em 1924, no prefácio epistemológico-crítico do livro sobre o *Trauerspiel*; ali, o tratado é a forma por excelência do pensamento filosófico, e aparece em sua versão contemporânea sob a forma do ensaio.<sup>74</sup> Se mantivermos a ideia da forte relação com a religião, própria do tratado, percebe-se como a teologia que Benjamin procura não está longe desse horizonte: daí por que colocar a teologia a seu serviço; para ele, sem a teologia, a verdade é impensável.

No entanto, como ele mesmo observa em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, ao se fundamentar na *Gênesis* do Antigo Testamento: “isso não significa que o objetivo seja o de fazer exegese bíblica, nem tampouco o de tomar a Bíblia, nesse contexto, como a verdade revelada para fundamentar a nossa reflexão” (LGLH, p. 16). Trata-se, ao contrário, de pensar o texto bíblico como revelador não da “verdade”, mas de, através dele, poder dar conta da “natureza da própria linguagem”. A Bíblia revela uma indagação constante da própria linguagem humana, que busca dar conta de sua própria natureza, de seu próprio surgimento. Isso quer dizer que o texto bíblico é uma experiência autorreflexiva da linguagem, pois assenta as bases de uma narrativa sobre o surgimento da língua, e sobre a condição humana atravessada pela dimensão da palavra e da nomeação. Essa é a razão de não podermos pensar na leitura de Benjamin como exegese ou como a afirmação da “verdade do texto bíblico”, como se fosse o caso de acreditar ingenuamente na literalidade de um criacionismo. A dimensão do enigma aparece aqui, pois é sobre esse enigma que a Bíblia se debruça: “estas considerações seguem em matéria de princípio, uma vez que nelas se pressupõe que a língua é uma realidade última, só apreensível na sua evolução, inexplicável e mística” (LGLH, p. 16-17).

Segundo Eiland e Jennings (2014, p. 87), a abordagem de Benjamin nesse ensaio, “simultaneamente de preocupação filosófica, teológica e política, transcende a dicotomia de

---

<sup>74</sup> O que não será distinto a alguém como Adorno (2012a), que concedia valor à forma-ensaio em razão de seu forte teor contestatório e de recusa à sistematização formal própria da academia à época; e o mesmo ainda vale para hoje. Benjamin é mencionado no texto “Ensaio como forma” como alguém que soube se utilizar muito dessa forma de apresentação. Segundo Adorno (2012a, p. 28-29) “O ensaio [...] incorpora o impulso anti-sistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e ‘imediatamente’ os conceitos, tal como eles se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si. Pois é mera superstição da ciência propedêutica pensar os conceitos como intrinsecamente determinados, como algo que precisa de definição para ser determinado”.



sujeito e objeto, signo e referente”. De maneira distinta da linguística saussuriana e do estruturalismo de Roman Jakobson — que vieram a influenciar, profundamente, as discussões ao longo do século XX sobre o funcionamento da linguagem, e que também serviram de fundamento à antropologia estrutural e a todos os debates que se vincularam à psicanálise francesa<sup>75</sup>, à sociologia e à política — a concepção de linguagem de Benjamin, neste ensaio, está mais próxima do terreno de Martin Heidegger. Assim como Heidegger, Benjamin considera que o “ponto de partida linguístico não é nem a fala individual e nem a estrutura do significante, mas a existência da linguagem, da palavra, como uma totalidade qualitativa incomensurável” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 87-88). Isto é, somos arremessados na linguagem, e a concepção de que falamos *através* dela é equivocada na medida em que, desde sempre, *estamos nela*, isto é: “Reconhecemos as coisas somente na linguagem, e não através dela” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 88). A linguagem não é algo externo ao próprio sujeito, este que precisaria, portanto, mediar com sua atribuição de significado e sentido, mas, precisamente, sua existência é, desde sempre, marcada pelo fato de que só há existência porque há linguagem.

Aqui Benjamin já está bastante distante de um estruturalismo que compreende a linguagem como externa ao próprio sujeito, porque a separação entre sujeito e estrutura solapa em sua concepção de linguagem: “A existência da linguagem [...] não abarca apenas todos os domínios das manifestações do espírito humano, de algum modo sempre animadas pela língua — *abarca absolutamente a totalidade do ser*” (LGLH, p. 9, grifo nosso). Nesse sentido, não há

---

<sup>75</sup> Lembremos aqui, do psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981), que absorverá tanto as influências do *Dasein* heideggeriano como ser lançado à existência na linguagem — isto é, a linguagem antecede o homem e é a condição de possibilidade da existência —; bem como da teoria estruturalista do signo linguístico, do significante e do significado, na esteira de nomes como Roman Jakobson, Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss. A primeira fase da teoria lacaniana é muito tributária a essas duas correntes que, paradoxalmente, talvez encontrem certas dificuldades para se conciliarem, quando observamos as ressalvas de Benjamin sobre a “instrumentalidade” da linguagem, bem como a sua desconfiança com a linguagem que visa somente comunicar. Talvez Lacan siga nessa linha, aqui, ao entender que sempre recebemos nossa mensagem invertida do outro. A comunicação no que diz respeito ao sentido não está no mesmo plano do inconsciente, mas, ao contrário, no campo do imaginário — ainda que o simbólico esteja presente, também, condicionando a coerência do discurso. O inconsciente é da ordem do discurso do outro, porque só pode haver linguagem porque há outro a quem nos dirigimos e que se dirige a nós, e, nesse sentido, a mensagem que circula no meio dessa relação não é, nunca, de ordem instrumental, mas diz respeito à estrutura do inconsciente (não é uma linguagem que se transfere limpidamente, que comunica perfeitamente). Sobre a influência de Heidegger no pensamento de Lacan, é emblemático o seu “Discurso de Roma”, de 1953, intitulado “Função e campo da fala e da linguagem”. Apenas um ponto de aproximação com Benjamin pode ser visto na seguinte afirmação: “a função da linguagem não é informar, mas evocar. [...] Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto” (LACAN, 1998, p. 301). Sobre a dissolução do sujeito da consciência, apostando na radicalidade da descoberta freudiana do inconsciente, talvez tenha sido Lacan aquele que melhor soube levar à exaustão a temática da negatividade, sob influência da releitura kojéviana de Hegel, bem como sob a influência da linguística dos estruturalistas e do *Dasein* heideggeriano. Sobre este aspecto da negatividade em Lacan — defendendo que este era um pensador dialético — e associando-o à empresa teórica de Adorno, ver Safatle (2006).

nada, nem acontecimento ou coisa, nem natureza animada ou inanimada que não participe, para Benjamin, de algum modo da linguagem. Porque mesmo os objetos comunicam o seu conteúdo espiritual: “Não nos é possível imaginar seja o que for que não comunique a sua essência espiritual através da expressão” (LGLH, p. 9). Este é um aspecto crucial: o fato de que a concepção de linguagem aqui se bifurca, por um lado, em torno da ideia de uma *essência espiritual das coisas*, e de uma *essência-de-linguagem*, isto é, as “coisas” possuem uma essência, e, a própria linguagem possui, também, uma essência. Ambas essas essências se remetem ao solo originário da linguagem, que Benjamin lança mão através de seu recurso à exegese bíblica: à língua pura e essencial, adâmica, do paraíso. É desse princípio unificador que emana toda essência da linguagem. Todo conteúdo espiritual ganha sua expressão porque “se situa na esfera da linguagem” (LGLH, p. 10).

Ora, no entanto, não se trata de antropomorfizar os objetos inanimados, ou a própria natureza, senão que de compreender que *tudo* comunica uma essência espiritual. Aqui entendida, a linguagem sempre comunica uma essência que antecede a ela mesma, sendo ela, assim, fruto de uma *essência-de-linguagem*. “O que comunica uma língua? Comunica a essência espiritual que lhe corresponde”. Isso quer dizer que a linguagem é expressão *imediate* de uma essência espiritual. “Ou seja: a língua alemã, por exemplo, de modo nenhum é a expressão de tudo aquilo que *por meio* dela, podemos — supostamente — expressar; ela é, isto sim, a expressão imediata do que *nela se* comunica” (LGLH, p. 10). Essa ênfase dada por Benjamin ao “*se*” revela uma imediaticidade da comunicação, uma não-mediação, do conteúdo espiritual de determinada *essência-de-linguagem*. Essa separação é importante, na medida em que “O que é suscetível de comunicação numa essência espiritual é a sua essência de linguagem”, o que nos indica que a língua não comunica um conteúdo que é alheio a ela mesma, mas, na imediaticidade dessa comunicação, ela comunica uma essência que está contida na própria *essência-de-linguagem*. Para tornar mais claro esse tema espinhoso, vale destacar que os objetos só comunicam aquilo que eles podem comunicar *na* língua, e não *através* da língua, ou seja, eles têm, contidos em si mesmo, uma essência espiritual que se comunica, imediatamente, sem mediação. Não há mediação aqui, portanto, em torno de uma distinção entre sujeito e objeto; o sujeito comunica, sempre, algo que já deveria ser “comunicável” em torno do objeto, isto é, sua essência espiritual. A seguinte passagem pode tornar esse problema mais claro:

A linguagem comunica a *essência-de-linguagem* das coisas. Mas a sua mais clara manifestação é a própria linguagem. A resposta à pergunta: *o que* comunica a linguagem? É então a seguinte: *cada linguagem comunica-se a si mesma*. A

linguagem deste candeeiro, por exemplo, não comunica o candeeiro (porque a essência espiritual do candeeiro, na medida em que é comunicável, não é o próprio candeeiro), comunica antes o candeeiro-linguagem, o candeeiro na comunicação, o candeeiro na expressão. Porque na linguagem as coisas se passam do seguinte modo: *a essência de linguagem das coisas é a sua linguagem*. (LGLH, p. 12, grifos do autor)

Como mencionamos acima, há uma autorreflexividade da linguagem nessa teoria de Benjamin. Muito disso se deve à influência de Hamann, que paira sobre este texto como uma importante referência, que vai na contramão de toda a concepção corrente desde o Iluminismo — aqui ela é restituída ao lugar privilegiado que não possuía anteriormente. (EILAND; JENNINGS, 2014)

O importante de ter no horizonte é que com essa concepção se desfaz a separação entre um sujeito que nomeia e um objeto que é nomeado, e que dessa relação *mediada*, diga-se de passagem, se extrai uma significação. De outro modo, aqui, essa concepção *mágica* de linguagem abre à infinitude da própria linguagem, aberta sobre si mesma: “aquilo que se comunica *na* linguagem”, diz Benjamin, “não pode ser limitado nem mediado por fatores externos, e por isso toda a linguagem contém em si a sua incomensurável e inconfundível infinitude” (LGLH, p. 12). Percebe-se, aqui, também, como Benjamin está longe de uma atribuição de identidade aos objetos externos ao sujeito, como se fossem acessíveis à consciência, de modo a esgotar todas as suas características materiais, por meio de uma descrição positivada de suas características. Ora, trata-se, nessa compreensão, de que não é o objeto, enquanto tal que pode ser descrito por meio de conteúdos verbais, mas de que o objeto nos comunica o objeto-linguagem. Portanto, nunca podemos esgotar o candeeiro, como o exemplo supracitado, enquanto um objeto, somente pelo acesso à consciência. Tema que remete ao númeno da filosofia de Immanuel Kant, àquilo que é inacessível e que, portanto, diz respeito à “coisa em si” (distinto dos fenômenos, que podem ser conhecidos). Isso concede à linguagem, na interpretação benjaminiana, um certo núcleo irreduzível incapaz de chegar à essência das coisas mesmas.<sup>76</sup> É por isso que Benjamin entende que as coisas não se comunicam em si mesmas, senão que por meio de sua essência-de-linguagem; comunicando, portanto, uma essência espiritual.

No entanto, é em torno desse dilema que Benjamin recorre ao Antigo Testamento, isto é, à narrativa da Criação. Pois se o ser humano, também, é um *ser* que faz parte da essência espiritual das coisas, ele também comunica sua essência. Essa essência espiritual, que é comunicada em *sua* língua — ou seja, uma essência-de-linguagem — só é possível de ser feita

---

<sup>76</sup> Contudo, como relembram Eiland e Jennings (2014), Benjamin nunca explicitou esse *resto* que subjaz à língua, esse não-comunicável e inefável que parece permanecer nessa relação imediata da língua com sua essência espiritual.

por meio da nomeação. Aqui entram os temas que se já não estavam explícitos anteriormente, em sua sistematização, agora ganham contornos teológicos bem evidentes. “Mas conhecemos nós outras linguagens que nomeiem as coisas? Não se venha com a objeção de que não conhecemos nenhuma outra linguagem que não seja a dos humanos, pois isso não é verdade” (LGLH, p. 12).

A *única* linguagem que se distingue da “linguagem em geral” é a “linguagem humana”, isto é, “O que nós não conhecemos fora da esfera do humano é outra linguagem que possa *nomear*; e identificar a linguagem que nomeia com a linguagem em geral é privar a teoria da linguagem de suas certezas mais fundas” (LGLH, p. 12). Esse é o centro de todo este texto, pois Benjamin aqui está propondo uma cisão entre dois tipos de linguagem, aquela que diz respeito à essência espiritual das coisas, à sua comunicabilidade — e aqui, pensemos, na natureza, nos objetos, nas coisas, àquilo que não possui a capacidade de nomeação — e, por outro lado, a linguagem humana, que foi concedida o “dom” de nomear, dar palavras. Há, aqui, uma capacidade “criadora” de libertar o sentido das coisas que subjaz em sua essência, *na* atribuição do nome. Essa tarefa, esse ato de libertação, é o que separa os seres humanos da natureza.<sup>77</sup> “A quem se comunica o candeeiro? E a montanha? E a raposa? A resposta, nesse caso, é: ao ser humano. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta encontra-se no conhecimento, e talvez também na arte” (LGLH, p. 12). Daí que, por exemplo, o ser humano não comunique *através* do nome, mas *no* nome. Essa separação precisa ser clara, pois é o que separa, para Benjamin, uma concepção “burguesa” de linguagem, numa concepção instrumental de *atribuição* de sentido *por meio* da palavra: “A quinta-essência dessa totalidade intensiva da linguagem enquanto essência espiritual do ser humano é o nome. O ser humano é aquele que nomeia, e por aí reconhecemos que pela sua boca fala a língua pura” (LGLH, p. 13).

Essa língua pura remete a Deus, posto que “*no nome a essência espiritual do ser humano se comunica a Deus*” (LGLH, p. 13). A criação divina só ganha seu sentido porque é o humano que pode comunicá-la, *na* linguagem, em sua essência espiritual, *no nome*, que remete à língua pura. Essa língua pura é a que corresponde mais intimamente à atribuição, concedida por Deus,

---

<sup>77</sup> Tema que poderia ser, à primeira vista, ingênuo, dado seu nível rudimentar de separação entre linguagem e natureza; no entanto, é válido lembrar que a linguagem enquanto seio ordenador da experiência humana nunca teve um lugar privilegiado enquanto conceito e forma de compreensão da realidade, exceto quando da virada linguística do século passado. O que significa dizer que essa compreensão da linguagem é, ainda, bastante incipiente se formos observar a história da filosofia, desde os gregos até a era moderna. Também, o aparente *non-sense* dessa compreensão de linguagem se deve, primeiro, a um estranhamento que é comum à aderência de temas metafísico-teológicos a um mundo que, à época, já estava completamente absorvido pelo rigor epistemológico do positivismo; e, segundo, à influência do misticismo judaico, sob a influência de seu amigo Gershom Scholem. Tanto que Benjamin procurava absorver, também, a matemática em meio a essa concepção de linguagem, buscando explicitar a origem mística, também, dos números, algo que não deu continuidade. (EILAND; JENNINGS, 2014)

à capacidade de nomear. Desse aspecto se desdobra o conceito de “Revelação”, pois a linguagem não comunica conteúdos, mas essências espirituais, e há uma gradação nessa comunicação, que diz respeito ao quanto aquilo que a linguagem comunica está mais perto da língua pura. Foi Deus que na sua criação, nomeou as coisas, concedeu o nome a elas, mas atribuiu aos seres humanos a capacidade de libertar o potencial contido no nome. “Deus não criou o homem a partir da palavra, e não o nomeou; Não quis submetê-lo à linguagem, mas libertou no homem a linguagem que era *sua* e lhe havia servido de meio de Criação” (LGLH, p. 18). Portanto, o ser humano *traduz* de uma língua muda, a da natureza, língua da lamentação, silenciosa, para uma gradação que só ele pode comunicar, isto é, só ele pode comunicar *na* nomeação, *na* palavra. Ou seja, de certo modo, o ser humano também cria, analogamente a Deus, por meio do Verbo” (LGLH, p. 18). “Pela palavra, o ser humano liga-se à linguagem das coisas. A palavra humana é o nome das coisas” (LGLH, p. 19).

Contudo, essa “criação” de uma ordem inferior, que pode remeter ao conhecimento, nunca é plena e harmônica, nunca consegue ascender à origem divina, porque é marcada pela Queda. Aqui, novamente, vale lembrar que Benjamin recorre à narrativa Bíblia, mais precisamente na Queda do paraíso, quando o ser humano é “banido” em razão do pecado original. É aqui que se insere a separação entre a linguagem humana e a linguagem em geral; perde-se a língua harmônica divina, na qual havia um senso de completude e do mais completo conhecimento, da mais completa indiferenciação, posto que tudo que ali estava era conhecimento. Por isso, Benjamin entende que a árvore do conhecimento de que Adão e Eva comem a maçã, seduzidos pela serpente, era um sem-nome, *era um nada*, um “bem e mal” que estava fora do paraíso: “o pecado original é a hora do nascimento da *palavra humana* [...] A palavra passa a comunicar *alguma coisa* (que está fora de si mesma). É verdadeiramente o pecado original do espírito da linguagem”. (LGLH, p. 22). A Queda impele o ser humano à necessidade de um recurso instrumental da nomeação, buscando conhecer, como que reestabelecer, ascender ao mais elevado nível da harmonia perdida.

Esse texto opera, a nosso ver, em torno do permanente questionamento sobre os limites da linguagem em comunicar, se debruçando sobre a dimensão do *enigma*, pois é aqui que uma certa “teologia negativa” tem seu berço na obra de Benjamin, ao atestar a impossibilidade de a comunicação de meros conteúdos dar conta da experiência humana. Se a Bíblia aparece como um texto digno de ser estudado, lido e citado, não é porque ele está a acreditar na autoridade do Texto, mas porque ali a língua se apresenta em sua dimensão originária — na significação que concedemos a ela, à impossibilidade de o ser humano, do signo e da coisa corresponderem — buscando ascender à dimensão divina, por meio da própria experiência mundana. É um ensaio

que trabalha com o *limite* da linguagem, apontando — em contraposição a um certo derrotismo — às possibilidades que surgem desse limite. Não possibilidades positivadas na epistemologia científica (posto que nem precisaria se remeter à Bíblia para isso), mas ao inefável que diz respeito ao humano. Digno de nota é o fato de que a língua sempre tem um resto não-comunicável, e isso se deve, na concepção de Benjamin à própria Queda do paraíso. Essa descontinuidade, essa não-completude, essa necessidade de *conhecer* passa a ser parte justamente do fato de que o ser humano perdeu esse lugar que havia estado antes. No entanto, aqui, parece-nos, essa língua sempre tem uma capacidade *produtiva* e *criadora*, não marcada pela lógica estritamente “burguesa” como diz Benjamin, da simples comunicação. E não é à toa, portanto, ao fim, que perto do momento de concluir, em tom elegíaco, comente sobre a mudez da natureza, em uma das passagens mais belas e poéticas do ensaio:

A natureza cai na tristeza e no luto porque é muda. Mas a inversão dessa frase penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da natureza que a faz emudecer. Em toda tristeza lutuosa está presente uma profunda tendência para a ausência de linguagem, e isso significa infinitamente mais do que a incapacidade ou a falta de vontade de comunicar. Aquilo que é triste sente-se, deste modo, totalmente conhecido pelo incognoscível. O ser nomeado — mesmo quando aquele que nomeia é semelhante aos deuses e bem-aventurado — não deixará talvez nunca de ser apenas um vago presságio dessa tristeza lutuosa. Mais do que isso é ser nomeado, a partir não daquela linguagem paradisíaca e bem-aventurada dos nomes, mas das centenas de línguas humanas nas quais o nome já murchou, mas que, por desígnio de Deus, ainda conhecem as coisas. (LGLH, p. 25)

Daí a razão desse ensaio concluir com esse tom um tanto amargo, porque, parece-nos, Benjamin aponta para uma outra *forma* de experiência com a linguagem que não seja aquela da tentativa de apreender, de esgotar, de dar conta do *todo* da experiência humana e das coisas, porque sempre haverá esse lamento, esse resto e esse silêncio, em torno do qual os seres humanos se deparam. Daí, também, a razão de associar, posteriormente, esse “lamento lutuoso” ao drama trágico. É precisamente aqui que esse texto, de juventude, se relaciona profundamente com seus interesses artísticos e estéticos. Pois, por fim, ele associa essa natureza muda, à linguagem “da escultura, da poesia, da pintura” (LGLH, p. 26), onde, talvez, essa língua possa ter alguma outra resolução que não uma tentativa de apreendê-la, de forma compartimentada, nas categorias já previamente estabelecidas. “O conhecimento das formas artísticas depende de as concebermos a todas como linguagens, procurando as suas ligações às linguagens da natureza”, precisamente porque “a linguagem nunca é apenas comunicação daquilo que é comunicável, mas também simbólico do não-comunicável” (LGLH, p. 26).

Desse modo, a nosso ver, esse longo comentário em torno dos três textos que selecionamos, “Experiência”, “Metafísica da juventude” e “Sobre a linguagem em geral e sobre

a linguagem humana”, pode nos permitir ter uma base histórica e epistemológica que nos posiciona melhor para adentrarmos na fase de maturidade, isto é, a sua fase materialista (amparando-nos na separação, que entendemos ser por razões obviamente sistemáticas, que os próprios biógrafos Eiland e Jennings fazem) — porque é aqui que Benjamin apresenta: 1) Uma leitura crítica sobre a experiência dos adultos, que conclamam a sabedoria resignada filisteia, afirmando, contrariamente a isso, a juventude e a manutenção dos sonhos, da elevação do espírito; 2) Uma concepção metafísica de tempo e de linguagem, numa apresentação experimental e expressionista sobre temas como o silêncio, a natureza, o inefável, a escrita do diário e a busca pela reconciliação com o Eu e a sua própria impossibilidade, etc.; 3) Uma teoria da linguagem sistematizada em torno de temas místico-religiosos que se posiciona criticamente tanto à linguística da época, que separava enunciador e enunciação, signo e significação, produzindo um curto-circuito nessa concepção, bem como à visão Iluminista e que se seguia da separação cartesiana entre sujeito-objeto, como fundante de uma postura cientificista e positivista da experiência humana. Dito isto, vale destacar como Benjamin mesmo descreve sua concepção de linguagem, quando de uma carta enviada a Hugo von Hofmansthal, de 1924:

É para mim de grande significação que o senhor perceba com tanta clareza a convicção que guia meus ensaios literários, e, se entendi bem, que a compartilhe. Esta convicção que toda verdade tem a sua morada, seu palácio ancestral, na língua, que este palácio foi, de fato, erguido com os mais antigos logoi e que, face a uma verdade assim fundada, as visões das ciências particulares permanecerão subalternas enquanto, de certa forma nômades, contentarem-se com soluções aleatórias em relação aos problemas que a língua apresenta, cativas da concepção que, fazendo da linguagem um simples signo, afeta a sua terminologia de uma arbitrariedade irresponsável. (BENJAMIN, 1994b, p. 228).<sup>78</sup>

### 2.3 Impasses da origem (*Ursprung*) e da salvação (*Rettung*)

Em carta a Max Rychner, 7 de maio de 1931, Benjamin explicita seus propósitos de crítica em torno de uma concepção materialista de filosofia. Nesta correspondência ele se refere a uma “perspectiva de posição”, uma forma de olhar para o material cultural — que passa pela crítica — que não deve ser dogmático; ao contrário, privilegia uma forma de visão, um modo de percepção:

Eu teria que exceder os limites do que é possível em comunicação escrita se quisesse tentar explicar sobre o que me levou a usar uma abordagem materialista. E se tivesse sucesso, a verdadeira natureza dessa abordagem ainda permaneceria uma questão em aberto. No entanto, imediatamente eu quero trazer uma questão para a discussão: a

<sup>78</sup> A tradução é de Muricy (2009, p. 98).

propaganda mais forte para uma abordagem materialista se apresentou a mim não sob a forma de brochuras comunistas, mas sob a forma de obras “representativas” que emanaram do lado burguês ao longo dos últimos vinte anos no meu campo de conhecimento, história literária e crítica. Eu tenho tão pouco a fazer com o que os acadêmicos conseguiram aqui como tenho com os monumentos erigidos por um Gundolf ou Bertram [...]. Meu livro *A origem do drama trágico alemão* era uma prova acerca do quão longe a aderência estrita aos métodos da pesquisa acadêmica pode levar da posição contemporânea da empresa escolástica burguesa e idealista. E isso se deve ao fato de que nenhum acadêmico alemão se atreveu a resenhá-lo. Esse livro, certamente, não era materialista, mesmo que fosse dialético. Mas o que eu não sabia à época que o escrevi, e que logo após se tornou então claro para mim: notadamente, que há uma ponte entre a forma com que o materialismo dialético vê as coisas até a perspectiva de minha posição particular acerca da filosofia da linguagem, mesmo que essa ponte possa ser problemática e deformada. Não há uma ponte, no entanto, que me ligue à complacência do academicismo burguês. (BENJAMIN, 1994a, p. 371-372, tradução nossa).

A concepção de filosofia de linguagem de sua fase mais idealista permanecerá contida na sua forma de ver o material cultural, em sua fase materialista; é de certo modo o que ele tenta argumentar nessa correspondência, no que continua: “Não se trata de que eu busco ‘aderir’ à “visão de mundo” materialista; ao contrário, trata-se de que procuro levar meu pensamento àqueles temas aos quais a verdade aparece mais densamente comprimida” (BENJAMIN, 1994a, p. 372, tradução nossa). Tal perspectiva “‘objetiva’ sobre o material cultural seria legitimada pelas condições reais da existência contemporânea. Toda experiência genuína de conhecimento filosófico-histórico se torna autoconhecimento a partir daquele que busca conhecer” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 355). Nesse sentido, aqui Benjamin já apresenta a dimensão da “imagem dialética” como conceito que visa explicitar como as coisas podem nos comunicar mais do que sua simples representação; método privilegiado que adotará na obra das *Passagens*, e na qual o materialismo histórico desempenha um papel importante. Tanto a “imagem dialética” da fase materialista, quanto a alegoria — que aqui entende como “dialética”, ainda que não entendida no sentido materialista — do livro sobre o drama trágico alemão (*Trauerspiel*) farão o elo de ponte que interliga a dimensão idealista da crítica da obra de arte (ou da forma de apresentação da verdade) à sua obra posterior influenciada pelo materialismo histórico.<sup>79</sup>

No entanto, gostaríamos de desenvolver, aqui, a dimensão da *apokatastasis* que a partir do conceito de origem. Essa digressão intercede aqui pelo simples fato de que precisamos dar um contorno mais evidente e unificado entre a fase metafísica da teoria da linguagem de Benjamin e a fase de maturidade — sabendo que uma obra deste autor não pode ser unificada

---

<sup>79</sup> Sobre o materialismo histórico presente na obra de Benjamin, tratamos no último capítulo desta dissertação. A presença do marxismo será um elemento muito importante que em certo sentido reconfigura muitas de suas ideias mais iniciais, ainda que já intuídas no aspecto dialético.



linear e homogêneo.<sup>80</sup> Lembremos que esta distinção sistemática entre fases não implica no rompimento com vários dos temas que ele trabalhará nos anos 1930, em que desenvolverá sua filosofia da história e entrará em contato direto com um marxismo não-ortodoxo de forma bastante própria. Essa digressão se deve, inicialmente, porque os temas que desenvolve nos anos 1910 ganharão, retrospectivamente, outro peso quando da redação da *Origem do drama trágico alemão* e de sua concepção de origem (*Ursprung*). Pois poderia parecer, na descrição que realizamos dos textos da juventude, que Benjamin estaria mais afeito à afirmação de um retorno mítico a um passado originário, primordial, como é exemplar a descrição da Queda que Benjamin realiza no ensaio “Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral” — ou seja, um Benjamin nostálgico de um passado mítico perdido, em busca, ainda, de uma restauração harmônica que pudesse alcançar o nível da linguagem adâmica do paraíso. Tal concepção originária — seja da linguagem, ou da história —, numa leitura que dá mais proeminência à segunda fase, seria compreendida como uma origem mítica que nada teria a ver com a fase posterior, da modernidade, posto que Benjamin já teria abandonado esses “pendores” metafísicos que fizeram parte de um momento em que seu pensamento ainda não estava suficiente amadurecido.

No entanto, queremos, nesse pequeno comentário como que entre parênteses, argumentar junto com Gagnebin (2013, p. 7-31)<sup>81</sup> que origem serve como conceito unificador — mas não totalizador — central entre as duas fases, de modo que podemos pensar tanto a categoria de experiência quanto a de temporalidade e história em torno desse conceito, sem que precisemos afirmar alguma sorte de restituição a um só tempo nostálgica e utópica de uma harmonia anterior. É claro que, por não ser centralmente o nosso objeto, temos que nos limitar apenas a indicar como e por que de darmos a devida atenção a ele. É porque o conceito de origem corresponde àquilo que estivemos tateando na descrição dos últimos dois textos,

---

<sup>80</sup> Como já procuramos argumentar, não se trata de que Benjamin rompe com sua fase metafísica. Para esclarecimentos sobre esse ponto, ver a dissertação de Lama (2015), que realiza um percurso crítico em torno da conservação de muitas das ideias da fase metafísica em fase posterior. É o caso de não podermos, portanto, afirmar uma ruptura ou uma torsão, mas uma “guinada”, isto é, os temas se elevam, se tornam mais complexos com a fase de maturidade. Como, também, Löwy (2005, p. 18) argumenta: “Encontramos frequentemente na literatura sobre Benjamin dos erros simétricos, que seria necessário, penso eu, evitar a qualquer custo: o primeiro consiste em dissociar, por uma operação (no sentido clínico do termo) de ‘ruptura epistemológica’, a obra de juventude ‘idealista’ e teológica daquela ‘materialista’ e revolucionária, da maturidade; o segundo, em compensação, encara sua obra como um todo homogêneo e de forma alguma leva em consideração a profunda transformação produzida, por volta da metade dos anos 1920, devido à descoberta do marxismo. Para compreender o movimento de seu pensamento seria preciso, então, considerar simultaneamente a continuidade de alguns temas essenciais e as diversas guinadas e rupturas que delimitam sua trajetória intelectual e política”.

<sup>81</sup> E também junto de Agamben — visto que ela, no texto que utilizamos, referencia Agamben como sua principal fonte de interpretação, tratando-se do texto *Langue et histoire, catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin*, do livro *Walter Benjamin et Paris*, de 1987.

“Metafísica da juventude” e “Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral”, que julgamos necessário de nos determos em torno desse aspecto pelo momento.

Podemos nos centrar, inicialmente, na distinção entre origem (*Ursprung*) e gênese (*Entstehung*), que Benjamin propõe no prefácio epistemológico-crítico ao *Trauerspiel*: “[...] apesar de ser uma categoria plenamente histórica, a origem não tem nada em comum com a gênese” (BENJAMIN, 2016, p. 34). *Ursprung*, em uma tradução literal, significaria o salto primeiro, salto originário. Não é início em termos cronológicos, mas, também, não é origem de nascimento do novo. “‘Origem’ não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer” (BENJAMIN, 2016, p. 34). Ora, o contraponto inicial, entre gênese e origem, se aplica perfeitamente bem à leitura — não religiosa, lembremos — da *Gênese* do Antigo Testamento. Lá, tratava-se de pensar o momento adâmico, divino e completo, que soçobra na Queda e se desfaz numa profusão insuportável de distintas línguas, por meio das quais a essência originária permanece na possibilidade de nomeação, mas que, ao mesmo tempo, impele as línguas a buscarem por aquele momento adâmico de restituição. Uma leitura que entenda a origem como gênese veria nesse recurso à teologia de Benjamin o sinal claro de uma origem que dá início à história, mas que, ao mesmo tempo, remeteria sempre a um passado nostálgico, pristino e harmonioso. O movimento da história seria aquele de abolir com essa Queda, isto é, o retorno adâmico seria o momento da Salvação, ou da Redenção, que funcionaria mais como um *retorno* do que como um salto. Contudo, Gagnebin (2013) defende que essa leitura falha em compreender a complexidade do conceito de origem de Benjamin.

Segundo ela, essa leitura deixa de perceber “como a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica no passado” (GAGNEBIN, 2013, p. 18). Pois, na verdade, “[...] o *Ursprung* não é simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente”. Esse instante, decisivo, é o momento do *kairos*, condição de possibilidade, abertura e, ao mesmo tempo, de impossibilidade, que se esboça pela descontinuidade e pelo fato mesmo de o ser humano *já estar desde sempre na linguagem*. Isto é, o *Ursprung* significa precisamente que ele não “preexiste à história, numa atemporalidade paradisíaca, mas, pelo seu surgimento, inscreve no e pelo histórico a recordação e a promessa de um tempo redimido”. No início do prefácio ao *Trauerspiel*, Benjamin apresenta sua concepção de Ideia, sob uma influência bastante clara da metafísica platônica; ali, trata-se de apresentar, sob a perspectiva do *Ursprung*, uma concepção de linguagem que remete ao trabalho de busca da verdade por meio de um processo de ordenamento integral, de restituição

de sua verdade. No entanto, diferentemente de Platão, as Ideias ou o *Ursprung* são uma categoria histórica e não uma forma atemporal: “Por isso o inacabamento e abertura também lhe pertencem, são as condições de possibilidade do seu completo desdobramento. A origem, será, por assim dizer, uma Ideia que só pode se realizar, verdadeiramente, teoricamente” (GAGNEBIN, 2013, p. 14). Nesse sentido, Benjamin diz que “As ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas” (BENJAMIN, 2016, p. 22). O trabalho da crítica ou da filosofia, ou do materialista historiador, é precisamente de reconstituir, interligar e apresentar os pontos “visíveis nos extremos da constelação”. A ideia, nesse sentido, “é definível como a configuração daquele nexos em que o único e extremo se encontra com o que lhe é semelhante” (BENJAMIN, 2016, p. 23). Pois se a gênese significa muito mais um processo globalizante de desenvolvimento — pensemos aqui, no tempo vazio e homogêneo próprio à quantificação temporal da ciência positivada —, a origem diria respeito a um processo “fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional” (GAGNEBIN, 2013, p. 10). Se pensarmos nos momentos de iluminação, como aquele descrito nas Teses quando Robespierre se remete à Roma republicana para resgatar o passado congelado, rompendo com o contínuo histórico, “salvando” um extremo e interligando-o a um presente revolucionário, trata-se de designar

com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos franco-atiradores (Tese XV), que destroem os relógios na noite da revolução de Julho: parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo (*entspringen*, mesmo radical que *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual. (GAGNEBIN, 2013, p. 10).

Portanto, se estivermos seguindo no caminho dessa leitura que Gagnebin realiza, nunca se pode pensar num momento de *retorno* a uma realidade perdida; ao contrário, a origem serve como força propulsora histórica — desde outra concepção de história — de reabsorção de um passado esquecido, e, ao mesmo tempo, de transformação do presente.<sup>82</sup> Ou seja, há a perspectiva de

---

<sup>82</sup> É assim, também, que Nobre (1999, p. 75-76) entende a dimensão da Ideia contida no prólogo ao *Trauerspiel*, bem como a de origem. Vale ressaltar, no entanto, que o interesse exposto nesta parte por Nobre (1999) de articular Adorno e Benjamin, ou, dito de outro modo, o de localizar a influência sobre Adorno realizada por Benjamin, parece indicar como a concepção de crítica permanecerá sendo um elemento central para ambos. A crítica, a salvação, a alegoria e a perspectiva do historiador materialista, são, portanto, elementos que se assemelham quando tocam no fundo da questão da história e do conhecimento: pois trata-se aqui, conforme Nobre (1999, p. 76) observa, de entender negativamente como mitologização as “tentativas seja de absolutizar a-historicamente os elementos do processo subjetivo de conhecimento, seja de pretender conhecer o objeto através de uma suposta objetividade da matéria histórica”. A origem, nesse sentido, é uma forma que, amparada na Ideia (esta não entendida em sentido idealista) pode realizar os saltos, as interligações, e as salvagens que na fase do peculiar

*salvar* o objeto e os fenômenos por meio da Ideia, articulando-os numa constelação entre extremos que visa, precisamente, não *restituir* ou *retornar*, mas *remover* do que estava petrificado, recalcado e esquecido no passado uma centelha de sentido para o presente. A ideia é uma totalidade redimida. E nesse sentido, esta concepção de origem benjaminiana recorre a distintas influências epistemológicas, que vale apenas elencar aqui: 1) modelo da *historia naturalis* de Goethe; 2) teologia judaica, da grande expectativa e espera religiosa pela Redenção; 3) A metafísica filosófica platônica: “A doutrina das Ideias é interpretada aí não como uma projeção arbitrária do sensível num vago céu inteligível, mas como o esforço de salvar os fenômenos na sua reunião ideal” (GAGNEBIN, 2013, p. 12).

O tema da restituição — o da memorização, da narração, e, também, do esquecimento e da impossibilidade de narração — será retomado no ensaio de 1936, sobre o “Contador de histórias”. Nesse sentido, é de fundamental importância que esclareçamos esses aspectos aqui. Pois a origem adquire uma relação muito direta com o momento adâmico, e, por outro lado, libera-o de sua perspectiva nostálgica<sup>83</sup> contida no texto “Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral”, de 1916.

Esses deslocamentos e essas alternâncias entre um modelo epistemológico (platônico ou goetheano) e um modelo teológico da história da salvação, da definição benjaminiana da *origem*, não nos permite, todavia, assimilar esta última a um começo cronológico, à imagem do Paraíso perdido — ou do comunismo primitivo! O perigo constituiria, neste caso, em confundir num único momento aquilo que Benjamin quis justamente manter distinto, a origem (*Ursprung*) e a gênese (*Entstehung*), qualquer que seja o início que a última designa, a criação de Adão ou a aparição da vida na Terra. Essa identificação, que vários comentadores defendem e que o tom muitas vezes nostálgico de Benjamin pode estimular, compromete, porém, de maneira considerável, o motivo essencial de sua filosofia da história, desde o livro sobre o barroco até o texto póstumo das “Teses”: a saber, que a exigência de memorização do passado não implica simplesmente a restauração do passado, mas também uma transformação do presente tal que, se o passado perdido aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja ele também retomado e transformado. (GAGNEBIN, 2013, p. 16)

Um texto que faz ponte com este, e, também, com o prefácio ao *Trauerspiel*, é aquele sobre a tarefa do tradutor, de 1923, e que é sobremaneira relevante internamente à obra de Benjamin.

---

materialismo de Benjamin não serão outra coisa senão a possibilidade de uma redenção via processo revolucionário. Essas interligações seriam precisamente a remoção de tais conteúdos da própria tradição — em sua forma mítica —, que os aprisionaria na medida em que os compreenderia desde uma perspectiva historicista, e, ao contrário, expondo-os como alegorias. Os impasses internos à obra de Benjamin, que são evidentes da torsão própria ao início da obra das *Passagens*, a qual resultará em uma crítica severa de Adorno à falta de mediação, isto é, de teoria, no método dialético benjaminiano, são localizados por Nobre precisamente aqui, quando da redação do *Origem do drama trágico alemão*.

<sup>83</sup> Gagnebin (2013) argumenta que a *Gênese* que Benjamin lança mão no ensaio de 1916 não nos oferece uma descrição da história do desenvolvimento das línguas. Não oferece a descrição do passado, mas nos ajuda a pensar numa linguagem que não é a meramente instrumental (aquela que visa se assenhorar da natureza e de si mesmo) uma concepção de linguagem, por sua vez, centrada na nomeação.

Na tarefa do tradutor fica mais explícita ainda a dimensão babélica da dispersão das línguas, de modo que o trabalho de tradução não seria, meramente, o de comunicar o conteúdo de uma língua à outra, mas o de fazer o trabalho de *elevação* das distintas línguas a uma língua em comum, bem-acabada. O próprio termo do alemão de “A tarefa do tradutor” explicita bem a dimensão da tarefa (*Aufgabe*), que do alemão tem um duplo sentido, correspondendo também a “desistência”. Isso, contudo, não implica num derrotismo da tarefa de traduzir, mas Benjamin parece, nesse texto, indicar possibilidades imanentes a partir da impossibilidade da tradução como mera transposição de significados de uma língua a outra. O tom mais otimista do ensaio de 1923 é lido por Agamben (apud GAGNEBIN, 2013) como um contraponto preciso à nostalgia do texto de 1916, na medida em que a tradução — assim como a crítica, assim como o trabalho filosófico de apresentação da Ideia, e, também, assim como trabalho do historiador materialista — busca alcançar uma verdade acima da do original, uma verdade inserida historicamente e que visa a salvação (*Rettung*), sem por isso deixar de reconhecer a dispersão e os extremos, ou seja, seu inacabamento e incompletude. Também é nesse sentido que Muricy compreende o momento de reconfiguração dos temas místico-teológicos da fase de juventude de Benjamin a partir da obra sobre o *Trauerspiel*:

Nos artigos do período juvenil está presente a convicção na possibilidade de uma experiência totalizante, a que Benjamin chama de absoluta ou religiosa, que encontraria no sistema a sua expressão filosófica. Esta convicção desaparece, claramente a partir da época da redação da tese sobre o *Trauerspiel*, isto é, por volta de 1924. A experiência não se totaliza em um sistema que não é, tampouco, a forma adequada para a apresentação da verdade. A experiência se articula aqui, como nos textos juvenis, à linguagem. No entanto, isto não irá significar qualquer intenção totalizadora. Benjamin irá recortar a reflexão sobre a linguagem em um sentido mais amplo, em torno da escrita. Esta mudança irá determinar uma nova conceituação da experiência. (MURICY, 2009, p. 196-197)

Com isso posto, ainda vale destacar como a continuidade que liga a fase teológico-metafísica de Benjamin a sua guinada materialista de meados dos anos 1920, principalmente no que diz respeito à concepção de modernidade presente em sua obra, terá como figura importante seu professor da Universidade de Berlim, na qual conclui seus estudos. Trata-se de Georg Simmel (1858-1918), importante sociólogo e filósofo à época, que influenciou figuras como Ernst Bloch e Gyorgy Lukács, e desenvolveu uma renomada análise sobre a sociologia da vida moderna. Seu ensaio “A metrópole e a vida mental” (1903) foi uma referência fundamental à análise da modernidade empreendida por Benjamin e por muitos de seus contemporâneos. “Simmel entendia que seu trabalho combinava elementos epistemológicos, histórico-artísticos e sociológicos. Sua percepção dos detalhes e sua atenção aos aspectos

históricos e culturais marginais certamente apelaram e alimentaram as próprias inclinações nascentes de Benjamin” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 48). A participação nas aulas de Simmel em sua juventude permaneceram presentes, ainda na fase tardia, seja na forma contrária à totalização que privilegia o fragmento, quanto no sentido de descrever a modernidade a partir daquilo que se apresenta concretamente à realidade, longe das abstrações próprias aos sistemas filosóficos.

Podemos ver em Simmel uma figura que apresenta uma das definições de modernidade a que Benjamin lança mão, e serviu de recurso a Benjamin assim como Sigfried Kracauer (1889-1996), seu amigo, a partir de um viés sociológico e pormenorizado da vida moderna. O estímulo provocado pela vida na grande cidade, imersa na lógica mercantil do capitalismo, em meio a transformações de ordem tecnológica constantes, seria um dos grandes objetos de estudo de Simmel, e foram teorizados e transpostos nas aulas pelo professor de Benjamin. Se, por exemplo, a modernidade pôde ser inferida, compreendida e posta ao escrutínio sob a perspectiva estética da crítica contida na própria obra literária, seja na produção da figura profana de Baudelaire, ou no exemplo mais contido e intelectualizado de Proust, por outro lado, Simmel será uma das fontes sociais e fenomenológicas mais importantes de Benjamin sobre a modernidade e sobre o século XIX; a própria teoria da experiência à qual lançará mão, transversalmente, ao longo de sua obra — e de maneira mais bem definida na fase tardia — terá como fundamento a obra de Simmel, principalmente no que diz respeito aos aspectos ligados à experiência de choque contida na vida da cidade grande (aqui, outra influência incontestada é Henri Bergson).

Neste último aspecto, é possível de encontrarmos um paralelo entre aquilo que, em 1922, Kracauer compreendia como um fato claro do *Zeitgeist* da época, isto é, de que havia uma revolução em curso nos espíritos, uma profusão constante de *grandes* ideias que não estariam, mais, amparadas na necessidade de poder e da violência, próprias à guerra que havia ficado no retrovisor; essas ideias, para Kracauer, retomavam um interesse que dormia no povo alemão de realizar concretamente formas comunais de vida:

Quase todos os inumeráveis movimentos que hoje tremulam por toda a Alemanha e estremezem suas fundações atestam, apesar de suas direções aparentemente contraditórias, ao desejo da natureza do espírito. Grupos de juventude que levam à frente formas gerais de ideais humanos ou as ideias das fraternidades alemãs; membros de comunas a quem seus valores estão conectados com o comunismo do Cristianismo primitivo, associações de pessoas de opiniões semelhantes que têm como objetivo uma reforma de dentro; grupos interreligiosos; sindicatos democráticos pacifistas; e vários outros esforços de educação popular: todos esses procuram pela mesma coisa, notadamente, emergir das ideias abstratas que se ancoram no ego e chegar até formas comunais concretas. (KRACAUER apud EILAND; JENNINGS, 2014, p. 186)

É sobre esse fundo paradoxalmente otimista do entreguerras que o nazifascismo é preparado. Dez anos após o comentário de Kracauer, Benjamin poderá colocar juntas tanto a pobreza de experiência quanto a riqueza de ideias que borbulhava em solo alemão. É decisivo o que uma geração vivenciou quando da Primeira Guerra Mundial. Os efeitos sentidos pela força monstruosa da técnica que se elevou à capacidade de dominar o próprio corpo humano, revelam como a tecnologia, na visão de Benjamin, avançou de modo muito mais precipitado do que a capacidade mesma de os seres humanos conseguirem lidar com ela. A guerra, exemplo cabal desse fato, revela ao ser humano precisamente sua fragilidade perante a força esmagadora do aço e da pólvora, da força mecânica e explosiva dos armamentos militares. Nada mais desumano do que o incremento da técnica a ponto de superar o ser humano em sua capacidade de destruição. Pois nenhuma geração havia vivenciado a guerra de trincheiras. Nenhuma experiência militar havia tido a proporção, tanto em nível de mortes, quanto de poderio de fogo, como a Primeira Guerra do século que se apresentava dando início aos tempos sombrios e à saga do descaso brutal e completo com a vida humana que caracterizam, em larga medida, o século XX.

Mas vejamos: algo normalmente esquecido, nas leituras que fazem da passagem, é o fato de que Benjamin não está falando apenas sobre a guerra; ele coloca, analogamente à guerra, um outro tipo de barbárie, de “perda de experiência” que se apresenta no início do século XX. Se pensarmos no futurismo de um Filippo Marinetti, é até bem possível de entender por que tal ideologia fascista estaria diretamente vinculada à guerra — pelo culto da tecnologia, da máquina e do progresso.<sup>84</sup> Mas como vincular os movimentos de juventude, que buscavam

---

<sup>84</sup> Em “Teorias do fascismo alemão” (1930) Benjamin faz uma importante análise crítica sobre como a extrema direita alemã (assim como o futurismo de Marinetti na Itália, sob outros pressupostos) veio a utilizar-se do culto da guerra com o fundo de Iluminismo alemão, associando valores como heroísmo, libertação do espírito, retorno às raízes e origens teutônicas aos da própria necessidade da guerra como forma de afirmação eterna de um povo. Esta passagem merece ser citada em sua extensão: “Perante essa paisagem da mobilização total, o sentimento alemão da natureza ganhou uma intensificação inesperada. Os gênios da paz que a habitavam de forma tão sensível foram evacuados, e até onde a vista alcançava por cima do bordo das trincheiras todo o espaço circundante se tinha tornado território do idealismo alemão, cada cratera de granada um problema, cada linha de arame farpado uma antinomia, cada estilhaço uma definição, cada explosão um postulado, e o céu lá em cima era de dia o forro cósmico do capacete de aço, de noite a lei moral por cima de nós. Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equívoco. Porque o que tomava por traços heroicos era a *facies hipocratica* da morte. E assim, profundamente impregnada da sua própria abjeção, deixou a sua marca no rosto apocalíptico da natureza, fê-la emudecer, quando podia ter sido a força capaz de lhe dar voz” (BENJAMIN, 2019b, p. 119-120). Ora, apesar do tema espinhoso e bastante delicado, talvez seja válido de atentar a um fato, que Benjamin chama a atenção neste texto: a Primeira Guerra Mundial não havia sido uma experiência elaborada ainda quando o nazismo batia à porta da história; na verdade, todos esses movimentos do fascismo alemão pareciam ganhar corpo na medida em que não conseguiram expressar, exatamente, o que significou a Primeira Guerra Mundial para a nação alemã. Todo o seu interesse neste texto parece ser o de se perguntar: o que significa perder uma guerra diante do fato mesmo da guerra? Daí o alerta muito contundente contra a próxima guerra, que, segundo Benjamin, viria de forma mais drástica e absurda: o uso de armas químicas em que soldados e cidadãos não mais

precisamente a emancipação por formas “comunais de vida”, um retorno à tradição, aos tempos pré-modernos do contato mais direto com a natureza, que almejavam uma sociedade melhor, ao passo que também, menos marcada pela destruição da própria guerra? Ora, é essa dialética que nos parece um dos núcleos centrais da reflexão de Benjamin sobre a experiência. E é nesse contexto que essa dissertação, como já buscamos argumentar anteriormente, se insere: na tentativa de refletir criticamente sobre como a *repetição* não pode prescindir de um olhar crítico sobre aquilo que se sedimenta pela suposta boa ação dos que desejam, efetivamente, a emancipação. E a formação humana aqui, precisa, a nosso ver, também levar em conta, para além de aspectos instrumentais e técnicos — posto que isso são importantes, fundamentais — não apenas a cultura erudita, ou uma formação mais alargada de humanidades: precisa, também, levar em conta como a cultura é marcada por um traço que não se deixa apreender pelo que é tão somente positivo. Sem o reconhecimento desse resto não apreendido, que deve passar pela memória e pela elaboração, mas, também, por um certo gesto de aceitação da própria condição humana ou do inconsciente, não se torna possível de contornarmos a barbárie embutida no próprio conceito de cultura ou formação cultural.

## 2.4 Experiência sobre ruínas e o problema da transmissão cultural

Intencionamos neste subcapítulo tratar sobre dois textos centrais de Benjamin, que, de certa forma contraditórios em seu prognóstico e horizonte de futuro, apresentam o declínio da experiência na modernidade sob a forma “da perda da capacidade narrativa oral”. Aqui iremos nos centrar em torno dessa problemática, em torno de um  *sintoma*  moderno, mas, também, de um diagnóstico de época.<sup>85</sup> Os dois textos centrais aqui são “Experiência e pobreza”, de 1933,

---

se distinguem, porque, efetivamente, elas poderiam ser jogadas do ar sobre qualquer localidade, a despeito de quem lá estivesse. O diagnóstico, certo, apenas errou sobre o fato nada irrelevante de que a próxima arma de destruição em massa não seria a bomba de gás, mas a fusão nuclear — muito mais destrutiva e “técnica”. Essa dialética, entre natureza e técnica, segundo Benjamin, foi deixada de lado na Primeira Guerra, quando poucos souberam que a técnica havia, já, se excedido da capacidade dos seres humanos de a conterem sob pressupostos morais. Por isso, o chamado para o ordenamento entre a natureza e a técnica.

<sup>85</sup> Destacamos aqui que a partir de Benjamin nossa intenção está longe de conceder contornos psicologizantes ao social, algo que poderia ser feito — e é, normalmente, feito — quando se descreve o funcionamento psíquico individual o transpondo ao nível da sociedade, ou reduzindo o social ao psicológico. Mais válido, ao contrário, quando nos utilizamos dos modelos críticos da Teoria Crítica da Sociedade, é a perspectiva de buscar compreender o social a partir de suas impossibilidades imanentes, materialmente podadas nas condições dadas, lançando mão, para isso, do que a teoria crítica pode nos ajudar para compreender os “restos” não apreendidos pela vida social; parece ser isso o que a experiência benjaminiana nos diz, quando apresenta o impasse e o diagnóstico de época (sem qualquer valor moralizante) da perda da capacidade de contar histórias; quando conclama demandas não realizadas de um passado que precisa ser *resgatado* de sua petrificação, de modo a romper com o *continuum* fatalmente resignado da história e produzir o novo a partir do que havia sido soterrado. Este esclarecimento é importante, tendo em vista que a descrição do  *sintoma* , algo que poderia implicar numa “correção” e restauração à normalidade, pode obedecer a modelos positivistas que visam uma certa adaptação do social, como se o problema



e “O contador de histórias”, de 1936. Mas lembremos, de início, que neste último Benjamin utiliza, originalmente do alemão, o termo *Erzähler*. Ou seja, “contador de histórias”, que se assemelharia muito mais, na descrição de seu perfil, àquele sujeito capaz de transmitir experiências; capaz de ser o depositário e mantenedor de uma sabedoria que passou, por um lado, por sua vivência, por seu tempo histórico, pelo que absorveu de sua própria vida, em seus aprendizados, erros, acertos e fracassos; por outro lado, também, àquele que conta as histórias no sentido da fabulação, que se utiliza da narrativa, ou das histórias, como forma de elencar e passar valores morais, éticos, estéticos, que dizem respeito não só à cultura num sentido formal, mas também a elaborações que transpassam de pessoa para pessoa oralmente, por meio do vínculo humano.

É inquestionável que a sabedoria não necessita estar vinculada à erudição formal do acesso à cultura clássica; também não é preciso dizer que a sabedoria não se vincula ao conhecimento técnico e instrumental. No texto de 1933, Benjamin inicia nos mostrando que ela seria, ao contrário, uma apropriação que ganha seu estatuto na velhice: tal tempo, mais próximo da morte do que da vida, sem maiores expectativas de realização, seria o tempo retrospectivo — se pensarmos cronologicamente — em que o sujeito sábio poderia aconselhar os mais jovens, aqueles que são mais inexperientes, em torno de problemas que julga da maior grandeza. Tal lugar ocupado nas sociedades tradicionais era altamente respeitado e valorizado: podemos pensar, aqui, na Antiguidade greco-romana, ou, mesmo, nas sociedades ameríndias em que o lugar daquele que *sabe* era ocupado, normalmente, por uma pessoa mais velha. A sabedoria se sobrepõe, portanto, à proximidade da morte, porque é modo de manutenção e permanência dos ensinamentos nas gerações mais jovens; o sábio ganha sobrevida na medida em que não tendo mais uma longa caminhada pela frente, visto que sua própria jornada já se encontra perto do fim, se ampara na passagem da sabedoria da tradição, concedendo, à sua maneira, sobrevivência àquilo que aprendeu e que deseja transmitir. É nesse sentido que Benjamin, em “Experiência e pobreza”, lê criticamente o esfacelamento da capacidade de partilhar experiências na modernidade; já no início do texto, apresenta uma definição alegórica, a título de exemplo, de uma “passagem” de experiência. Trata-se da fábula de Esopo — presente nos livros infantis — sobre o homem que, no leito de morte, comunica a seus filhos que em sua terra há um tesouro escondido. Os filhos, que se colocam a cavar, à procura desse tesouro escondido, nada encontraram. No entanto, retrospectivamente, no outono, quando a vinha dá uma colheita nunca antes vista, entendem que o que seu pai havia passado é que “a bênção não está no ouro, mas

---

fosse o “desvio”, e que, lançando mão de um saber corretivo, teríamos condições melhores de “julgar” e de apontar prognósticos. Não à toa isso acaba por ser visto como *ideologia*, e, também, como moralismo.

no trabalho” (EP, p. 85). Longe de ser uma afirmação moralista do engrandecimento do ser humano pelo trabalho, esse tipo de passagem de um legado, de uma experiência, não pode mais ser encontrada em sua época:

Sabia-se muito bem o que era a experiência: as pessoas mais velhas passavam-na sempre aos mais novos. De forma concisa, com a autoridade da idade, nos provérbios; em termos prolixos e com maior loquacidade, nos contos; por vezes através de histórias de países distantes, à lareira, para filhos e netos. Para onde foi tudo isso? Onde é que se encontram ainda pessoas capazes de contar uma história como deve ser? Haverá ainda moribundos que digam palavras tão perduráveis, que passam como um anel de geração em geração? Um provérbio serve hoje para alguma coisa? Quem ainda acha que pode lidar com a juventude invocando a sua experiência? (EP, p. 85).

Esse tom de lamento está mais para uma constatação do que para uma glorificação do passado. Portanto, o primeiro passo de Benjamin é demarcar claramente: “a cotação da experiência baixou, e isso aconteceu com uma geração que fez, em 1914-1918, uma das experiências mais monstruosas da história universal” (EP, p. 86). Se, por um lado, ele situa essa perda da experiência, já em sua época, em torno de um passado próximo, por outro lado coloca a experiência da Primeira Guerra como a prova cabal de que se tornou muito difícil partilhar experiências. Exemplo disso é o retorno de soldados mudos, silenciosos, sem que fossem capazes de contar o que haviam experienciado no campo de batalha. “Não voltavam mais ricos, mas mais pobres de experiências partilháveis” (EP, p. 86).<sup>86</sup> Muitas das passagens deste texto, belíssimas, e marcadas pela forma imagética, isto é, utilizando-se de analogias que constroem imagens mentais — próprias ao método das *Denkbilder* [imagens de pensamento] — poderiam ser citadas. Muitas delas são sempre citadas. Mas queremos destacar dois aspectos sobre este texto de 1933: por um lado, Benjamin procura, a partir dessa constatação, apresentar uma saída: uma saída que procure “fazer tábula rasa” do patrimônio cultural. Isto é, a experiência já se esfacelou, e a necessidade premente seria, portanto, reconstituir, do zero, alguma coisa nova que teria uma face positiva de barbárie. Pois se a barbárie, que se vincula a nós, a partir desse texto, é uma barbárie que — transmitida culturalmente — foi a que possibilitou o surgimento da Primeira Guerra Mundial, então, seria o caso de reconhecer que “é uma questão de honra confessar hoje a nossa pobreza” (EP, p. 86). Um segundo aspecto diz respeito à crítica a como

---

<sup>86</sup> A nosso ver, um exemplo interessante desse fato é uma cena emblemática no filme *Les Carabiniers* (1963), de Jean-Luc Godard, em que os personagens, ao retornarem da guerra, voltam com valises cheias de fotografias dos lugares que haviam visitado. Nada adentrou a eles como experiências, apenas as fotografias e cartões-postais que haviam conseguido reunir, para, posteriormente, mostrar a seus amigos. Fato curioso é como o clique da câmera se torna análogo ao gatilho da arma de fogo. A cena adota um estilo exaustivo, permanecendo por vários minutos em torno dos personagens mostrando, fotografia por fotografia, os lugares que haviam conhecido. No entanto, nada do que eles mostram é contado, ou narrado como uma experiência. É como se as fotos valessem por si mesmas. O que ecoa tanto a passagem acima citada, quanto a seguinte: “Aquilo que, dez anos mais tarde, fomos encontrar na grande vaga dos livros de guerra, era tudo menos experiência contada e ouvida” (EP, p. 86).

o declínio da experiência veio a acontecer, isto é, como a pobreza presente no mundo contemporâneo se dá: pois não se trata apenas da Primeira Guerra Mundial. Citamos, em sua extensão, a seguinte passagem:

Esse gigantesco desenvolvimento da técnica levou a que se abatesse sobre as pessoas uma forma de pobreza totalmente nova. E o reverso dessa pobreza é a angustiante riqueza de ideias que se difundiu — melhor, se abateu — sobre as pessoas, com o regresso da astrologia e do ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo. O que nisso se mostra não é, de fato, um autêntico renascimento, mas uma galvanização. Somos levados a pensar nos grandes quadros de Ensor, nos quais um espectro enche as ruas das grandes cidades: pequeno-burgueses em trajes carnavalescos, máscaras enfarinhadas e grotescas, coroas de *paillette* na cabeça, derramam-se num cortejo sem fim pelas ruas. Esses quadros são talvez, acima de tudo, um reflexo do terrível e caótico renascimento em que tantos depositaram as suas esperanças. (EP, p. 86)

A galvanização por meio de uma “riqueza de ideias” nos remete ao comentário de Kracauer, que já citamos acima. Nelas, Kracauer via com otimismo possibilidades de superação do estado atual de coisas, ou seja, de ideias que continham germes produtivos de novas formas de vida. Contudo, Benjamin neste ensaio as entende como galvanização, isto é, como apenas mais uma tentativa de salvar aquilo que já não pode mais ser salvo, de conservar e dar ares distintos a um legado que não é mais possível de nos vincularmos, o que significa dizer que não há restituição *possível* da perda da experiência na modernidade. Isso nos coloca um problema drástico, pois “de que nos serve toda a cultura se não houver uma experiência que nos ligue a ela? [...] Essa pobreza de experiência não se manifesta apenas no plano privado, mas no de toda a humanidade. Transforma-se, assim, numa espécie de nova barbárie” (EP, p. 86). Benjamin proporá um ímpeto renovado diante desse impasse associando nomes como Albert Einstein, René Descartes, Isaac Newton, Paul Klee e Paul Scheerbart, Le Coubusier e Bertolt Brecht à barbárie que faz “tábua rasa” do legado cultural. A nova pobreza da experiência remete a um quê de bárbaro: no entanto, esse bárbaro não é aquele que leva à barbárie em sentido estritamente negativo, que poderia levar à catástrofe, senão que ao gesto de voltar ao princípio e recomeçar. “Entre os grandes criadores sempre existiram os implacáveis, que começaram por fazer tábua rasa. Queriam uma prancheta limpa, foram construtores” (EP, p. 87). A marca dessas figuras é a completa ausência de ilusões sobre sua época. Sabem que nada mais é possível, e dessa constatação, extraem o impossível, o impensável. Gesto radical de crítica, de ruptura e de negação, que antecipa, de alguma forma, a *Dialética do Esclarecimento* e o Adorno da *Teoria estética*, este texto tem marcas muito claras da influência de Brecht e da importância das vanguardas estéticas. O que poderia soar bastante contraditório, dado o tom de reticências que Adorno possuía com a influência de Brecht no pensamento de Benjamin. Do impulso de

negar o “privado” em nome do “coletivo” e de uma tradição que deve se firmar, agora, por uma nova sensibilidade, não mais a do sujeito burguês que deixa seus traços em tudo o que toca, como o veludo, os interiores, próprios da arquitetura do século XIX, nos quais o indivíduo se refugiava, se fechava em torno de seus objetos de interesse privados, Benjamin propõe o apagamento dos vestígios: “Há uma linha de Brecht que nos ajuda, e muito: ‘Apaga os vestígios!’”, diz o refrão do primeiro poema do *Manual para os Habitantes das Cidades*” (EP, p. 89). A arquitetura modernista com o vidro e o ferro — superfícies lisas — e o apagar os vestígios, fazer tábula rasa do legado cultural, afirmar a pobreza da experiência, parecem ser aqui horizontes que se coadunam com a possibilidade de uma nova barbárie: aquela que *nega* para produzir o radicalmente novo.

Pobreza de experiência: a expressão não significa que as pessoas sintam a nostalgia de uma nova experiência. Não, o que elas anseiam é libertar-se das experiências, anseiam por um mundo em que possam afirmar de forma tão pura e clara a sua pobreza, a exterior e também a interior, que daí nasça alguma coisa que se veja. (EP, p. 89)

Este texto, que mostra um aproveitamento bastante claro de vários temas da obra das *Passagens*, dá-nos o que pensar em torno da solução que Benjamin encontra: pois não se trata, obviamente, de acreditar ser possível de abrir mão de todo o patrimônio cultural que nos foi legado: ao contrário, seria o caso de, talvez, compreender que esse patrimônio não é a causa nem a permanência de qualquer processo civilizatório que faça resistência à barbárie; isto é, Benjamin parece indicar que a “cultura” não é fundamento da emancipação. Pois como observa, não é que as pessoas seriam sempre ignorantes ou inexperientes; o que acontece é que “tiveram de engolir a ‘cultura’ e ‘o Homem’, e ficaram saturadas e cansadas” (EP, 89). Poderíamos acrescentar que ficaram cansadas, desse modo, em torno de ideais normativos fechados e bem delimitados: é o problema da teleologia fechada, que já indicamos no início como uma das contradições da própria ideia de Esclarecimento. É nesse sentido, a nosso ver, que Benjamin se bate frontalmente contra essa perspectiva de que a transmissão cultural seria a marca clara da emancipação; ao contrário, como o evento da Primeira Guerra indica, não é a *falta* de cultura que levou àquele contexto, mas, precisamente, a própria cultura, naquilo que transmitia ou deixava de transmitir, que fez com que o estado do mundo chegasse a tal ponto. Por isso a necessidade de fazer tábula rasa, num gesto de ruptura radical com o passado que deveria ter a crença irrestrita na produção do novo. Não negamos que seja radical essa perspectiva; ela apenas mostra, por sua vez, como a teleologia não só formativa, mas também, aquela da história, levou o *Weltgeist* a aparecer montado sobre o tanque de guerra. Assim, diante do cansaço, só

resta o sono: “não é raro vermos como o sonho compensa da tristeza e do desânimo dos dias, para mostrar essa existência muito simples e muito grandiosa para a qual no estado de vigília nos faltaram as forças” (EP, p. 90).

Chama a atenção como, no fim deste pequeno texto, Benjamin coloca a questão do sono em torno de seus problemas; o despertar do sono após o mergulho no mundo dos sonhos é um tema central a seu pensamento nesta fase e, também, na obra das *Passagens*.<sup>87</sup> É porque no sonho “A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto, fundiram-se [...] completamente” (EP, p. 90) que a dimensão da utopia aparece associada à perspectiva nova de barbárie, isto é, a reinvenção de um mundo em que a técnica e a natureza passem a se ordenar: o desequilíbrio entre as duas é o que gerou, precisamente, o nível catastrófico que o início do século XX contemplou. Tema que aparece na obra das *Passagens* sob a imagem das utopias de um futuro já passado que o século XIX tanto alimentava. Em meio a esse contexto, Benjamin diz que é preciso recuar um passo e fazer o balanço: balanço histórico, mas, também, de uma perspectiva futura, redentora, que se engendra nesse seu sonho, nesse despertar que deve ter como precondição a possibilidade de novos horizontes:

Ficamos pobres. Fomos desbaratando o patrimônio da humanidade, muitas vezes tivemos de empenhá-lo por um centésimo do seu valor, para receber em troca a insignificante moeda do “atual”. À porta temos a crise econômica, atrás dela uma sombra, a próxima guerra. “Preservar” é um verbo que se aplica hoje a um pequeno grupo de poderosos que, Deus sabe, não são mais humanos do que a maioria; geralmente são mais bárbaros, mas não da espécie boa. Os outros, porém, têm de se arranjar, de maneira diferente e com muito pouco. Estão do lado daqueles que desde sempre fizeram do radicalmente novo sua causa, com lucidez e capacidade de renúncia. Nas suas construções, nos seus quadros, nas suas narrativas, a humanidade prepara-se para, se necessário for, sobreviver à cultura. E o que é mais importante: faz isso rindo. Talvez esse riso soe aqui e ali como bárbaro. Seja. Desde que cada indivíduo de vez em quando ceda um pouco da humanidade àquelas massas que um dia lha devolverão com juros acrescidos. (EP, p. 90).

“Seus principais textos” diz Sontag (1981, p. 129, tradução nossa) “terminam logo antes de se autodestruírem”. “Experiência e pobreza” é um exemplo disso; sua força de negação arrasta consigo todo o patrimônio cultural da humanidade, e o joga por sobre as ruínas e escombros da Primeira Guerra Mundial. Tudo aquilo que um dia se acreditou: a crença de que humanidade se agarrava, tão cegamente — e que continua se agarrando — de que necessariamente caminha para um mundo cada vez melhor, adquire uma feição mefistofélica

---

<sup>87</sup> Sobre este aspecto, ver a Introdução à edição alemã das *Passagens*, de Rolf Tiedemann (2018, p. 21-26): “Em lugar dos conceitos, surgiram imagens: as imagens ambíguas e enigmáticas do sonho nas quais se mantém oculto aquilo que escapa entre as malhas demasiadamente largas da semiótica e recompensa por si só os esforços do conhecimento; a linguagem imagética do século XIX que representa sua ‘camada mais profundamente adormecida’; uma camada que deveria despertar com as *Passagens*” (TIEDEMANN, 2018, p. 22).

sob o semblante do riso bárbaro. Renunciar ao imperativo teleológico da história como progresso se mostra como o principal objetivo de qualquer historiador materialista, e, nesse caso, de qualquer sujeito que ceda um pouco de “sua humanidade”, em estágio já tão vilipendiado, para, posteriormente, recebê-la com juros acrescidos. Essa também é uma aposta. Mas é uma aposta que passa, inicialmente, pelo reconhecimento da pobreza da experiência. Se seu diagnóstico, a essa época, poderia ser visto como uma crítica de época, como uma constatação necessária para encontrar novas possibilidades, nós vemos aqui um Benjamin que de certa forma, apesar de fazer essa crítica aos contornos cada vez mais pobres da experiência, não a lamenta em torno de seus impasses: pois é precisamente desses impasses que ele extrai novas possibilidades. O conceito positivo de barbárie é essa nova face de uma possibilidade que se apresentava, então, ao século XX, a partir das vanguardas estéticas e de todo seu caráter antiburguês, anticapitalista e marcado pelo que há de mais distinto, diferente, e aberrante em relação à cultura dita erudita e clássica produzida e reproduzida nos séculos anteriores.

Ou seja, há aqui um problema da transmissão cultural, sobretudo porque pode parecer que Benjamin ao afirmar a *tábula rasa* estaria dizendo precisamente que não há como nos fundamentarmos numa modernidade que já se encontraria em curto-circuito. Mas essa saída seria muito fácil, e, em certa medida, resignada.<sup>88</sup> Como buscamos argumentar, Benjamin não rompe com a modernidade de modo a se colocar acima dela ou para além dela, dizendo que *tudo* o que ela representava estaria perdido. Ao contrário, muitos dos temas que ele retoma são temas modernos por excelência: mesmo o marxismo, marca clara de sua fase de maturidade, não pode ser pensado fora de um certo horizonte de modernidade; além disso, Benjamin, com seu prognóstico certo sobre a guerra que estava logo à frente, não viveu a Segunda Guerra Mundial. Talvez, fortuitamente, ele não pôde saber que seu diagnóstico não só estava certo, como seria, inclusive, pior do que imaginava; daí que esse texto, de 1933, deva ser compreendido sob esse esquadro.

Além do mais, “Experiência e pobreza” poderia dar a entender que o rompimento com a transmissão cultural implica numa renúncia a, por exemplo, ao que o romantismo representa, com sua forte carga contestatória à civilização moderna; é por essa razão que muitas das críticas endereçadas a esse texto digam respeito à crença um tanto quanto ingênua sobre o “começar de

---

<sup>88</sup> Conforme afirma Gagnebin (2014, p. 28), seria uma saída preguiçosa o engatar num relativismo, pois frente a esse impasse: “Isso não significa que devemos cair num relativismo generalizado e preguiçoso, mas, pelo contrário, que é preciso enfatizar a relevância não só epistemológica, mas também, e antes de tudo, ética e política da construção do passado”. Aspecto que desenvolveremos adiante, a partir do texto “O contador de histórias”, de 1936, que aprofunda e, em certa medida, apresenta uma solução distinta da posta em “Experiência e pobreza”, conforme a própria Gagnebin (2009, p. 49) também afirma: “É a presença desta oposição que nos assinala, justamente, a gravidade da questão colocada”.

novo”. Isso significa, por um lado, uma certa ideia que Benjamin parece adotar aqui do socialismo real posto em prática na União Soviética (que havia, literalmente, começado do zero), mas, também, segundo Löwy (2005), uma compra muito ingênua das vanguardas estéticas. Se pensarmos, por exemplo, no Surrealismo, que já em 1933 havia se desgastado enquanto vanguarda estético-revolucionária, percebe-se como ele facilmente foi acoplado à lógica do capitalismo e, também, tornado um objeto de consumo sem qualquer contradição com suas ideias tortas e pouco harmônicas.

No entanto, façamos uma digressão, rapidamente, sobre este tema: a experiência dos surrealistas, a experimentação com linguagens, montagens, pinturas e composições era, na leitura de Benjamin, a tentativa de convocar as forças da faculdade mimética, para fazer serviço, mesmo no aparente mundo moderno desencantado, àquela origem primeira, metafísica da própria linguagem.<sup>89</sup> Por isso, a língua dos sonhos é aquela não mediada pelas operações da consciência, pela classificação e objetificação do mundo exterior, e obedece a outros princípios que não sejam os meramente conscientes — o que nos remete ao tema do sono no “Experiência e pobreza”. Isso quer dizer que o sonho possui uma relação muito direta com esses estados míticos iniciais, pré-linguísticos, aos quais os surrealistas buscavam a inspiração artístico-literária — da mesma forma, se relaciona também com as aspirações da “juventude” do espírito revolucionário do jovem Benjamin. “Ao tratar o *kitsch* dos sonhos como um repositório de impulsos mágicos antigos, os surrealistas tinham recuperado, também, o mundo perdido da infância” (JAY, 2005, p. 327, tradução nossa). O contato com os surrealistas e com os dadaístas — a partir de sua lógica de montagem, de justaposição e sobreposição de ideias, de textos, de colagens e de construções estéticas não lineares ou coerentes e absolutamente marcados pelo universo da desrazão — talvez possa ser compreendido como a ponte que deu consistência ao interesse, ao pulo até o grande projeto ambicioso das *Passagens*, que se iniciaria, ali, no período

---

<sup>89</sup> Tema que evoca e antecipa as argumentações de Adorno e Horkheimer (1985) na *Dialética do Esclarecimento*, quando comentam sobre a mimese e a magia, que se encontram em um “momento anterior” à dominação da natureza por meio do mito esclarecedor. “Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na ‘onipotência dos pensamentos’, que o primitivo se atribuiria, segundo se diz, assim como neurótico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22). Essa magia, muito próxima do animismo, é entendida por Adorno e Horkheimer aqui em contraposição à tese de Freud, desenvolvida essencialmente em *Totem e tabu*, de que na origem da sociedade, antes da instituição da “Lei totêmica” os seres humanos não teriam, ainda, o princípio de realidade plenamente estabelecido, o que permitiria essa indistinção, essa inseparabilidade entre natureza (que poderia ser animada por meio dos pensamentos) e os seres humanos. Na visão de Adorno e Horkheimer, bem como na de Benjamin, a mimese — ou o animismo, ou a magia — são elementos que ainda não se deixaram absorver pela força linguística do “Eu ordenador e todo poderoso” que busca dar unidade à matéria, que busca dar ordenamento à matéria caótica da natureza por meio de uma “simples classificação”; “Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22-23).

em que Benjamin estava interessado, precisamente, nesses temas.<sup>90</sup> Como observa Jay (2005, p. 327, tradução nossa):

A imersão de Benjamin nos escritos surrealistas sobre a permanência do mágico no moderno lhe concedeu um idioma no qual combinar, ainda que irregularmente, os impulsos teológicos de seus escritos iniciais com os materialistas que absorveu após adotar o marxismo heterodoxo em meados dos anos 1920.

O que talvez tenha dado legitimidade a um interesse que já vinha, anteriormente, ao menos não de forma tão clara quanto agora, de produzir textos de vanguarda que não se submetiam à convenção própria da intelectualidade burguesa (exemplo maior sendo o início da redação e construção da obra das *Passagens*, a partir de 1927).<sup>91</sup> A revolta por meio da “experimentação” vanguardista já se encontra anteriormente em Benjamin, muito devido à influência de László Moholy-Nagy e dos expressionistas, do cubismo e do dadaísmo, que Benjamin bem conhecia devido ao fato, principalmente, de ter entrado em contato com parte dessa intelectualidade (EILAND; JENNINGS, 2014). É por isso que essas influências se tornam cruciais para entendermos o conceito de experiência, que se move, se molda, se plasma e se transforma ao decorrer da obra — para além da sedimentação do conceito no interior da sua própria filosofia, ou em relação direta com sistemas filosóficos que o precederam e o influenciaram, como é o caso dos neokantianos e de seu professor Rickert —, como um conceito que se desdobra e ganha seu sentido somente através do contato com as vanguardas estéticas, altamente tributária à alegoria, à época, com os surrealistas franceses. Daí que Benjamin (1994c, p. 23, grifo nosso) diga o seguinte no texto sobre “O Surrealismo”, de 1929: “Mas quem percebeu que as obras desse círculo não lidam com a literatura, e sim com outra coisa —

---

<sup>90</sup> É evidente que o caráter fragmentário da obra das *Passagens* se deve, por um lado, à sua incompletude. Adorno considerava que esta obra seria impossível de completar, e, por isso, a seu ver, Benjamin pretendia construir a obra como um hipertexto de citações, quase sem qualquer interpretação de ordem mais teórica. Já, Tiedemann (2018, p. 16) defende que a fragmentação da obra se deve, justamente, ao caráter incompleto de sua forma, que, apesar de ter seu fundamento na montagem, ainda deveria conter a interpretação, à luz do livro que Benjamin gostaria de publicar, em três partes. Esse interesse está documentado nas correspondências entre Benjamin, Adorno e Gretel Adorno e indica, precisamente, que a obra teria dimensões muito mais teóricas do que Adorno sugere. É precisamente, também, Adorno quem admoesta Benjamin pela falta da parte da interpretação teórica, tanto no primeiro *Exposé*, quanto no texto sobre Baudelaire. Por outro lado, Benjamin mesmo, talvez, não sabia se conseguiria dar conta da grandiosidade de seu objeto, que se tornou, devido ao tempo que permaneceu em gestação e em processo de pesquisa, uma espécie de mito entre seus amigos — permanecendo assim até o momento de sua publicação, quatro décadas depois. A obra das *Passagens* ganhou o estatuto de um verdadeiro *magnum opus* em antecipação, diante do qual todos os amigos e colegas do Instituto de Pesquisa Social esperavam ansiosamente, com expectativas altíssimas pela finalização da obra. Sobre isso, a correspondência entre Benjamin e Adorno (2012b) é bastante clara.

<sup>91</sup> Tiedemann (2018, p. 14) relembra como “a maioria dos trabalhos mais importantes que [Benjamin] escreveu durante a última década de sua vida nasceu do projeto das *Passagens*”.



manifestação, palavra, documento, *bluff*, falsificação, se se quiser, tudo menos literatura — sabe também que *são experiências que estão aqui em jogo*, não teorias, e muito menos fantasmas”.

Então, nesse sentido, podemos ver como em “Experiência e pobreza” não há apenas uma crítica, novamente, ao declínio da experiência, mas também a afirmação de um outro tipo de experiência que pode, de certa forma, ser análogo àquele de 1913, mas, dessa vez, sob uma forma mais *radical* e menos enviesada pelos recursos à tradição romântica que tinha um pé forte tanto na filosofia de Nietzsche quanto na *Lebensphilosophie*. Aqui, analogamente, podemos ver como, em “Experiência e pobreza” a filosofia da vida seria mais uma das versões daquela riqueza de ideias, que na afirmação da vida acabam por galvanizar a perda da experiência. Esse aspecto nós iremos retomar, posteriormente, ao comentarmos sobre a distinção entre a experiência e a vivência. Contudo, cabe salientar como o despertar nesse texto parece buscar precisamente uma recondução do sonho à razão; Tiedemann (2018) admite que Benjamin aqui não é tão somente tributário aos surrealistas, pois estes permaneceriam, ainda, no sonho e no universo onírico, não despertando de modo a reconduzir o passado — ou as imagens inconscientes produzidas pelo sonho —, ao campo do presente, isto é, o da razão; tema que nos evoca, novamente, precisamos dizer, aquele impasse que havíamos, no início da dissertação, discutido: isto é, Benjamin ainda parece se manter firmemente calcado numa certa ideia de “Razão” mesmo que ela tenha uma carga fortemente mística e dialética em torno de um passado que precisa nos comunicar algo de distinto que não apenas é *reinterpretado*, mas reconfigura o próprio presente. Segundo Tiedemann (2018, p. 22-23):

As imagens do sonho e o despertar desse sonho comportam-se [...] como a expressão e a interpretação; para ele, somente a interpretação das imagens dissolveria o fascínio. O despertar benjaminiano visava ao “genuíno desprendimento de uma época”, no duplo sentido da *Aufhebung* hegeliana: a superação do século XIX em sua preservação, sua “salvação” para o presente.

Pois poderíamos pensar que em “Experiência e pobreza” Benjamin se encontra, ainda, nessa encruzilhada: seria possível uma superação, uma negação totalizadora, de uma cultura que não nos diz mais respeito? Dito de outro modo, seria possível de fazer “tábula rasa” e emergir de um sonho que precisa reordenar a técnica e a natureza, para que não se corra o risco de novamente repetir o mesmo erro que levou à pobreza da experiência? Junto daqueles que “desde sempre fizeram do radicalmente novo a sua causa” — ao contrário dos que buscam tão somente “preservar” — Benjamin quer, com lucidez e renúncia (despertando) fazer diferente com muito pouco. Um dos aspectos neste texto é a indicação necessária, fundamental, de uma nova concepção de cultura que não seja aquela fechada e aurática — tema que remete, em

muito, à discussão sobre o declínio da aura no ensaio sobre “A obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica”, mas que, distintamente, apresenta o tema do sonho como um horizonte que, ainda não estando dado, deve ser construído, pelo trabalho daqueles que “Nas suas construções, nos seus quadros, nas suas narrativas” preparam-se para, “se necessário for, sobreviver à cultura” (EP, p. 90). Tiedemann (2018, p. 22-23), novamente, pode nos auxiliar nessa concepção de despertar que estamos buscando associar com o tema do texto de 1933:

Benjamin definiu como “o método novo, dialético, de escrever a história: atravessar o ocorrido com a intensidade de um sonho para experiência o presente como o mundo da vigília ao qual o sonho se refere”. Essa concepção repousa sobre um conceito místico da história, que mesmo em sua fase tardia, nas teses “Sobre o conceito de história”, Benjamin jamais abandonou. Cada época presente deveria estar em sincronia com determinados momentos da história, a tal ponto que todo acontecimento singular do passado só se tornaria “legível” em uma determinada época, “na qual a humanidade, esfregando os olhos, percebe esta imagem onírica como tal. É neste instante que o historiador assume a tarefa da interpretação dos sonhos”.

Cabe em meio a isso, também, ressaltarmos o estatuto da tradição neste texto de Benjamin: pois reivindicar a tradição pode ser utilizada para a legitimação do *status quo*, bastando ver de que modo se a conclama perante modos de funcionamento mais arcaicos a prevalência do que já se passou, por vezes com uma lamentação de um passado idílico (na maioria das vezes inexistente, posto que de idílico é somente na imaginação petrificada) sem efetivamente indagar sobre como tal passado se vincula ao tempo presente. A nosso ver, no texto “Experiência”, de 1913, em sua fase de juventude, era precisamente contra esse recurso à experiência — que se esboça mais pela fórmula da autoridade, de uma sabedoria austera e aniquiladora que se firma na estreiteza do pensamento, na impossibilidade de pensar novas formas de vida, ao não se querer saber de tudo aquilo que é estranho, diferente, novo, ainda não pensado, daquilo que não diz respeito à “autêntica” tradição — que Benjamin se endereçava. Acontece que àquela época, como função contestatória, sua crítica era válida: mas, como programa prático, seu vínculo com a *Jugendkultur*, sob a influência de Gustav Wyneken, foi logo abandonado, quando se deu conta de sua necessidade, para fazer justiça a seu impulso, de seguir pela crítica interna à própria forma da filosofia (mesmo que desfigurando-a para além do que a academia permitiria à época). Portanto, o “fazer tábula rasa” não poderia significar, necessariamente, um abandono completo da tradição que sobrevive petrificada no mito, ou dos sonhos não realizados de um passado que, segundo Benjamin, precisa ser resgatado; se pensarmos na tradição legada pelo século XVII, que tradição seria aquela do *Trauerspiel*? Se pensarmos no Goethe das *Afinidades eletivas* ou nos românticos de Iena, que tradição, advinda

de suas obras, se vincula a nós? Se pensarmos no teor profano da obra de Baudelaire, o que haveria de resíduo de tradição, em seu relato poético da vida parisiense de meados do século XIX?

Por isso, é um tanto complicado definir a que tradição Benjamin se refere. É nesse sentido que Löwy (2005, p. 26) tem grandes ressalvas com o texto “Experiência e pobreza”, pois ali, considerado “um breve período ‘experimental’, entre 1933 e 1935 [...] os textos marxistas de Benjamin parecem próximos do ‘produtivismo’ soviético e de uma adesão pouco crítica às promessas do progresso tecnológico”. Segundo Löwy esta é uma época muito contraditória em seus escritos, pois Benjamin passa rapidamente de um extremo ao outro: “Encontramos nesses escritos [os de 1933 a 1935] um elemento permanente de sua reflexão marxista — a preocupação materialista — e, ao mesmo tempo, uma tendência ‘experimental’ a levar certos raciocínios até as últimas consequências” (LÖWY, 2005, p. 27).

Ora, poderíamos pensar que, neste texto, o tema do despertar faça precisamente esse contraponto a um “realismo” socialista próprio ao marxismo ortodoxo — ao qual, como se sabe, Benjamin nunca faria parte, dado o seu pessimismo claro com qualquer perspectiva progressista e realista ortodoxa —; a nova barbárie deve passar pelo sonho que se uniria a uma perspectiva utópica de um futuro ainda não realizado, mas que encontraria e extrairia as suas forças não do passado da cultura petrificada que levou a humanidade a consequências nefastas, mas outro tipo de cultura que tenha a ver, mais, com as experiências de vanguarda — que obviamente, vale dizer, não faziam “tábula rasa” literalmente, mas se inspiravam em grande parte de elementos literários e estéticos que já estavam presentes no século XIX. Seria um dissenso acreditar numa renúncia completa e total a todo arcabouço estético, cultural, e precisamente utópico dos séculos passados. Talvez, no texto “Experiência e pobreza” Benjamin tenha tentado, efetivamente, levar às últimas consequências essa ideia de um rompimento severo com a tradição. Mas a questão seria se perguntar, exatamente, que tradição seria essa; pois, de outra forma, poderíamos pensar, como já argumentamos acima, que ele esteja a falar daquela cultura que já tanto criticava nos anos de juventude — a cultura do filisteu, e, não menos importante, toda a profusão de ideias “galvanizadas” que com o otimismo ingênuo não anteviram a catástrofe que se abatia logo após uma outra que havia acabado de acontecer.

Em essência, se podemos pensar numa tradição — como num certo ímpeto de retorno a algum passado idílico — essa tradição seria, precisamente, o oposto daquela da “autoridade” do adulto, ou de alguma forma de *sabedoria* que seja, essencialmente, a sabedoria do “foi sempre assim”. Pois há uma contradição que deve ser ressaltada e lembrada, quando tratamos da concepção de modernidade benjaminiana, ou, mesmo, de tradição: pois a tradição não pode

ser compreendida como que alheia à catástrofe; ela é parte, também, daquilo que trouxe a “civilização” na realização do seu *telos* do Esclarecimento e da emancipação, aos caminhos que então se vislumbrava na Alemanha e no mundo, em razão da Primeira Guerra e da pauperização ocasionada pelos modelos modernos de produção e de circulação do capital. Essa contradição é imanente, a nosso ver, à concepção de tradição benjaminiana. E, dessa forma, vale lembrar, a concepção de tradição remete inevitavelmente ao passado: um passado que não é recobrável — como buscamos argumentar anteriormente acerca da concepção de origem, pois ainda que haja, em momentos, tons nostálgicos em Benjamin, é precisamente distante dessa ideia de *retorno a* que ele problematiza o tema da perda da experiência —, e que não é acessível como mera transposição a título de resgate consciente de um passado esquecido.

Essa contradição, portanto, entre Esclarecimento e catástrofe, entre passado e falha em evocar o passado, entre linguagem e impossibilidade de narrar, nos leva a um dos aspectos nucleares de nossa dissertação, a saber, o problema da transmissão cultural marcada pelo declínio da experiência na modernidade. Um dos textos centrais, que elencamos como texto privilegiado de nossos propósitos, é “O contador de histórias”, de 1936. Este texto nos ajudará — amparados na interpretação de Gagnebin (2013) — a pensarmos de que modo a perda da tradição na modernidade, e o conseqüente declínio da experiência não precisam ser vistos com tom de lamentação, visto que essa seria uma saída bastante resignada, a nosso ver, e que beiraria o conservadorismo, ou, até, o “reacionarismo”, na medida em que o que se buscava não seria nem um certo “progresso” (com todas as ressalvas e cuidados ao usarmos este termo!) da sociedade em torno de alguma possibilidade de emancipação, mas, ao contrário, um retorno a modos de funcionamento da sociedade que já passaram. Por isso é tão importante a nosso propósito, nesse sentido, buscar pensar esse declínio da experiência não como *lamento*, mas como *catástrofe e perda*, que nos remete a problemas que devem ser atravessados, olhando para o passado de modo a nos propulsionar para o futuro, alterando com o nosso presente, sem que, no entanto, tenhamos uma noção historicista do avanço do tempo.

Sobre a que tradição Benjamin se refere — e essa é uma questão central —, Gagnebin (2013) encontra nas teses “Sobre o conceito de história” uma possibilidade interpretativa que recupere da “constatação de perda moderna” alguma saída que não seja a da resignação fatalista; uma perspectiva que tenha, diante de si, tanto política quanto a emancipação do sempre-o-mesmo. À tradição que na temporalidade continuísta e linear, do tempo vazio e homogêneo marcado pela concepção positivista de sujeito e de história — aquela dos vencedores —, que busca dar contornos sempre causais aos eventos, própria ao historicismo “vulgar”, Benjamin contrapõe a tradição dos oprimidos, dos derrotados e vencidos. Essa tradição, portanto, é

compreendida como aquela que está sempre sob o risco de se perder na modernidade, sobretudo porque as “formas” orais e coletivas de sua transmissão encontram-se podadas, ganhando proeminência a narrativa do *indivíduo* moderno (aquele autossuficiente e que se acredita “dono” de seu próprio destino), uma narrativa que é atravessada pela totalização do mundo administrado sob a lógica da forma-mercadoria. A noção positivista de progresso e de história, assim como a pretensão da acumulação de valor própria à lógica do capital, tomam a causalidade como *conceito ordenador*, juntamente afirmando tanto a continuidade quanto a regularidade como *telos* e razão de seu movimento.

O ensaio de 1936, segundo os biógrafos Eiland e Jennings (2014), foi uma encomenda comissionada de uma revista de teologia, chamada *Orient und Occident*, para que Benjamin escrevesse sobre a obra do escritor russo do século XIX Nikolai Leskov. Esse texto permanece hoje como um dos mais citados e lidos de Benjamin, muito embora ele não concedesse nenhuma importância particular a ele, e o entendesse como secundário. Ali aparecem muitas das ideias que já vinham da década de 1920 articuladas, numa outra dimensão, à problemática da narrativa, do romance moderno, da morte, da mimese e da história natural, esta última que já referimos ao tratarmos sobre a noção de origem (*Ursprung*) proposta no livro sobre o *Trauerspiel*. Nesse texto de 1936, a dimensão da morte aparecerá atravessada pelo papel atribuído ao contador de histórias, que se esfacela na modernidade dando lugar à busca pelo sentido da vida,<sup>92</sup> exemplarmente representada no escritor do romance, que escreve individualmente, conta suas histórias de forma fragmentada e solitária. Não há, no romance, nenhuma dimensão coletiva que se vincule à passagem de experiências oralmente. Ao contrário, o romance, neste caso, seria fruto de um processo de modernização e de expansão da técnica em que a informação — e o ímpeto de tudo contar, de tudo dar conta — passarão a ganhar mais proeminência em detrimento da história fabulada, contada oralmente, que não precisava necessariamente passar pela apreensão completa do ocorrido ou da memória, e que se precipitava para a constatação de que há um limite tangível do que se pode contar — a própria dimensão da morte. Nos deteremos brevemente nestes aspectos a partir daqui. Nosso propósito ao discutirmos sobre este texto é o de apresentarmos uma *outra* perspectiva sobre a perda da experiência na modernidade que não está intimamente vinculada à barbárie positiva; se lembrarmos do que Löwy (2005) anunciava, em 1936 Benjamin já se encontra para além

---

<sup>92</sup> Sobre este aspecto, a compreensão de Lukács (2009) sobre a forma do romance é uma das maiores influências neste texto. Principalmente na compreensão da diferença existente na forma épica entre a epopeia e o romance, e sobre o aspecto da imanência do sentido à vida, que se complica na modernidade e ao qual o romance deverá buscar uma totalidade perdida via abstração e via forma.

daquele objetivismo soviético otimista no progresso tecnológico, mas que não abre mão de pensar alternativas à perda da tradição que não recorram, por sua vez, à nostalgia do passado.

Segundo Benjamin, “O contador de histórias — por mais familiar que o nome soe — deixou de ser entre nós uma presença viva e eficaz. É para nós qualquer coisa já distante, e sê-lo-á cada vez mais” (CH, p. 139).<sup>93</sup> Este aspecto, da distância que separa o indivíduo moderno da arte de contar histórias, ecoa a perda da aura que Benjamin já explicitara no ensaio sobre “A obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica”. Ali, Benjamin define a aura de uma obra de arte como “o aparecimento único de algo distante, por muito perto que esteja” (BENJAMIN, 2017b, p. 17). Apresentar o escritor russo Nikolai Leskov como um contador de histórias significa “[...] aumentar a distância que nos separa dele” (CH, p. 140); poderíamos dizer, analogamente, que a capacidade de narrar do contador de histórias — por meio do relato que passa de geração para geração — obedece a um princípio semelhante ao da característica da obra aurática referida acima. Os paralelos deste texto sobre a narração e o sobre a reprodução técnica são, mesmo, referenciados por Benjamin em carta a Adorno, de 04 de junho de 1936: “Escrevi recentemente um trabalho sobre Nikolái Leskov que, sem pretender o mais remoto alcance dos meus trabalhos sobre teoria da arte, revela alguns paralelos com a tese do ‘declínio da aura’, na medida em que a arte do narrar chega a seu termo” (BENJAMIN apud ADORNO, 2012b, p. 223).

Os aspectos que dizem respeito à literatura enquanto forma privilegiada na modernidade de relato sobre a vida e sobre o mundo situam este texto como mais um daqueles que se debruçam sobre a dimensão da estética. Não tomemos, no entanto, ao pé da letra o diagnóstico de época benjaminiano: ao contrário de se tratar de um diagnóstico sociológico ou “psicologizante” que recorreria a um prognóstico que visa o conserto, a restauração do desvio à dimensão previamente dada, o texto se refere a um escritor que seria um dos últimos que pôde retratar a perda da capacidade de compartilhar experiências na modernidade; assim como Kafka — exemplarmente análogo no que respeita ao problema da tradição —, Leskov apresentará impasses, ainda que de uma forma menos marcado pela *falta de sentido* que Kafka, por meio de seus textos curtos e tributários de uma forma artesanal de transmissão da experiência. Ao

---

<sup>93</sup> Vale destacar que, a despeito de a tradução — corrente e já tornada comum no português do Brasil — ser “narrador” para *Erzähler*, neste caso João Barrento, assim como na edição anglo-saxã das traduções de Benjamin (em que se traduziu por *Storyteller*), resolveu optar por traduzir *Erzähler* por “Contador de histórias”. Ele explica, em nota de rodapé ao título, que isso se deve “[p]or um lado, para ir ao encontro de toda a intenção do ensaio de Benjamin, que é a de recuperar uma forma e uma figura que o romance e o progresso técnico e social colocaram na sombra ou fizeram mesmo desaparecer” e “[p]or outro, porque o termo sempre utilizado [...] perverte o sentido original: enquanto termo técnico, ‘narrador’ é uma categoria da teoria da narrativa; e no seu uso corrente a palavra perde perfil próprio, na medida em que se refere a todo aquele que narra – incluindo, naturalmente, o romancista, que está fora do âmbito semântico do ‘contador de histórias’” (CH, p. 139 [Nota do tradutor]).

menos é isso o que nos parece que Benjamin ali localiza, e é em torno desse *problema* que ele situa a discussão, a partir da questão da literatura e da morte, sobre a arte de contar histórias.<sup>94</sup>

Pois “A experiência que anda de boca em boca é a fonte a que foram beber todos os contadores de histórias” (CH, p. 141). Uma transmissão de saberes que é passada oralmente, de geração a geração — forma fundante da própria fabulação, da contação de fábulas e histórias com questões morais fortemente presentes —, que não precisava necessariamente estar escrita: isso tudo, na modernidade, deixa de existir, porque a dimensão *coletiva* do compartilhamento da experiência entra em declínio. Mas esse “sintoma” não encontraria, tão somente, correlato no advento do romance moderno, forma privilegiada da narração na modernidade, senão que se apresentaria de forma contundente do seguinte modo: “Um simples olhar para o jornal nos mostra que ela está hoje em baixa ainda mais acentuada, que a imagem do mundo, não apenas a do exterior mas também a do mundo moral, sofreram de um dia para o outro transformações vistas como impossíveis” (CH, p. 140). De um lado, a informação, que da euforia produzida pela facilidade que a técnica encontrou de reproduzir textos maciçamente, do progresso técnico que levou a uma possibilidade nunca antes vista de reprodução dos eventos, das imagens — por meio da fotografia e da câmera de cinema —; a informação que corresponderia a um ímpeto formativo de estar claramente atento aos eventos e acontecimentos à ordem do dia, parece, quando levada à exaustão por meio de sua própria reprodução nos jornais, suscitar precisamente seu contrário, isto é: a incapacidade da própria transmissão. A transmissão jornalística quando privilegia o *hoje* parece se esquecer, tão cedo apareça outro evento importante, do *ontem*, dando já contornos evidentes de uma relação com o *saber* e com a *circulação de cultura* que não sedimentará nenhuma referência ao passado. Um passado que, no entanto, permanece cristalizado em sua forma mítica na repetição do mesmo, do sempre o mesmo que, também, os jornais e a informação ajudaram a afirmar.

Neste ensaio Benjamin retoma, de forma ligeiramente modificada, o parágrafo de “Experiência e pobreza” sobre os sujeitos que voltaram da Primeira Guerra Mundial não mais ricos de experiência, mas mais pobres de algo que pudessem transmitir oralmente, de algo que pudessem contar; a profusão de livros sobre a guerra, à época da década de 20, na República de Weimar, atestava precisamente a esse fato: de que se tentava de todas as formas ser “objetivo” com a guerra, de mostrar seu lado “técnico” e contar exatamente como as coisas *aconteceram* — mas nessas narrações esquecia-se de buscar elaborar o que significava essa experiência não

---

<sup>94</sup> Em a “Posição do narrador no romance contemporâneo”, de 1954, Adorno (2012a) tomará os problemas postos por Benjamin no texto de 1936 para pensar a distância estética que separa o narrador tradicional do narrador do romance contemporâneo.

apenas para a humanidade, mas no nível intersubjetivo. Essa renúncia, no entanto, esse silêncio desconfortável dos soldados que voltavam da guerra não atestava somente de que estes *não queriam* contar, mas que *não conseguiam*; dimensão do choque que atestava a dificuldade de utilizar-se da linguagem para narrar o que se passou; dimensão que representa, por sua vez, a negação daqueles que acharam ser possível continuar vivendo sem que se observasse, sem que se desse a devida atenção, àquilo que estava à margem do discurso corrente mas que continuava agindo, sorrateiramente.

Para descrever a figura do contador de histórias, essa figura que se encontra a ponto de desaparecer, Benjamin recorre a dois tipos de exemplo, que tornam completa a caracterização daquele que, após fazer uma viagem, traz sempre muito a contar: “Se quisermos imaginar esses dois grupos e seus representantes mais arcaicos, reconheceremos que um deles é o camponês e o outro o marinheiro que se dedica ao comércio” (CH, p. 141). No seu entendimento, essas duas figuras produziram linhagens distintas de contadores de histórias, “e cada uma delas preserva, ainda séculos mais tarde, algumas das suas características” (CH, p. 141), exemplarmente retratadas no estilo de narração de alguns autores alemães do século XVIII e XIX.<sup>95</sup> Vejamos que, neste caso, Benjamin se refere a autores que já fazem parte do quadro referencial da “modernidade” — mas que preservam o modo e o estilo do contador de histórias. O mesmo vale para Nikolai Leskov, que não apenas preserva o estilo da narração sob a forma de contar histórias, como o fez somente porque havia sido, ele mesmo, uma figura exemplarmente típica daquelas que viajam e retornam repletos de experiências a serem transmitidas: “Leskov conhece tanto as distâncias do espaço como as do tempo” (CH, p. 142). Daí que o contador de histórias, na leitura de Benjamin, possua uma utilidade de natureza prática; se pensarmos na transmissão de uma tradição que se desenvolve por meio do artesanato, por meio de um saber rudimentar que implica numa transmissão não por meio de manuais ou fórmulas, mas, ao contrário, pela transmissão oral, podemos ver bem de que utilidade se trata. “Essa utilidade tanto pode estar num princípio moral como numa indicação de ordem prática ou num provérbio, numa regra de vida — em qualquer caso, o contador de histórias é um homem que sabe dar conselhos a seus ouvintes” (CH, p. 142).

Essencialmente, o conselho requer que alguém possa contar sua própria história à espera de um retorno; o conselho não surge de forma espontânea, mas é fruto de uma dúvida, uma indagação, que para se colocar como tal precisa ser contada — precisa, inicialmente, emergir

---

<sup>95</sup> Benjamin referencia os seguintes nomes, sendo os dois primeiros da linhagem do camponês, e os dois outros, da do marinheiro: Johan Peter Hebel (1760-1820), Jeremias Gotthelf (1797-1854), Charles Sealsfield (1783-1864) e Friedrich Gerstäcker (1816-1872).



como um problema —: “O conselho entretecido na matéria de uma vida vivida, é sabedoria” (CH, p. 143). O sábio, aquele que pode dar conselhos, só existe numa relação dialógica com aqueles que querem os ouvir, que carecem de um ordenamento prático em torno de sua própria vida: por isso, na modernidade, cada vez é mais rara a forma do conselho, porque as próprias estruturas sociais se tornam mais instáveis, menos marcadas pela rigidez de formas tradicionais de vida. Tema que desenvolvemos no primeiro capítulo desta dissertação, mas que reencontramos aqui na medida em que, na modernidade, a *estabilidade* que conferia *regularidade* às figuras de autoridade desaparece, dando lugar aos especialistas em torno de saberes cada vez mais compartimentados e afunilados. Benjamin, neste ponto, no entanto, causa uma certa ruptura na cadeia argumentativa do texto; assim como em “Experiência e pobreza”, que ao início apresenta uma espécie de lamentação nostálgica do declínio da experiência — o que segundo seu diagnóstico leva à barbárie —, e, ao fim, rompe com essa lamentação a reconhecendo como tal e apresentando uma perspectiva positiva de barbárie; assim como nesse texto de 1933, neste momento Benjamin novamente rompe com essa lamentação, mas para se deslocar para a análise do problema do *narrador* no romance moderno. “O lado épico da verdade, a sabedoria, está desaparecendo. Mas esse é um processo que já vem de longe. E nada mais descabido do que ver nele um ‘sintoma de decadência’ ou pior ainda, de decadência moderna” (CH, p. 144). Novamente, reaparece aqui um gesto de reconhecimento da impossibilidade, mas que não recorre à lamentação da suposta decadência moderna.<sup>96</sup> Tal leitura de que haveria uma decadência em curso e por isso a necessidade de restauração seria premente não é um recurso ao qual Benjamin não lança mão, mesmo que muitos dos ideais que se proliferavam culturalmente sob a República de Weimar dos anos 1920 tenham recorrido a essa perspectiva. Benjamin não lança mão dessa perspectiva, porque, a nosso ver, tomá-la como uma saída seria precisamente dar curso aos pendores que desembocariam no nazifascismo. Todos os alertas de Benjamin se centram nesse ponto, de modo que sua própria concepção — crítica ao progresso — de história é aqui um recurso fundamental para não entender o

---

<sup>96</sup> Sobre a sensação de decadência cultural e moral posta pelo fim do século XIX que pairava como mal-estar sobre aqueles que o viveram, e que culmina, por fim, na Primeira Guerra Mundial — esta que no entender do historiador Hobsbawm inicia o século XX —, é válido referenciar a leitura crítica feita por Santner (1997). Neste livro, Santner realiza uma leitura da modernidade a partir da famosa figura de Daniel Paul Schreber, jurista alemão que compõe o caso clínico descrito por Freud em 1913, e que escreveu a obra *Memórias de um doente dos nervos*, no qual a formação de seu delírio é retratada literariamente. Tal clima de percepção de “decadência” deu ampla legitimação aos pendores autoritários que já rondavam, à época, o solo europeu e que viriam a se fortalecer numa certa ideia de “restauração” dos “verdadeiros valores” do povo contra o suposto “inimigo” que visava solapá-los. Não à toa, a paranoia é uma característica psicológica central do fascismo como já descrito por Adorno e Horkheimer (1985), e sob outro feixe a partir de Canetti (1995) — isso não implica, contudo, em psicologizar o fascismo, como já alertamos. Outra referência importante que vale destacar aqui é que a própria decadência se tornou um movimento estético, com sua sumarização posta na obra *As avessas*, de Joris-Karl Huysmans.

movimento da história linearmente. É por isso que ele diz, sobre o declínio da arte de contar histórias, que este é um sintoma que aparece simultaneamente a “forças produtivas históricas e seculares que arrancam progressivamente tais narrativas do espaço do discurso falado, conferindo [...] nova beleza àquilo que vai desaparecendo” (CH, p. 144).

Distante da intenção de afirmar a sabedoria do contador de histórias como um recurso necessário a nosso tempo, seria o caso de buscarmos compreender dialeticamente o que Benjamin está propondo. O que significa entender que neste ensaio de 1936 não vemos mais uma defesa conservadora do contador de histórias contra as forças históricas — seja a força arrebatadora do progresso técnico-científico, seja a secularização do discurso público e privado em torno do Estado moderno —, mas de um diagnóstico de época que tem como horizonte a travessia desses impasses, inicialmente, os reconhecendo em sua dimensão negada. A modernidade é desde já na leitura benjaminiana uma modernidade em ruínas. No entanto, nada mais longe de seus interesses, tanto numa concepção de filosofia da história, quanto numa concepção de crítica, buscar a reconstrução dessas ruínas a partir do mesmo material que as construiu. As ruínas e a catástrofe já estão dadas. Elas são precisamente a modernidade em sua dimensão infernal.

Com efeito, na modernidade surgem duas *formas* de relato que têm seu nascimento no advento da imprensa: o romance e a informação jornalística. No caso do romance, o que o distingue das formas tradicionais de transmissão “é o fato de ele não provir da tradição oral nem ser assimilado por ela” (CH, p. 144). O romance apresenta um corte, por exemplo, com os contos de fadas, lendas, e, segundo Benjamin, até mesmo com a novela — estes que ele localiza como formas de transmissão do contador de histórias, por isso, formas orais — porque no romance o romancista se isolou. Ele escreve em sua solidão: “O lugar de nascimento do romance está no indivíduo e na sua solidão, naquele que já não é capaz de falar de forma exemplar das suas necessidades essenciais, que não pode dar conselhos porque ele próprio não os recebe” (CH, p. 144). Ora, a figura do contador de histórias, ao contrário, “vai buscar a sua matéria à experiência, a própria ou as que lhe foram relatadas. E volta a transformar essa matéria em experiência daqueles que o ouvem contar” (CH, p. 144). A contradição posta aqui é a de que o romance tem um ímpeto de representar a vida humana em sua totalidade, há uma necessidade de integração e de “levar ao extremo o incomensurável” — o que, essencialmente, repercute em sua extensão: os romances tendem a ser muito mais extensos, mais pormenorizados, detalhados com certa tendência de “mostrar” o acontecimento; se pensarmos na tradição realista de Gustav Flaubert (1821-1880), há uma intencionalidade de representar as coisas como elas realmente são; como, na imaginação do autor, elas realmente se deram. O

romance não apenas leva a uma escrita solitária, a nosso ver, mas ele é uma *criação* solitária que dá contornos individualizados a sua própria autoria. Se pensarmos nas lendas, fábulas, etc.; se pensarmos na transmissão tradicional, o lugar do Autor é inexistente. Não há ali qualquer ímpeto de buscar se afirmar com um estilo ou se colocar ao longo de uma tradição de gênero; ao contrário, *cada pessoa que conta, conta à sua maneira*, mas sem precisar, por isso, assinar com seu nome e com sua individualidade o material narrado.<sup>97</sup>

Isso, contudo, não nos leva a pensar no romance somente sob sua forma *realista*, gênero que se apresenta mais fortemente no século XIX. Pois “se ao longo dos anos se procurou, por vezes, introduzir ensinamentos no romance [...], o que acontece é que tais tentativas resultam sempre em modificações da própria forma do romance” (CH, p. 144-145). A desintegração da forma, a narrativa não-linear, irônica e autorreferente — pensemos, em nosso caso brasileiro, nos romances machadianos, ou rosianos — não atestam o rompimento com a forma-romance, posto que eles não retornam à forma da fabulação própria ao contador de histórias. “Integrando o processo de vida social na evolução de um indivíduo, justifica de forma mais frágil que se possa imaginar as leis que determinam tal processo. A legitimação dessas leis não se ajusta bem à sua realidade. O inalcançável acontece precisamente no romance de formação” (CH, p. 145).

O aguçamento dessa dimensão *individual* posta no romance, a intensificação do declínio da experiência — ou da possibilidade de contar histórias — também pode ser encontrado na forma jornalística: “torna-se evidente que ela será, mais do que o romance, estranha à antiga narrativa, e muito mais ameaçadora do que aquele, que, aliás, entrará por isso numa fase crítica. Esta nova forma de comunicação é a da informação” (CH, p. 145). Para Benjamin, a informação não é matéria vinda de longe, que foi absorvida pela experiência de seu contador, ou pelo que ele absorveu de outros relatos; ao contrário, “a informação tem a pretensão de ser imediatamente controlável” (CH, p. 145). Ela busca ser em si mesma compreensível, descrevendo por meio do relato noticioso o ocorrido. Buscando controlá-lo, dar contornos *firmes e claros*, concisos. “Muitas vezes ela não é mais exata do que foi a matéria vinda de séculos anteriores. Mas, enquanto esta gostava de recorrer ao maravilhoso, a informação não prescinde de seu estatuto de plausibilidade. E isso torna-a incompatível com o espírito da antiga narrativa” (CH, p. 145). É porque a informação, ainda que venha de longe, posta em suas formas técnicas de reprodução, impregna o conteúdo narrado de explicações. “[Q]uase nada do que

---

<sup>97</sup> Nesse sentido, o romance moderno é também marca clara do surgimento do indivíduo, que se põe tanto em seu *relato individual* e solitário, quanto, também, pela sua assinatura de autoria, que ao fim do livro o fecha sob a pena de *um único indivíduo*. O interesse de pensar numa *oeuvre*, numa obra, num *corpus* de um Autor remete bem a esse impasse, posto que é com a modernidade que essa necessidade de integração, de ordenamento das obras, aparece.

acontece tem utilidade para a narrativa, praticamente tudo serve antes a informação” (CH, p. 146). Desta feita, nada do que é *informado* causa espanto, porque o novo é seu parâmetro maior — e esse novo é renovado a cada dia, fica velho rapidamente, a cada nova informação, porque todas as informações visam precisamente esvaziar a dimensão do “extraordinário e do maravilhoso”. Leskov, um dos últimos contadores de histórias na modernidade, precisamente contava suas histórias sem a necessidade de explicação. “Este tem a liberdade de ler os fatos tal como os entende, e assim a matéria narrada alcança uma amplitude vibratória que falta totalmente à informação” (CH, p. 146).

É importante de destacar aqui como Benjamin concede ao relaxamento do corpo, à disponibilidade (*Langeweile*), que poderia ser traduzida também por tédio, um aspecto central para que se possa assimilar uma história contada. Nada mais impróprio à vida moderna, marcada pela força arrebatadora da vivência (*Erlebnis*) e pelo ritmo frenético das grandes cidades. “A disponibilidade é o pássaro onírico que choca o ovo da experiência” (CH, p. 148).<sup>98</sup> Os ninhos desse pássaro onírico, para Benjamin, no entanto, já desapareceram nas cidades, e estão em vistas de desaparecer do campo. Pois a história narrada pelo contador tem algo de artesanal, visto que ela não retrata o puro em si da matéria, mas o molda conforme é sobreposta pela experiência do narrador e por aquele que escuta. “A arte de narrar, que prospera por muito tempo no âmbito do trabalho das mãos – nos campos, nos mares e depois nas cidades –, é ela mesma uma espécie de forma artesanal de comunicação” (CH, p. 148).

O trabalho artesanal, nesse sentido — diferentemente da nova forma de trabalho que surge com a técnica industrial e se mescla com as características da modernidade — é muito mais próximo da arte de contar histórias, visto que “a marca própria de quem conta é detectável na história narrada, tal como a marca do oleiro no vaso de barro” (CH, p. 149). O trabalho artesanal, único, marcado pela subjetividade de quem o realiza, também possui distintos modos de manusear os objetos — ou, mesmo, distintos modos de ser ensinado e de ser absorvido. O

---

<sup>98</sup> Reaparece aqui o tema do sonhar — o momento em que o Eu rebaixa suas barreiras e se deixa mergulhar no mundo dos sonhos, em que o relaxamento é posto não só num nível físico, mas também psíquico —, algo que nos dá o que pensar sobre a relação entre a arte de contar histórias e o relaxamento necessário de disponibilidade para poder “chocar o ovo da experiência”. Lembremos que o sonho, como mostrado por Freud na *Interpretação dos sonhos*, só ganha sentido “efetivo” em sua elaboração secundária, esta que encobre seus motivos principais, mediado pela palavra. No entanto, há, no sonho, um conteúdo que precisa do *resgate* em sua dimensão invertida sob o processo de interpretação, na medida em que a elaboração secundária é simples mascaramento, já marcada pela não-disponibilidade, digamos assim, que o Eu confere ao material onírico. Nesse sentido, talvez seja válido de pensarmos que a elaboração do sonho — e da história contada — passam por essa relação entre conteúdos reprimidos, ocultos, e seu desvelamento. Essa disponibilidade parece indicar, também, essa precipitação a buscar dar conta do que é narrado, mas, por outro lado, um certo gesto de reconhecimento de saída de que há alguma dimensão de enigma ali presente. Algo que não pode, necessariamente, ser desvelado em sua inteireza. Aspecto que toca no fundo da questão do que significa, exatamente, a perda da tradição na modernidade, e, ao mesmo tempo, o que significa não poder contar mais.

que nos remete ao problema da relação entre os seres humanos e a natureza e, essencialmente, entre uma certa dicotomia a partir, de um lado, do trabalho manual, e, do outro, o trabalho industrializado e maquínico, destituído de subjetividade. Ora, parece-nos que aqui Benjamin associa o trabalho manual, artesanal, passado de geração a geração e aprimorado, conforme a subjetividade de cada sujeito que se dedicava a tal trabalho, à arte de contar histórias. Já, ao contrário, a perda da capacidade de contar histórias estaria vinculada ao progresso técnico-científico e às novas formas de *lidar*, de se relacionar, não só com outras pessoas, mas, também, com a natureza. Esse é um tema central, que gostaríamos de nos deter aqui, visto que ele irá nos indicar caminhos a seguir em torno do *impasse* e da aparente *aporia* do declínio da arte de contar histórias — e, por sua vez, da capacidade de trocar experiências.

Impasse representado pelas ruínas às quais a modernidade tem desde sempre presente em seu horizonte. Ruínas estas que estão contidas no diagnóstico empreendido neste escrito tardio; elas não são apenas a expressão do que já foi esquecido e rejeitado, mas daquilo que é necessário de reconhecer não só como valor de diagnóstico, mas como objeto que possui um potencial formativo e político. Horizonte de transformação que precisa passar pelo reconhecimento da catástrofe que já aconteceu e acontece todos os dias no que o declínio da experiência e da arte de contar histórias representam. Aspectos que, também, representam certos limites, certas aporias e contradições imanentes à modernidade frente a sua face negativa. Daí não ser nada insólito que Benjamin se debruce sobre estes aspectos no texto “O contador de histórias”. O tempo presente, de sua época, não encontra referência externa a si mesmo porque é um tempo que vive eternamente no presente; ele nega a dimensão de *ruptura* ou de *negatividade* na medida em que se compreende avançando linearmente em direção ao progresso.

“Desde sempre a ideia de eternidade teve na morte a sua mais importante fonte” (CH, p. 150). Essa eternidade não é aquela do *progresso*, mas a da *preservação*. Chama a atenção como aqui, ao tratar sobre o declínio da forma de transmissão artesanal, de uma sabedoria que passava pelo manuseio com a natureza marcado por uma dimensão reverente com ela, ao passo que também reverente à fabulação, à narrativa oral, Benjamin introduza o tema da relação na modernidade com o limite da morte.

A partir da descrição de Valery,<sup>99</sup> de que o ser humano já não trabalha em nada que não possa ser feito rapidamente; isto é, na medida em que a referência de uma certa perenidade,

---

<sup>99</sup> Aqui aparece o tema da *mimese*, quando o ser humano interagia com a natureza de uma outra forma do que simplesmente a instrumentalizando. Nas palavras de Valery, quando Benjamin o cita: “Esse processo paciente da natureza foi outrora imitado pelos seres humanos. Miniaturas, peças de marfim entalhadas com perfeição extrema,

uma certa estabilidade, uma “eternidade no espírito das pessoas”, dá lugar ao trabalho fragmentado e apressado da técnica industrial, perde-se aí uma reverência à morte, ao limite, que antes era mais visível. Perde-se, ao mesmo tempo, a dimensão da transmissão: “Há séculos é possível constatar como a ideia da morte foi perdendo na consciência coletiva a sua onipresença e força plástica. E as últimas etapas aceleraram esse processo” (CH, p. 150). Nesse sentido, segundo Benjamin, a sociedade burguesa operou um efeito secundário frente a seu avanço institucional, no sentido social e privado: “dar às pessoas a possibilidade de se furtarem ao confronto com os que morrem” (CH, p. 151).<sup>100</sup> A relação com a morte vinha de uma certa autoridade conferida àquele que morria, pois é somente em relação a esse limite que sua vida pode ser narrada. “A morte é a sensação de tudo aquilo que o contador de histórias pode narrar” (CH, p. 151). Paradoxalmente, o reconhecimento desse limite é a precondição para que haja uma *preservação*, um vínculo mais estreito com a dimensão da passagem do tempo, mas não apenas isso: um vínculo mais estreito, também, com a transmissão do passado, dimensão que retoma o tema do esquecimento. No entanto, não se trata simplesmente de que a morte compele ao esquecimento: ela é, ao contrário, paradoxal precondição para a necessidade de lembrar.

O contador de histórias busca sua autoridade na morte. “Em outras palavras: as suas histórias reenviam-nos para a história da natureza” (CH, p. 151). Diante desse tema, Benjamin descreve como exemplar o estilo do contador de histórias Hebel. Este comprime a cronologia da humanidade de modo em que “a morte surge nela a um ritmo tão regular como o homem da gadanha (foice) nas procissões que, à hora do meio-dia, circulam em volta do relógio das catedrais” (CH, p. 152), adentrando no tema da historiografia, que já antecipa suas teses “Sobre o conceito de história”. Ali, naquela compressão, naquele gesto de listar os acontecimentos históricos sem qualquer causalidade, Hebel reproduz a história natural, de modo alegórico.<sup>101</sup>

---

pedras polidas e belamente gravadas, trabalhos em esmalte ou pintura em que uma série de camadas transparentes se sobrepõem — todos esses produtos de um esforço persistente e generoso estão em vias de desaparecer, e passaram os tempos em que o tempo não contava. O homem de hoje já não trabalha em nada que não possa ser feito em pouco tempo” (CH, p. 150).

<sup>100</sup> Tema que ecoa a descrição de Rilke em *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*: “Quem ainda hoje dá alguma coisa por uma morte bem acabada? Ninguém. Mesmo os ricos, que poderiam se permitir uma morte minuciosa começam a se tornar descuidados e indiferentes; o desejo de ter uma morte própria se torna cada vez mais raro. Mais um pouco, e será tão raro quanto uma vida própria” (RILKE, 2009, p. 11)

<sup>101</sup> Cabe destacar que Adorno fará uma exposição em 1932 se baseando precisamente no conceito de história natural, que é desenvolvida mais fortemente por Benjamin, em 1926, ainda no *Trauerspiel*. Nessa aula Adorno sumariza exemplarmente do que se trata este conceito que, na verdade, parece ser um oxímoro, visto que se algo é natural não pode ser histórico. No entanto, se lembrarmos da articulação posta na *Dialética do Esclarecimento* entre *mito* e *esclarecimento* é possível de entender como o ímpeto de domínio da natureza acaba por retroceder ao mito, isto é, a história já é desde sempre segunda natureza. Vale citar esta passagem inteira, a nosso ver, pois ainda que não nos detenhamos em tentar destrinchá-la, há elementos que nos auxiliam a entender o conceito de história natural como condição natural da própria história (a tradução para o português é de Bruno Pucci): “A natureza enquanto criação é concebida por Benjamin como assinalada pelo sinal da transitoriedade. A natureza mesma é transitória. Dessa maneira, tem em si mesma o momento da história. Sempre que aparece historicamente, o

Nesse sentido, o contador de histórias é mais uma das figuras, mais um dos personagens que compõe o macrocosmo “micrológico” benjaminiano. Isto é, junto do “historiador materialista, do crítico, do tradutor, do artista de vanguarda” o contador de histórias parece precisamente fazer parte desse rol de figuras que não se curvam à historiografia tradicional. Não iremos nos deter em torno dessa dimensão da história natural, que é um tema difícil e que foge do nosso escopo nesta dissertação. No entanto, é válido de relacioná-la com o que havíamos discutido, no primeiro capítulo, sobre a concepção de história não marcada pela face severa da cronologia linear. Nesta passagem, a morte rompe com essa ideia cronológica posto que ela foge do próprio tempo. Hebel estaria mais próximo do cronista, nesse momento, do que do historiador, visto que ele condensa os eventos históricos numa justaposição que não visa explicá-los, mas mostrá-los; o “historiador está obrigado a explicar, de uma maneira ou de outra, os acontecimentos que se ocupa, e de modo nenhum se pode limitar a mostrá-los como casos exemplares do curso do mundo” (CH, p. 153), já o cronista faz precisamente este último aspecto, isto é, “ao colocar a sua narrativa da história sob a égide do plano salvífico divino, que é insondável, furta-se desde logo ao peso da explicação documental” (CH, p. 153). Não há aqui o ímpeto de explicar, por meio de um encadeamento rigoroso de determinados acontecimentos o curso do mundo, mas de inseri-los num plano insondável. “O cronista continua-se no contador de histórias, agora sob outra forma, que se podia dizer secularizada. Leskov é, entre eles, aquele cuja obra melhor dá testemunho desse fato” (CH, p. 153).

Assim, para Benjamin, o cronista, “com a sua orientação salvífica, [e] o contador de histórias, com o seu olhar profano” (CH, p. 153) dão contornos ao curso do mundo fora das categorias propriamente históricas. Pois “[a] época em que o ser humano podia acreditar que estava em sintonia com a natureza, diz Leskov, já terminou” (CH, p. 153). “O contador de histórias permanece-lhe fiel [ao curso do mundo], e o seu olhar não se desvia daquele mostrador

---

histórico remete ao natural, que nele passa. Ao contrário, sempre que aparece como ‘segunda natureza’, esse mundo da convenção, que chega até nós, se decifra pelo fato de sua transitoriedade se tornar clara como significado. [...] Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente. Está presente sob o signo de ‘significação’. O termo ‘significação’ quer dizer que os momentos natureza e história não se dissolvem um no outro, e sim (que), ao mesmo tempo, se separam e se cruzam entre si, de tal modo que o natural aparece como signo para a história e a história, onde ela se manifesta mais historicamente, como signo para a natureza. Todo ser ou, pelo menos, tudo que foi transformado (gewordene) em ser, tudo que foi (gewesene) ser, se metamorfoseia em alegoria, e com isso a alegoria deixa de ser uma mera categoria da história da arte. Igualmente o ‘significar’ mesmo se transforma de um problema de hermenêutica histórico-filosófica, ou até de problema do sentido transcendente, em momento que transubstancia a história constitutiva em proto-história. Daí a ‘proto-história do significado’. A queda de um tirano, por exemplo, é similar ao por do sol na linguagem barroca. Essa relação alegórica contém em si já a intuição de um procedimento que pode conseguir interpretar a história concreta em suas manifestações como natureza e constituir dialeticamente a natureza na figura da história. O desenvolvimento dessa concepção é uma vez mais a ideia de história natural” (ADORNO, 2006, p. 264).

de relógio diante do qual circula a procissão das criaturas em que, dependendo do ponto de vista, a morte aparece como guia ou então como o último pobre-diabo atrasado” (CH, p. 154).

O tema da memória em torno da passagem do tempo parece ser um aspecto central. A memória é uma faculdade épica por excelência, diz-nos Benjamin: procura dar conta do todo da lembrança — isto é, a recordação — e ao mesmo tempo reconhece seu impasse nessa tarefa, soçobra sob alguma perspectiva do destino da própria finitude humana: desde a figura do “Ceifador” até os *memento mori*, subjaz na memória as perspectiva natural e salvífica, que dizem respeito a sua própria transmissão. “A *recordação* [ou o lembrar] funda a cadeia da tradição que transmite o acontecido de geração em geração”. Nesse sentido, Benjamin associa a *recordação* ao contador de histórias, posto que sua forma de manusear com a memória é propriamente épica e pode ser remetida às formas tradicionais antigas: “Estamos perante uma memória épica, o lado artístico da narração”. Aí há, portanto, um ímpeto que não corresponde à transmissão de um ocorrido, tal qual ele aconteceu, ou na tentativa de se apoderar dele de modo a esgotá-lo na narrativa, mas sim da passagem que ao fim da narrativa, fique uma “moral da história”. Por outro lado, o narrador do romance, diz-nos Benjamin, é aquele que está mais próximo da rememoração (*Eingedenken*), de uma memória imortalizadora, dedicada a acontecimentos dispersos. “A primeira é dedicada a *um* herói, a *uma* deriva ou a *um* combate; a segunda aos *muitos* acontecimentos dispersos” (CH, p. 155, grifo do autor). Frente a esses acontecimentos dispersos, quando cristalizados na narrativa do romance, em seu fim não há mais espaço para indagações: pois o material do romance é o sentido da vida: “De um lado ‘o sentido da vida’, do outro ‘a moral da história’: são esses os lemas que opõe o romance e a narrativa tradicional, e com eles podemos reconstituir o lugar histórico, completamente divergente, dessas duas formas artísticas” (CH, p. 156).

Contudo, vale destacar que não se trata de descreditar o romance como uma forma burguesa e individualizada e sobrepôr a ele a força épica e salvífica da narrativa tradicional do contador de histórias. Não poderia ser essa a estratégia — quando, neste caso, Benjamin faz uma análise diagnóstica das distintas formas de narrativa ao longo da história, associando-as aos problemas do *mito*, da *morte*, da *historiografia* e da *natureza* —, quando precisamente ele não era indiferente às formas de vanguarda que brotavam dos próprios romances; a título de exemplo a própria obra proustiana, romance exemplar em referência à memória que busca dominar a vida, e, ao fim, propor-lhe um sentido (ou, ao menos, buscá-lo), será uma das obras fundamentais não apenas de crítica mas também de tradução, que se articula a seu horizonte teórico frente aos temas da memória e da alegoria. Pois o romance é uma forma que pode adquirir feições alegóricas. Se, por um lado, o contador de histórias dá contornos à morte na



medida em que compreende a transmissão cultural como fruto precisamente da condição dada pela finitude, no romance a relação com a morte é outra: no romance trata-se para Benjamin de buscar “acalantar a vida”.

“Assim, o romance não se torna significativo por nos apresentar, eventualmente de forma edificante, o destino de uma outra pessoa”; ao contrário, é “porque esse destino estranho, por força da chama que o consome, nos passa parte do calor que o nosso próprio destino nunca concederá” (CH, p. 158). De modo que no horizonte das personagens se encontre sempre uma dimensão conflitiva que possa ter reflexos imediatos na vida de quem entra em contato com eles na leitura: por isso a dimensão do sentido da vida tem esse aspecto mais “privado”, pessoal, do que coletivo, o que predomina na forma da narrativa tradicional. É, desse modo, esse o impasse maior que Benjamin parece extrair aqui: com o romance se esvazia a dimensão coletiva do contador de histórias e da “moral”, dando lugar a uma busca privada pelo sentido da vida.<sup>102</sup>

Pois, para Benjamin, ressaltar a dimensão coletiva em contraposição à vida privada busca indicar uma outra relação com a morte do que aquela da simples negação: “a todos os grandes contadores de histórias é comum a agilidade com que sobem e descem os degraus da sua experiência como se de uma escada se tratasse”. Essa escada, contudo, não é aquela que levaria até uma mais alta compreensão sobre as Ideias, mas à criação, à fabulação, a uma relação com a experiência coletiva distinta da que visa apreender o tempo linearmente: “Uma escada que chega até o interior da Terra e se perde nas alturas das nuvens é uma imagem de uma experiência coletiva para a qual nem o mais profundo choque da experiência individual, a morte, parece constituir impedimento ou barreira” (CH, p. 159). Esse é o trabalho que Leskov realizou, nesse sentido, e, também, é o mesmo que o conto de fadas fez ao longo dos séculos, que foi dar “testemunho dos mais antigos recursos da humanidade para sacudir o pesadelo que o mito sobre ela fazia cair”, mostrando-nos como “podemos desmistificar as coisas que nos metem medo”, não de modo a aderir a uma racionalidade fria, mas porque “nas figuras dos animais que vêm em auxílio das crianças nos contos, que a natureza não se sujeita ao mito, mas prefere juntar-se ao círculo dos humanos” (CH, p. 159). Nas palavras do autor:

---

<sup>102</sup> Exemplo maior para além dos romances de formação eram os romances burgueses do século XIX, lidos para poder “viajar” para outros lugares e imaginar mundos distintos dos que estavam dados na situação material. Isso até mesmo é expresso em um dos capítulos de *As avessas*, quando o personagem Des Esseintes desiste de viajar a passeio a Londres, para, ao contrário, imaginar essa viagem, recriá-la ficticiamente em sua imaginação. A dimensão afetiva que subjaz a esse “imaginar” encontra correlato no romance *Madame Bovary*, de Flaubert, em que precisamente a leitura de romances acaba por se mostrar danosa à personagem principal Emma Bovary, na medida em que ela buscava reviver os impulsos afetivos e a completude amorosa expostas nos romances que lia. O que diferia sua vida dos romances, no entanto, é que as coisas não tinham o *final* resoluto de uma “reconciliação” amorosa, razão pela qual ela repetia sem cessar a busca por tal “reencontro”.

A coisa mais sensata que se pode fazer – foi o que o conto de fadas ensinou à humanidade desde tempos imemoriais, e continua a ensinar hoje às crianças – é enfrentar as forças do mundo mítico com astúcia e altivez corajosa (o conto de fadas polariza assim a coragem de forma dialética, fazendo coexistir o aquém da coragem – a astúcia – e o além da coragem – a altivez). A magia libertadora que é apanágio do conto de fadas não faz entrar em jogo a natureza sob forma mítica; alude, pelo contrário, à sua cumplicidade com uma humanidade libertada. O homem maduro só por vezes sente essa cumplicidade, nomeadamente quando está feliz; a criança encontra- primeiro no conto de fadas, e é esse encontro que a faz feliz. (CH, p. 159-160)

Vale dizer que esse “olhar” para o mito — encará-lo com os olhos do presente — requer que possamos ter coragem para enfrentar esse abismo. Daí não ser indiferente Benjamin, neste momento de seu texto, retomar a questão do mito associada aos aspectos do mundo criatural: é, em partes, isso o que ele localiza nos textos de Leskov, também, pois ali entende que Leskov estava atento à dimensão da “apocatástase”, banida pela igreja católica; “Na linha das crenças populares russas, [Leskov] interpretava a ressurreição menos como uma transfiguração e mais como um desencantamento (num sentido próximo do conto de fadas)” (CH, p. 160). Se não nos enganamos, trata-se de vislumbrar na obra de Leskov um tensionamento entre algumas figuras que estão presentes nos seus contos, figuras que são míticas e parecem saídas de um conto de fadas, e o mundo criatural, e profano.<sup>103</sup> Tal tarefa, marcada na figura do personagem “justo”, como Benjamin o descreve a partir dos textos de Leskov, é que seria capaz de realizar essa narrativa que conjuga todos esses aspectos negados. Sem o interesse de nos determos na descrição de cada personagem e história envolvida, vale destacar que “Leskov, no fim das contas, permanece ao lado de Kafka como um escritor capaz de transmitir um discernimento ao mundo criatural, mítico e primordial ao qual constantemente temos o perigo de cair” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 531). É em meio a isso que Benjamin diz que “Quanto mais Leskov desce

---

<sup>103</sup> Vale destacar como o “mundo criatural” é um elemento importante para o *Trauerspiel*. Associado, por sua vez, com a questão da história natural, e, também, com a tarefa do crítico, que já estava proposta no texto das *Afinidades eletivas* de Goethe, anterior ainda ao *Origem do drama trágico alemão*, remetemos esse conceito à descrição que Eiland e Jennings (2014, p. 229) realizam sobre o papel do alegorista no *Trauerspiel*: “As mudanças entre o livro do *Trauerspiel* e *As afinidades eletivas* de Goethe aparecem aqui em toda sua força: o alegorista, como Goethe antes dele, confunde a ‘sabedoria’ nascente da idolatria da natureza e da glorificação do mundo criatural com um sentido superior que é negado a ele. O melancólico por isso trai a si mesmo e o mundo em razão de um conhecimento profundo e aparentemente misterioso. Esse é o paradoxo do *Trauerspiel*: o alegorista, ao investir nas coisas amortecidas com um sentido oculto, procura redimir esses objetos profanos. Escondido dentro dessa própria ação, contudo, está a destruição de um mundo vazio. No palco do *Trauerspiel* os objetos alegóricos aparecem como ruína e escombros – e então abrem a perspectiva ao espectador à qual a história foi despida do falso reflexo de categorias como totalidade, coerência e progresso”. A nosso ver, esse mundo criatural tende a romper, precisamente, com a pretensão da totalidade, na medida em que conclama as forças míticas “amortecidas” para que sejam salvas pelo trabalho do crítico, ou do alegorista. Há uma preservação do negativo — a ruína — que precisa emergir enquanto tal para que não haja um circuito de repetição infundável.

na escala criatural, tanto mais o seu ponto de vista se aproxima do dos místicos. De resto [...] nisso se esconde uma marca intrínseca do próprio contador de histórias” (CH, p. 164). É porque o contador de histórias pode entrar em contato com essa experiência do limite, do negativo, àquela pré-história mítica que pode ser bastante dolorosa de encarar, que ele pode ser descrito, ao fim, como um sábio. Mas, em última instância, somente porque ele *constrói* do bruto, do vivido — poderíamos acrescentar: do destruído — uma sensibilidade capaz de dar vazão a uma história, seja ela sua própria ou fabulada. “Visto assim, o contador de histórias pertence à estirpe dos mestres e dos sábios”, pois “o contador de histórias é o homem que poderia deixar arder completamente o pavio da sua vida na chama suave da sua narrativa. É nisso que reside a aura incomparável que envolve o contador de histórias – que tanto pode ser Leskov, como Hauff, Poe e Stevenson” (CH, p. 166).

Junto de Gagnebin (2013, p. 93) podemos argumentar que Benjamin procura nos fazer “atravessar a dispersão de sentido e o esfacelamento da narração”. O texto de 1936, que poderia ser lido de forma nostálgica, no entanto, posiciona o contador de histórias como mais um dos personagens de sua obra, mais um dos personagens que não são aqueles que visam a uma “restituição” de um passado idílico; e aqui, tanto podemos colocar uma certa corrente romântica à qual Benjamin fez parte, em sua juventude, mas também os que acreditam que por estarem do “lado certo da história” detêm a verdade de seu movimento orgânico que é o do *telos* da Razão, ou do mundo utópico imaginado desde saída. Não nos ativemos em todos os personagens: mas o pouco que pudemos compreender, e esmiuçar, nos indica como esses personagens apresentam perspectivas de superação das aporias postas pela repetição mítica de uma modernidade infernal. Isso, no entanto, só é possível de realizar responsabilizando-se pelas ruínas que constituem a vida na modernidade. É por isso que, a nosso ver, ambos os textos selecionados aqui apresentam os impasses da modernidade indicando seus limites, os momentos em que a narração, ou a transmissão cultural, entram em curto-circuito, em que resta um silêncio inexorável em que a busca pela palavra já não parece ser mais possível. Um silêncio que precisa emergir como tal, um limite negativo que precisa ser reconhecido, nos diagnósticos empregados aqui por Benjamin. Como fica esse impasse diante dos ideais do Esclarecimento? Como Benjamin se apresentar em diálogo com as dimensões formativas, emancipadoras e libertadoras que subjazem ao projeto moderno, do qual não acreditamos ser possível abrir mão?

São questões que ainda ecoam, mas que se delineiam numa concepção de experiência como travessia do negativo, como resgate das ruínas (nunca em uma restituição do sentido). É dessa forma que Gagnebin nos auxilia a pensar esse impasse. Pois segundo ela, quando relemos com atenção o texto “O contador de histórias”, “Descobrimos que seu tema essencial não é o

da harmonia perdida; atrás deste motivo aparente aparece uma outra exigência”. Qual seja: a da tarefa, sempre atual, da *apokatastasis*, “esta reunião de todas as almas no Paraíso, segundo a doutrina (condenada por heresia) de Orígenes, uma doutrina que teria tanto influenciado Lesskov” (GAGNEBIN, 2013, p. 62). Como dar conta dessa exigência? Como Benjamin indica possibilidades, a partir dessa constatação da perda da experiência e da tarefa de salvação do contador de histórias? Ora, segundo Gagnebin, Benjamin não “resolveu” essa questão, mas apresenta algumas pistas: daí por que ela siga por duas delas, a do conselho verdadeiro (*Rat*) e a ligação entre morte e narração, que já buscamos indicar acima.

Se Benjamin resiste (mais que muitos de seus intérpretes) à tentação tão sedutora de afirmar, agora e imediatamente, a presença utópica e consoladora da salvação, é porque o desafio é de grande importância. Com efeito, como sugere o parágrafo X de “[O contador de histórias]”, trata-se de nada menos que estabelecer uma nova relação com a morte, portanto com a negatividade e com a finitude, o que, aliás, parece orientar numerosas interrogações filosóficas de hoje. [...] Ora, se morrer e narrar têm entre si laços essenciais, pois a autoridade da narração tem sua origem mais autêntica na autoridade do agonizante que abre e fecha atrás de nós a porta do verdadeiro desconhecido, *então declínio histórico da narração e recalcque social de morrer andam juntos. Não se sabe mais contar e, [...] acontece também que não se consegue mais morrer.* Seguindo essas indicações de Benjamin, podemos então arriscar a hipótese de que a construção de um novo tipo de narrativa passa, necessariamente, pelo estabelecimento de uma outra relação, tanto social como individual, com a morte e com o morrer. (GAGNEBIN, 2013, p. 64-65, grifo nosso)

Interessa-nos aqui precisamente a leitura que Gagnebin realiza sobre esse impasse da maior grandeza: o que fazer frente à incapacidade de narrar na modernidade, ou, dito de outro modo, com a “incapacidade contar histórias”? Se o diagnóstico de Benjamin era certo à sua época, a evidência do tempo histórico que transcorre de quase cem anos apenas atesta como esse diagnóstico envelheceu bem. Mas ele não envelheceu bem sendo mais uma das constatações de que, frente a esse impasse, deveríamos extrair uma saída positiva e totalizadora; isto é, afirmar, claramente, os ideais da narração e da formação tal qual estavam postos no século XVIII e XIX, em busca de sua restituição. Se há uma dimensão formativa da *Bildung*, em Benjamin, certamente há. Ele não abre mão dessa tarefa. Mas constata seus impasses iminentes na modernidade, impasses que se esboçam pelo que Gagnebin entende como o esquecimento, o silêncio, e as dimensões negativas da experiência humana representadas, essencialmente, na obra de Kafka; ao invés de recorrer ao próprio Lesskov, objeto do texto benjaminiano, nestas duas hipóteses (nessas duas saídas) ela dá um pulo para a obra de Kafka, à qual Benjamin mesmo indica como uma outra face do próprio Lesskov.

Assim, a parábola “Uma mensagem imperial”, toca no coração da relação entre narração e sua impossibilidade, pois conta a história de um imperador, que em seu leito de morte,

compartilha um segredo a um mensageiro, que deve levar essa mensagem até o leitor, dirigido diretamente por “você”. O mensageiro se precipita a levá-la, mas nunca chega até seu destinatário, permanecendo numa busca incessante por transmitir um segredo que nunca chegará e nunca cumprirá o desejo de seu remetente. Esse gesto de impossibilidade, essa narração que, para Gagnebin, “narra a impossibilidade de narração”, era sempre lembrado por Benjamin e citado em diversas passagens, segundo o que indica. “As qualidades do narrador tradicional voltam, distorcidas, invertidas, numa espécie de deformação irônica e dolorosa cuja expressão toda obra de Kafka configura” (GAGNEBIN, 2013, p. 66). Ao contrário da restituição do sentido, Kafka teria comunicado aos outros sua desorientação (*Ratlosigkeit*). Ao não adentrar na questão da história natural e da mimese, uma saída interpretativa do ensaio sobre o contador de histórias, Gagnebin recorre a Kafka. Nosso interesse não é de adentrarmos na obra de Kafka aqui, apenas indicar como ela se relaciona com este ensaio, e como ela sumariza magistralmente o aspecto negativo contido na própria obra benjaminiana. Na situação histórica de Kafka, mas, também, na de Benjamin, “não é possível, ou, pelo menos, ainda não é possível, nem voltar para trás, para uma harmonia ancestral, nem reconstruir um outro mundo”. Ao contrário da expressão pela obra, que Kafka realiza — assim como Baudelaire havia realizado, assim como o evento marcante do *Trauerspiel*, frente a um verdadeiro movimento estético, fragmentário, esquecido e soterrado, havia feito — Kafka também é uma das figuras que apresentam, por meio de suas alegorias, a possibilidade de pensar *a partir delas* saídas que transcorram a uma dimensão eminentemente política, pretensamente utópica. A dimensão política está presente em Benjamin, diferentemente de Kafka. Essa separação é crucial para não o deixar numa relação antidualética com a afirmação do negativo por si mesmo.

Poderíamos pensar, nos apoiando em Gagnebin, que a saída benjaminiana, apesar de conter elementos de uma “teologia negativa”<sup>104</sup>, pode se mostrar possível do seguinte modo, frente ao seguinte impasse do que obra kafkiana expressa: “tentei mostrar como Kafka procurou no avesso desse ‘nada’, no seu forro se assim posso dizer, apalpar a redenção” (BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2013, p. 67-68). Gagnebin (2013, p. 68) arremata, sem perder de vista a perspectiva da redenção, observando que não se trata “da superação do nada por um qualquer conteúdo’ positivo, mas sim a persistente demora ‘no avesso desse nada’ [...]. A ‘redenção’ está a esse preço”. As personagens que compõem os romances kafkianos

---

<sup>104</sup> Uma teologia negativa que poderia dar a entender um certo culto da impossibilidade, um culto que acabe por descrever o positivo — somente inferido — pelo que ele não é; no entanto, apesar do entendimento de Buck-Morss (1977), não se trata exatamente disso, pois Benjamin claramente rompe com o culto da impossibilidade no seu texto final sobre a filosofia da história.

enquanto manifestações do esquecimento, [...] são testemunhas de um mundo primitivo ‘hetaírico’, ‘pré-histórico’, que não conseguimos integrar e que só pode surgir como uma ameaça imemorial; mas elas só são verdadeiramente ameaçadoras porque tiveram de ser esquecidas, recalçadas, diz Benjamin. (GAGNEBIN, 2013, p. 68)

O que novamente nos coloca frente ao que havia sido exposto sobre Leskov e sobre o contador de histórias como aquele que é capaz, também, de convocar forças míticas e pré-históricas, sem rejeitá-las, em sua forma tradicional de transmissão. Esses aspectos, que são rejeitados pela história oficial, que se encontram, mesmo, fora dela, são os aspectos negativos que Benjamin procura resgatar do esquecimento. Gagnebin, nesse sentido, amparada nas “Teses” e na obra das *Passagens*, diz o seguinte:

[...] o que a história tradicional quer apagar são os buracos da narrativa que indicam tantas brechas possíveis no *continuum* da dominação. Mas essa figura de pensamento indica muito mais que um instrumento de luta ideológica. Ela significa mais profundamente que a verdade de um discurso não se esgota nem no seu desenrolar harmonioso, nem na sua argumentação sem falhas, nem na sua coerência interna. Essas regras da enunciação racional que a *Aufklärung* erigiu em leis são preciosas por sua virtude de clarificação contra a onipotência do mito, por sua salutar irreverência para com as respeitáveis evidências do poder. Benjamin sempre ressaltou a importância dessa tradição de autonomia e de irreverência que a *Aufklärung* nos legou. Se é, portanto, absolutamente errado fazer dele um precursor do irracionalismo moderno, nem por isso o apego às virtudes clarificadoras da *Aufklärung* acarreta, no seu pensamento, uma definição iluminista da verdade. Em sua teoria da narração e em sua filosofia da história em particular, o indivíduo de verdade da narração não deve ser procurado no seu desenrolar, mas, pelo contrário, naquilo que ao mesmo tempo lhe escapa e a escande, nos seus tropeços e nos seus silêncios, ali onde a voz cala e retoma fôlego. (GAGNEBIN, 2013, p. 100)

Porque esses tropeços e escansões são, precisamente, os aspectos negados pela “história oficial”, são as ruínas e escombros das quais nada se quer saber; são o negativo do que não adentra na experiência porque, para tanto, seria necessário inicialmente reconhecê-los como tal. Parece ser esse o movimento que Benjamin realiza em sua teoria da experiência e que Gagnebin resgata, mas que, ao mesmo tempo, não permanece no culto da aporia ou da restituição harmônica, pois

ali onde o fluxo das palavras se exaure, se esgota e, às vezes (não sempre!) torna a fluir de uma fonte desconhecida, que nesses momentos de suspensão do sentido e de retomada incerta, então se afirma uma verdade que sustenta o movimento de nossas palavras e, conjuntamente, ameaça a nossa frágil e tenaz linguagem — pois ela vive desta impossível empresa que consistiria em dizer seu fundamento. (GAGNEBIN, 2013, p. 101)

Foi isso o que tentamos tatear neste percurso pela teoria da experiência em Benjamin, a partir de alguns textos que percorrem desde sua juventude até sua fase de maturidade um único objeto: o de pensar a emancipação da realidade efetiva por meio da descida em suas aporias mais fundamentais, não buscando julgar de fora da totalidade, mas, precisamente, em seu mergulho que procura desmascarar, a partir de seus fragmentos, suas dimensões esquecidas e recalçadas. Tal é o ímpeto que liga sua teoria da linguagem, junto dos temas místico-teológicos da salvação à experiência, já marcada pelo materialismo atípico e que resguarda vários dos elementos ainda evidentemente metafísicos. Pois a experiência só é possível por meio de um processo de memória e elaboração, ainda que frente à impossibilidade de elaborar o todo da experiência, o resto que fica é o propulsor do reconhecimento das impossibilidades de narrar, um gesto que passa pela aceitação de uma *falta* que é marca característica do vazio próprio da subjetividade moderna. Na sequência, nos debruçaremos sobre essa problemática a partir dos conceitos de alegoria e imagem dialética, que podemos localizar na segunda fase da obra benjaminiana, bem como a partir da teologia e do marxismo: tal articulação pretende apontar para uma possível teleologia aberta em Benjamin que deve passar pelas ruínas e pela infância.

### 3 TRANSMISSÃO EM RUÍNAS: SOBRE O CARÁTER DESTRUTIVO EM MEIO À *BILDUNG* ALEMÃ

*A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado...*

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (1956)

*Quem não quiser trair a felicidade [Seligkeit] que ela ainda promete em muitas de suas imagens, a possibilidade abalada que se esconde sob suas ruínas, deve se distanciar da tradição que abusa da possibilidade e do sentido a ponto de convertê-los em mentira. A tradição só pode retornar naquilo que implacavelmente a renega.*

Theodor W. Adorno, *Parva Aesthetica* (1967)

Se nosso objetivo neste capítulo for o de propor uma articulação entre uma perspectiva formativa — isto é, uma perspectiva que vise fazer convergir tanto as proposições desenvolvidas no primeiro capítulo, em que tratamos sobre a *Bildung* alemã, quanto os aspectos teóricos contidos na obra de Walter Benjamin, que tratamos de desenvolver transversalmente ao longo desta dissertação — junto de um interesse estético-político — este que poderíamos localizar diacronicamente ao longo do movimento da obra do Autor, que obedece a distintas influências e chega a seu fim no trabalho incompleto das *Passagens* —, teríamos de nos questionar, nesse sentido, a que tipo de política trata-se de recorrer aqui, e a que tipo de horizonte estético visamos com nossa apresentação do problema da experiência. Pois poderia ser difícil afirmar uma articulação exata entre a política e a formação; poderia ser uma espécie de perplexidade trazer a obra de Benjamin para revalidar os ideais da *Bildung*, quando precisamente sua obra e sua vida nos parecem, até o percurso aqui empreendido, delimitar uma certa *insuficiência* da crença no melhoramento das capacidades do ser humano como condicionante de um mundo liberto da dimensão mítica. Se tomarmos a título de exemplo o mito do progresso ao qual a *Bildung* se associa, quando transposto ao nível individual — o do *telos* da formação plena e autossuficiente, *telos* de perfectibilidade que distanciaria os seres humanos da possibilidade de cair na barbárie — é este um dos mitos que Benjamin procura libertar; e não apenas no horizonte estético, mas também político: seu messianismo, se bem o entendemos, indica esse pulo para fora das crenças progressistas de que as condições que imperam efetivamente já seriam o reflexo de que a marcha da história, da humanidade, e do indivíduo caminha a passos contínuos, ainda que possivelmente lentos, em direção ao ponto de fuga, longe do estado ao qual a dimensão natural do ser humano ainda o mantinha.



Se essa leitura até aqui apresenta como esse ideário finalista não é possível, é porque Benjamin parece indicar exatamente esse fato em sua obra, tal como um analista da cultura ao dizer que a relação com o desejo omite o fato de que seu objeto não pode ser alcançado; uma relação com a cultura que denega a dimensão de impossibilidade, motivo pelo qual a repetição parece ser marca clara de um sintoma que emerge nos momentos sombrios e de turbulência; momentos sintomáticos que expressam o ímpeto que subjaz a toda cultura de repetir seus próprios erros, mesmo acreditando que já os tenha superado. No entanto, a permanência mítica do progresso na sociedade moderna valeria não somente a esta concepção otimista em sua própria finalidade — que esconde a história dos vencidos —, mas também a outra perspectiva, também otimista, que apesar de ser “progressista” em sentido estrito, vê o progresso como a contradição imanente das forças de produção: trata-se da crença de que o capitalismo inevitavelmente encontraria sua impossibilidade, razão pela qual o horizonte do comunismo, do socialismo ou do paraíso na terra eram como que dados objetivamente inevitáveis de uma marcha histórica. A revolução seria uma necessidade histórica, haveria uma inevitabilidade da marcha de acontecimentos, assim como o lugar de chegada — o fim da história mesma; o comunismo, a sociedade sem classes. A vitória do fascismo nas décadas de 1920 e 1930 revelou, ao contrário, que a fé teleológica no curso da história não possuía nenhuma garantia e era insustentável enquanto expectativa: “Marx secularizou na ideia da sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico. E a ideia foi boa. A desgraça começa quando a socialdemocracia resolveu elevar essa ideia à condição de ‘ideal’” (Teses, p. 177).

Nesse sentido, trata-se de retomar aqui, frente ao já posto e à leitura que realizamos do conceito de experiência o seguinte questionamento: o que tem este autor (de outra época, mas, no limite, da nossa própria) a nos dizer, ou, o que tem nossa leitura — via este autor — a propor em torno do campo da educação e do problema da experiência?<sup>105</sup> Este capítulo pretende estender o percurso realizado, retomando o vínculo entre a obra de Benjamin, formação humana e experiência, sob o seguinte prisma reflexivo: como articular uma crítica moderna à

---

<sup>105</sup> Essa pergunta — o que teria Benjamin a nos dizer — ecoa um questionamento do próprio Autor em relação a Baudelaire; uma pergunta que pode, diz Benjamin, facilmente redundar em sentido acrítico, na medida em que não toma como referência a forma como esse produto cultural chegou até o tempo presente. No caso de Baudelaire, Benjamin toma nota do aparente paradoxo de ler um poeta que chegou até o século XX já marcado pela interpretação da sociedade burguesa. É como se, na verdade, o próprio “produto cultural Baudelaire” tivesse já chegado “distorcido” pelas leituras anteriores. Quando Benjamin se pergunta: “O que teria Baudelaire a nos dizer?” toma a seguinte distância, ao observar que: “[...] algo importante ressoa contra essa pergunta acrítica.... O fato de sermos instruídos na leitura de Baudelaire precisamente por meio da sociedade burguesa, e, claro, já há bastante tempo não pelos seus elementos mais progressistas” (BENJAMIN apud BUCK-MORSS, 1981, p. 55, tradução nossa). Da mesma forma, segundo Buck-Morss (1981, p. 60, tradução nossa) “A posição de Benjamin sobre essa atitude era abrupta e inequívoca: aqueles que são capazes de se regozijarem com a cultura na forma em que foi atualmente transmitida o fazem por empatia com os vencedores”.

modernidade e aos mitos que junto dela se arrastam, tendo como horizonte a formação humana, sem perder motivo formativo? Seria o caso de frente às aporias e impasses que já apresentamos, afirmar a desistência, a insuficiência, ou a impossibilidade? Imobilismo como espécie de posição melancólica — no sentido freudiano — que se agarra ao que já perdeu e talvez ainda não saiba: tal leitura seria uma niilista, ou Benjamin nos leva para além disso? Se o diagnóstico benjaminiano da modernidade é crítico, o que entendemos ser o caso, o prognóstico não pode sugerir as coordenadas sob a *forma* que as coisas *devam* se dar, no sentido de delinear um horizonte fixo e fechado de limites circunscritos do que precisa ser realizado para que, contra a barbárie, possa vencer a formação humana. Nossa intenção aqui é de não recorrer a um princípio absoluto de normatividade, fundacionista, ao qual o imperativo normativo deva se sujeitar se quiser ser realizado plenamente. Seria o caso de argumentar que qualquer teleologia aberta nega esse sentido finalista? Se assim for, vemos o motivo pelo qual Benjamin poderia nos indicar uma dialética de destruição-reconstrução aberta à formação humana, compreendendo-a em sua dimensão sempre faltante e impossível.

O que nos leva a afirmar, na obra deste Autor, uma forte influência do materialismo-histórico. Se a contradição dialética aqui depreende-se de uma dimensão de *movimento*, e afirma a *interrupção* ou a *atualização* para aderir a uma visão menos afeita ao progresso, percalço próprio da social-democracia alemã do entreguerras, que em nome da *conciliação* e do *consenso democrático* não anteviu a ascensão do Terceiro Reich, trata-se então de entender como e por que o marxismo se constitui como uma importante influência no corpo teórico benjaminiano em sua fase tardia. Lembremos que a obra das *Passagens* visa realizar uma crítica materialista da cultura em sua manifestação infernal na Paris do século XIX; a cultura a que Benjamin aqui busca analisar é a expressão mais direta das próprias forças do capitalismo, da industrialização, do fetiche da mercadoria, e da predominância do capital na constituição do indivíduo moderno. Tal é o contexto amortecedor, no qual o que se visa não é apenas a crítica da cultura, mas o despertar de um sonho.

O materialismo atípico de Benjamin antecipa um *topos* que será próprio aos debates teóricos de meados do século XX: o questionamento do porquê a emancipação não se efetivou, e por que as contradições internas do capitalismo não indicaram seu colapso, levando, ao contrário, à sua própria monopolização e intensificação das formas de exploração, opressão e administração da vida social. O interesse na Paris do século XIX obedece, de forma análoga, como ele observa no *Konvolut N* das *Passagens* (sobre “Teoria do Conhecimento, Teoria do

Progresso), àquilo que já havia visado na redação da *Origem do drama trágico alemão*.<sup>106</sup> A conservação das ruínas, ou dos sonhos que indicam um futuro liberto, são elementos preservados na própria Paris, mas precisam, no gesto de crítica e de montagem, ser resgatados ou salvos; assim, o trabalho não é outro que o de *apokatastasis*, mirando veementemente na *facies hippocratica* da história, naquele momento em que ela mostra sua insuficiência, sua impossibilidade, sua mortificação.

Por isso, a dimensão que permanece presente na própria constituição do capitalismo é a do mito.<sup>107</sup> As forças de libertação da dimensão mítica, que afirmaram, dentre outras categorias, o imperativo da Razão, da Ciência, do Homem, da Cultura, universais que remetemos ao surgimento da modernidade, não foram capazes de neutralizar a preservação da dimensão mítica no *corpus social*. E aqui, se bem entendemos, não se trata de afirmar a crença na secularização em oposição à religião, ou no pensamento frio e calculista contra o animismo e o pensamento onipotente; é bem menos um gesto de negá-las do que de entender por que elas mesmo forçosamente negadas ou recalçadas se preservaram sub-repticiamente, ou, por que elas não aparecem enquanto tais, como formações de um pensamento mítico, ou, ainda, por que a modernidade pode ser entendida como um sonho do qual a humanidade ainda não acordou. Libertar do pensamento as dimensões míticas seria acordar do sono de um capitalismo que alçou a níveis até então não vistos o mito da forma mercadoria. É assim que a Paris do século XIX condensaria, de um lado, as perspectivas de libertação deste mito, haja vista as sucessivas

---

<sup>106</sup> “Ao estudar, em Simmel, a apresentação do conceito de verdade de Goethe, ficou muito claro para mim que meu conceito de origem [*Ursprung*] no livro sobre o drama barroco é uma transposição rigorosa e concludente deste conceito goethiano fundamental do domínio da natureza para aquele da história. Agora, nas *passagens*, empreendo também um estudo da origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das transformações das passagens parisienses desde seu surgimento até seu ocaso, e a apreendo nos fatos econômicos. Estes fatos, do ponto de vista da causalidade – ou seja, como causas –, não seriam fenômenos originários; tornam-se tais apenas quando em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento – fazem surgir a série das formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda a riqueza do mundo empírico das plantas” (Passagens, p. 767).

<sup>107</sup> Sobre este aspecto do mito, que também aparece na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, ver Gagnebin (2014, p. 51-62). Não se trata, exatamente, de entendê-lo no sentido do animismo mágico, ou da crença equivocada nas forças mágicas em contraposição ao *logos*. A oposição assim, não se dá entre *mythos* e *logos*, mas entre mito e história. Neste ensaio, Gagnebin percorre três textos de juventude de Benjamin, “Destino e caráter”, “Crítica da violência como poder” e *As afinidades eletivas de Goethe*, para ressaltar como o mito é a preservação da culpa e a incapacidade de tomar decisões, isto é, ser fiel ao próprio desejo: “Para Benjamin, essa ruína [da civilização] se deve às insuficiências de uma concepção moral e política da *Aufklärung* que perdeu seu enraizamento no desejo — desejo de emancipação e de felicidade —, e se contenta em obedecer às conveniências e às normas de uma racionalidade rasa, deixando assim as forças destrutivas do mito (que a *Aufklärung* pretendia ter derrotado) irromper no espaço esvaziado da convivência social” (GAGNEBIN, 2014, p. 58, grifo nosso). A razão de explicitar este aspecto do mito se deve, em primeiro lugar, porque poderiam ser feitas críticas severas a oposição *logos* vs. *mythos*, tendo em vista que parece denotar um ideal eurocêntrico de razão, e, por outro lado, porque o conceito aparecerá várias vezes adiante, sem que o próprio Benjamin tenha sido muito claro quanto a seu fundo conceitual. Acreditamos, nesse sentido, que Gagnebin apresenta uma interpretação muito plausível neste ensaio aqui referenciado.

revoluções proletárias e o ímpeto estético que surge diante delas, mas, de outro, a própria intensificação das formas de exploração sob o capitalismo e a mercadoria. As passagens parisienses seriam também a condensação de tal fetiche; sobretudo porque elas, assim como a construção mesma da cidade — planejada, conforme uma perspectiva e ideal modernizantes de futuros a se cumprir, de fluxo de pessoas e de habitação dos espaços públicos e privados — é marcada por contradições que poderiam indicar tanto horizontes emancipatórios, quanto a preservação das estruturas de funcionamento do capital via objetos culturais em sua forma arruinada. Acordar do sonho seria, deste modo, a ruptura via uma perspectiva revolucionária: um acordar coletivo (BUCK-MORSS, 1989).

### 3.1 A alegoria no drama trágico (*Trauerspiel*) e em Baudelaire

Tomar por centro um conceito como o de *experiência*, dando-lhe valor privilegiado ao percorrer a obra de Walter Benjamin, visando compreender como opera em diferentes momentos, de um ponto de vista diacrônico, é uma tarefa que inevitavelmente nos faz ver em cada situação como tal conceito expressa sua articulação, sua atualização, e sua mobilidade. Essa articulação é, assim, histórica e interna ao desenvolvimento da obra; daí que nosso ímpeto tenha sido aquele de visualizar de que forma Benjamin expressa, em cada momento, tal articulação. Longe de escrever sob um prisma filosófico de sistema, como já dissemos, trata-se de uma obra que é escrita nas contradições materiais de seu tempo: é, assim, escrita entre extremos. O conceito de experiência obedece tanto a uma forma *histórica* quanto a problemas *materiais*, delimitados de um lado pela inventividade estético-filosófica de sua época, mas, também, pelo sentimento de crise na sociedade alemã do entreguerras.<sup>108</sup> Essa crise propõe Benjamin a olhar para o declínio e decadência de sua época, e, reflexivamente, ao surgimento da modernidade e de seus fundamentos, onde localiza a fonte desta própria crise.

Em fase tardia, a experiência aparecerá — após o texto sobre Leskov, de 1936 — num de seus últimos escritos, chamado “Sobre alguns motivos em Baudelaire”. Só podemos avançar para tratarmos sobre a perspectiva da formação se nos detivermos neste texto, publicado em 1940 na Revista do Instituto de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*), e que nos fará

---

<sup>108</sup> Gay (2001) apresenta histórica e culturalmente algumas das tensões próprias à República de Weimar, no período que compreende o fim da Primeira Guerra Mundial até a ascensão do Terceiro Reich. Trata-se de um período de forte criatividade intelectual, filosófica, e artística, e, paradoxalmente, de uma sensação abissal de catástrofe: “O ânimo que caracterizou a cultura de Weimar deriva em parte de uma criatividade exuberante e da experimentação; mas muito disso era ansiedade, medo, e um crescente sentimento de terror” (GAY, 2001, p. xiv, tradução nossa).

buscar entender o sentido da alegoria em Benjamin.<sup>109</sup> Nossa intenção não é a de realizar uma leitura aproximada deste texto, ou de extrair implicações tanto no que respeita à filosofia da vida, arregimentada via Bergson, quando da psicanálise, via Freud e a dimensão de vivência do choque e sua relação com o trauma; procuramos, entretanto, aproximar alguns elementos que conferem à noção de experiência uma relação importante com a crítica da cultura via crítica ao historicismo e que, da mesma forma, se coaduna com a obra das *Passagens*. Ali se encontram dois aspectos que gostaríamos de ressaltar: a presença de Baudelaire como articulador da tensão existente na origem (*Ursprung*) da modernidade, exemplarmente retratada pela Paris do século XIX e na obra *As flores do mal*, entre o *spleen* e o *ideal*; e a melancolia, a partir do drama trágico alemão (*Trauerspiel*), como forma de constatação da transitoriedade, historicidade e declínio, indicando uma forma de tempo histórico, secularizado, que se sedimenta no século XVII e pôde ser expressa por Benjamin sob a forma da alegoria. Esses dois aspectos, em nosso entender, se ligam à dimensão materialista na medida em que concedem à modernidade um valor de *ruptura* que serve para o presente, mas somente mediante sua recuperação via seu lado negado. É aqui que, de um lado, temos o aspecto político-formativo, mas, também, de outro, a saída estética, que passa pela infância e pelas ruínas. Vale destacar, entretanto, que não se trata de uma demissão de qualquer perspectiva normativa, mas de uma abertura para uma teleologia sem sentido finalista, que procuraremos argumentar ao fim deste percurso.

\*\*\*

As condições que permitiriam a recepção da poesia lírica não estavam dadas quando *As flores do mal* foi publicada, em 1857; muito porque esta obra seria fruto do próprio processo de dissolução da experiência na modernidade. A vivência do choque decorrente da modernização e das condições de vida nas grandes cidades emperra a receptividade à experiência. A vivência (*Erlebnis*) aplaca os acontecimentos e os condiciona mediante a interceptação dos choques. É uma forma de percepção que não constitui, efetivamente, a realização de experiências, muito

---

<sup>109</sup> Ver o primeiro capítulo, em que descrevemos os primeiros aspectos contidos no texto sobre Baudelaire, visando entender a dimensão *qualitativa* da modernidade. Nosso interesse aqui, agora, é o de retornar aos temas desenvolvidos inicialmente — em movimento elíptico — procurando apontar para o tensionamento entre a *Bildung* e as ruínas que surgem de sua própria impossibilidade. Daí que o objeto da formação ganhe, assim, proeminência na medida em que procuramos manter nosso propósito de sedimentar, ainda que parcialmente, um horizonte normativo a partir do já posto. Tal formação seria uma que teria de ter a perspectiva materialista, marca da fase final da obra benjaminiana, em que o malogro e o sofrimento se tornem índice de verdade de determinada época, e à qual a possibilidade de resgate pela rememoração se tornam imperativos formativos fundamentais. Daí, também, a necessidade de se ater às ruínas que representam o negativo da própria cultura.

porque toda disponibilidade da percepção é direcionada a não permitir que os estímulos se constituam com força desintegradora;

Quanto maior for a participação do momento de choque em cada uma das impressões recebidas, quanto mais constante for a presença da consciência no interesse da proteção contra os estímulos, quanto maior for o êxito dessa sua operação, tanto menos essas impressões serão incorporadas na experiência e tanto mais facilmente corresponderão ao conceito de vivência. (SMB, p. 114)

Neste texto, Benjamin parece operar com o par semântico tensionado; não se torna fácil assumir a separação entre *Erfahrung* como vivência elaborada e *Erlebnis* como acontecimento sem maior significação, isto é, sem ter passado por uma elaboração subjetiva e constituído uma experiência. Poderíamos dizer que experiência (*Erfahrung*) remete à rememoração (*Eingedenken*), àquilo que foi esquecido, àquilo que foi experienciado e não precisou ser aplacado pela consciência — Benjamin mesmo localiza que seria dali que se extrairia a possibilidade da obra artística. Proust teria sido capaz de convocar sob uma forma privada, individual, a *mémoire involontaire*, ao reconstituir sua história de vida (e sua infância) por meio da forma do romance.

Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu. Porém esse comentário ainda é difuso, e demasiadamente grosseiro. Pois o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento? A memória involuntária, de Proust, não está mais próxima do esquecimento que daquilo que em geral chamamos de reminiscência? Não seria esse trabalho de rememoração espontânea, em que a recordação é a trama e o esquecimento a urdidura, o oposto do trabalho de Penélope, mais que sua cópia? Pois aqui é o dia que desfaz o trabalho da noite. Cada manhã, ao acordarmos, em geral fracos e apenas semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós. (BENJAMIN, 1994d, p. 37)

A rememoração, nesse sentido, também corresponde ao coletivo; a rememoração tem um fundo de contraste com a reminiscência, ou lembrança (*Erinnerung*), na medida em que corresponde a um passado já não mais acessível pela vontade — pela *mémoire volontaire*. Se chamarmos esse passado de inconsciente, teríamos um amplo campo de discussão.<sup>110</sup> Este

---

<sup>110</sup> Apenas uma nota de interesse aqui no que respeita a essa relação com o inconsciente: Bolz (1992, p. 30-31) acredita que a psicanálise é um recurso imprescindível para entendermos o aspecto da temporalidade da experiência em Benjamin; trata-se da rememoração articulada a sua atualização, no presente. Escreve o autor: “Ele [Benjamin] elabora o conceito de que o passado adquire um grau de concretude maior do que o que originalmente apresentava mediante a atualização [...]. Eu diria que só há um caminho possível para entender este conceito, a saber, o da comparação com a psicanálise. Freud havia feito uma descoberta igualmente fantástica uns vinte anos antes, a de que existe uma relação inversa entre o acontecimento vivido na realidade e a lembrança. E reconheceu

passado, para Benjamin, no entanto, corresponde ao tempo em que era ainda possível de realizar experiências verdadeiras. Se esse tempo existiu ou não, não se trata de fixá-lo. A pré-história à qual Baudelaire convoca essa rememoração é aquela que se escande da necessidade de fixar em algum tempo, e convoca as forças mágicas, miméticas, de modo a orientar uma possibilidade de memória e rememoração coletivas.<sup>111</sup>

Como em outros ensaios de Benjamin, neste operam pares conceituais que permitem entrever como a modernidade descrita aqui se dá em chave ambígua. Em específico, pode-se observar alguns pares como: experiência/vivência; memória involuntária/memória voluntária; rememoração/lembração; *spleen*/ideal; *flâneur*/massa; trabalho fabril/trabalho especializado; distância/proximidade; aura/reprodução técnica; lírica/romance; mercadoria/fantasmagoria; progresso/catástrofe; alegoria/correspondências, dentre outros. Na crítica empreendida por Benjamin, foi Baudelaire quem extraiu desses tensionamentos uma obra que foi aos poucos recebida como um marco, e isso não em razão de sua vendabilidade ou de seu apelo aos leitores, mas porque condensava na lírica as aporias da vida moderna, explicitando-as sob forma alegórica. Se a lírica parece indicar certa elevação, certa plenitude da forma, o *spleen*, o *taedium vitae*, é condensado nas experiências dolorosas e pessoais de Baudelaire.<sup>112</sup> “O *spleen* é o sentimento que corresponde à catástrofe em permanência” (BENJAMIN, 2019h, p. 156). Não se trata, contudo, de um autor que teria renunciado à sociedade se refugiando na arte pela arte, pois é do contato com a vida na grande cidade, com suas transformações, com suas vivências de choque, que Baudelaire escrevia.

---

esta relação inversa entre o acontecimento vivido na realidade e a lembrança como sendo a pré-condição psicológica para o assim chamado recalque. O que significa isto? O exemplo mais fácil para entender esta questão é o assim chamado trauma. Um trauma tem um efeito posterior semelhante ao de uma experiência imediata, mas no nível inconsciente. Isto quer dizer que Freud mostrou que as experiências traumáticas de um ser humano ocorrem num tempo em que não têm ainda a função do choque que só adquirem posteriormente. O ser humano é submetido a determinados traumas também nas fases iniciais, traumas que não produzem choques nessas fases, mas apenas mais tarde, em outras fases da vida, em que os traumas exercem toda sua força de choque. É exatamente a isso que Benjamin se refere quando diz que *a posteriori*, na nossa atualização, as imagens históricas ganham uma concretude maior do que no tempo em que os acontecimentos realmente ocorreram”.

<sup>111</sup> Nas palavras de Gagnebin, a contraposição entre *Erinnerung* e *Eingedenken* se torna ainda mais evidente: “O conceito benjaminiano de *Eingedenken* (rememoração) me parece exprimir esta necessidade de recapitulação atenta sem a qual a *Erinnerung* segue o seu fluxo incansável, continua a desenrolar-se só para si mesma, não tem fim no duplo sentido da palavra: nunca cessa e não desemboca em nada além de seu próprio movimento. A filosofia da história de Benjamin insiste nestes dois componentes da memória: na dinâmica infinita da *Erinnerung*, que submerge a memória individual e restrita, mas também na concentração do *Eingedenken*, que interrompe o rio, que recolhe, num só instante privilegiado, as migalhas dispersas do passado para oferecê-las à atenção do presente. As *imagens dialéticas* nascem da profusão da lembrança, mas só adquirem uma forma verdadeira através da intensidade imobilizadora da rememoração” (GAGNEBIN, 2013, p. 80).

<sup>112</sup> “*Spleen* e ideal” é o título do primeiro ciclo de poemas de *As flores do mal*. Esse tensionamento entre o *spleen* e o *ideal* é próprio dos propósitos da lírica baudelairiana: não se trata de abraçar um ou o outro, mas de trabalhar nas contradições junto deles.

Em uma das notas compiladas sob o título de “Parque Central”, que correspondem ao período em que escrevia o ensaio sobre o poeta francês, Benjamin (2019h, p. 168) reitera que: “A alegoria de Baudelaire – ao contrário da do Barroco – traz as marcas da cólera, indispensável para arrombar as portas deste mundo e deixar em ruínas as suas construções harmoniosas”. Há um caráter destrutivo, em Charles Baudelaire, que paradoxalmente aparece em ímpeto de salvação: “Aquilo que é atingido pela intenção alegórica é arrancado aos contextos orgânicos da vida: é destruído e conservado ao mesmo tempo. A alegoria agarra-se às ruínas. É a imagem do desassossego petrificado. O impulso destrutivo de Baudelaire não está nunca interessado na eliminação daquilo que lhe cai nas mãos” (BENJAMIN, 2019h, p. 163). Na sociedade moderna, exemplarmente a Paris do século XIX, as ruínas representam o fato de não ser mais possível realizar experiências, visto que a memória própria à coletividade, ou, se formos pensar em termos culturais, a tradição, não concorre mais para uma absorção feita pelo sujeito moderno. Ao contrário, a vivência moderna é orientada pelo arrebato do choque: seja na necessidade de amortecê-lo frente à consciência, ou de se adaptar a uma vida que não estabelece referente algum com a tradição. Essa tradição não se refere a espécie de reduto cultural amplo, mas aos ritos, aos cultos, à aura, que na modernidade se dissolvem na medida em que esse passado deixa de ter o peso da passagem entre gerações.

Nas situações em que domina a experiência no sentido estrito do termo, conjugam-se na memória determinados conteúdos do passado individual com os do coletivo. Os cultos, com os seus cerimoniais, as suas festas (provavelmente sem possibilidade de ter lugar na obra de Proust), produzem reiteradamente a fusão entre essas duas matérias da memória. (SMB, p. 110)

Por isso, tratam-se de experiências já distantes, que não fazem parte da vivência imediata, e que podem ser inalcançáveis — Baudelaire ainda teria captado nostalgicamente o ideal que se esvai, a correspondência que se dissolve na modernidade, sem por isso filiar-se reacionariamente à restituição da harmonia de tempos perdidos.

Segundo Benjamin, é a partir dessa contradição na modernidade que Baudelaire conduz seus poemas, expressos em uma dialética entre *ideal* e *spleen*. O ideal se refere à aura, à autenticidade, aos cultos e rituais — postos sob a forma das correspondências, arrancadas do fluxo do tempo, arrancadas da secção quantitativa dos dias, como dias abertos, significativos. As correspondências apresentam o desejo vivo daquele momento em que é possível, ainda, de “sentir-se em casa”, como uma “vida anterior”; tal seria a realização de uma experiência plena, não mais dada na vida moderna. É assim que o ideal expressa que:



Esses dias significativos são dias de um tempo perfeito e consumado [...]. São dias da rememoração, não marcados por qualquer vivência. Não se associam aos outros; pelo contrário, destacam-se do tempo. Baudelaire fixou no conceito de *correspondances* aquilo que constitui o seu conteúdo, colocando-a a par do da “beleza moderna”. [...] O essencial é que as *correspondances* dão forma a um conceito de experiência que contém elementos de culto. Só se apropriando desses elementos Baudelaire pôde avaliar plenamente o que de fato significou a derrocada que ele, na sua condição de homem moderno, pôde testemunhar. (SMB, p. 134-135)<sup>113</sup>

As correspondências apresentam a tentativa moderna de dar conta da dissolução da experiência, pulando, para isso, para fora do fluxo do tempo. Benjamin utiliza a expressão “rememoração” (*Eingedenken*) para se referir às correspondências. A rememoração, neste caso, recusa a perspectiva tanto da memória individual, centrada no indivíduo, quanto a expectativa de dar conta do passado no sentido narrativo de abarcar a totalidade da vida — o mesmo valeria para o historicismo, no sentido da memória coletiva. A rememoração não evocaria uma vida individual ou as memórias recuperáveis do passado; revelaria, ao contrário, uma pré-história na qual a experiência ainda poderia ser possível — uma pré-história que não nos é mais dada (talvez nunca tenha sido dada) mas que nos coloca o imperativo de refazer o processo, em abertura, à procura por “narrar” de outro modo, de vivenciar o choque da modernidade de distintas maneiras, sem se curvar a ele.<sup>114</sup>

Por outro lado, a expressão lírica do *spleen*, marca clara da dissolução da experiência moderna e da perda da tradição ou da aura na modernidade, “mostra a vivência em sua nudez” (SMB, p. 140),<sup>115</sup> pois enquanto “O ideal fornece a energia da rememoração; o spleen contrapõe-lhe a infinitude dos segundos” (SMB, p. 138). Trata-se de uma vivência que em sua nudez indica não ser mais possível de encontrar parâmetro na aura, ou no ideal, destituída de seu caráter de tradição e de sagrado em razão da vivência do choque: “No *spleen*, o tempo reifica-se; os minutos cobrem o homem como flocos de neve. [...] No *spleen* a percepção do tempo aguça-se de forma sobrenatural, cada segundo encontra a consciência pronta para amortecer o seu choque” (SMB, p. 139).

---

<sup>113</sup> Nesse sentido, as *correspondências* se prefiguram numa *fuga* do mundo habitual, das vivências: “As correspondências são os dados de rememoração. Não são dados históricos, mas da pré-história. Aquilo que torna grandes e significativos os dias de festa é o encontro com uma vida anterior” (SMB, p. 137). Obviamente, essa vida anterior não está dada cronologicamente, mas refere-se uma nostalgia a sentir-se em casa, numa não-separação entre sujeito e objeto, um tempo pleno e harmônico. Essa tensão, para Benjamin estará contida em Baudelaire, e está contida na modernidade mesma. O que evoca a retomada feita por Lukács (2009, p. 25) em *A teoria do romance* de Novalis, o qual diz que filosofia seria nostalgia: “a vontade de sentir-se em casa em toda parte”.

<sup>114</sup> De mesmo modo, a rememoração (*Eingedenken*) é um conceito-chave na obra das *Passagens*, com importantes implicações éticas, conforme Gagnebin (2009), Mattos (2020) e Mitrovitch (2007).

<sup>115</sup> Sobre o aspecto de contradição da obra de arte, exposta por Baudelaire na tensão entre o *spleen* e o *ideal*, ver Gatti (2008).

Como já observado anteriormente, o declínio da aura é análogo ao declínio da experiência; se, de um lado, Benjamin está pensando o estatuto da obra de arte no século XX em meio à possibilidade de sua reprodução técnica — em sua dimensão material —,<sup>116</sup> do outro ele reflete a dimensão da experiência relativa ao “imaterial” da tradição — em sua transmissibilidade via experiência, em seu sentido de memória —; ambas convergem na medida que indicam uma radical perda do contato com a *distância*, com o *velamento* sobre os objetos. Essa distância, no caso da experiência, poderia ser compreendida como o contraste existente entre significação e morte.

Quando Benjamin escreve o ensaio “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire”, está imerso, também, na escrita da obra incompleta das *Passagens*. Essa obra possui como elemento central a ideia de “imagem dialética”; ela se assemelha com as correspondências baudelairianas em sentido estético, e também às alegorias. É um exercício estético que se abre para a produção, constante, de sentido frente aos impasses. Frente a esses impasses não se revela uma história fechada, prefixada teleologicamente, mas aberta para as interrupções e para os horizontes de futuros do passado.<sup>117</sup> Nesse sentido, vale retomar uma descrição breve sobre a imagem dialética em meio às notas sobre o ensaio em Baudelaire:

A imagem dialética é um lampejo momentâneo. Assim, como uma imagem que lampeja no agora que a torna reconhecível, deve ser fixada a imagem do passado, no caso vertente a de Baudelaire. A salvação que assim, e apenas assim, consuma-se só se pode obter a partir da recepção daquela outra que se perde irremediavelmente. (BENJAMIN, 2019h, p. 180)

Se lembrarmos da definição sobre origem (*Ursprung*), é neste momento de surgimento e desaparecimento de algo que a alegoria opera, em que as constelações podem ser formadas, resgatando, salvando, os objetos de seu apagamento fatal no contínuo histórico. Assim, destaca-se como Benjamin *através* de Baudelaire concede ao século XIX valor não apenas estético, mas também de contradição imanente. É porque a obra baudelairiana não opera somente no nível abstrato — porque é fundamentada materialmente nas condições que imperavam social e historicamente — que a sua crítica da cultura aponta para as contradições sociais resultantes do processo de ampliação e alastramento da lógica do capital nas sociedades modernas. Nesse

<sup>116</sup> Trata-se do ensaio “Sobre a obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica”, de 1936.

<sup>117</sup> Na sequência, veremos como, se propusermos uma pedagogia materialista, trata-se precisamente de retomar essas dimensões que Benjamin aponta aqui: tal pedagogia poderia ser uma que não tem medo da vivência do choque, não titubeia diante do abismo, e não concede irrelevância àquilo que não se apresenta com valor positivo: ruínas e restos, detritos do processo histórico; dali uma pedagogia materialista, baseada na imagem, na estética, no campo histórico aberto, pode ser pensada articulada à formação humana. Não mais *telos* de perfectibilidade, mas derrota perfeitamente possível.

sentido, o processo histórico é tomado em seu movimento contingente e transitório, de modo que a preservação do mito sob o capitalismo — sendo este, se não extrapolamos, mítico — não indica nenhuma forma necessária ou natural.<sup>118</sup> O impasse, entretanto, se dá quando o *fetichismo* da mercadoria se petrifica, se cristaliza, impedindo a libertação do mito.<sup>119</sup> A crítica à cristalização da história como natureza, como *commodity*, como fetichismo de mercadoria, poderia ser exemplarmente realizada por meio das imagens dialéticas e das alegorias. A fossilização própria à articulação dialética entre natureza e história, realizada por Benjamin, confere aos objetos uma petrificação mítica: no caso da mercadoria, ela se petrifica porque não é exposta, apresentada. “Há que mostrar a alegoria como antídoto do mito. O mito era o passo tranquilo e cômodo que Baudelaire recusou a si mesmo” (BENJAMIN, 2019h, p. 174).

Quando da redação da obra das *Passagens*, o método fundamental do trabalho é o de exposição, de mostrar os objetos em *montagem*, em intertexto com outros objetos, como um mosaico que lança luz sobre a relação entre passado-presente, entre história-natureza, entre objeto-mito, removendo-os de seu lugar rotineiro, o qual tendia a colocá-los como expressão natural do próprio capitalismo, e mostrando através deles sua condição de artificialidade. É assim que Benjamin apresenta seu feixe metodológico nas *Passagens*, que corresponde ao ímpeto de buscar nos fenômenos descartáveis o material de suas reflexões: “Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não sursurriarei coisas valiosas nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os” (*Passagens*, p. 764). A montagem que visa apresentar as imagens dialéticas é articulada ao

---

<sup>118</sup> É nesse sentido que as *correspondências* de Baudelaire parecem indicar uma pré-história, que se coloca de forma contrária à perspectiva de *perda* moderna por base nas vivências, própria ao *spleen*. Essa experiência baudelaيرية seria mais “mimética”, convocaria forças pré-históricas contidas na modernidade. A experiência de Baudelaire é nostálgica de uma pré-história, na crítica de Benjamin, porque Baudelaire expressou a transitoriedade da modernidade: nada ali deveria ser natural, no sentido ideológico do avanço do capitalismo como expressão de um avanço da técnica. O que condicionava a impressão de ser natural, neste caso — ou, no sentido de Lukács (2009), de uma segunda natureza — era a própria ilusão criada na modernidade que reificava, ou petrificava tais objetos em uma dimensão a-histórica. Não se trata, entretanto, da crença de que há algum momento fora da história: o problema se encontra na relação natureza/história que subjaz à linguagem. Neste sentido, “Quando referentes históricos são chamados ‘naturais’ acriticamente, identificando o curso empírico de seu desenvolvimento como progresso, o resultado é o mito; quando a natureza pré-histórica é evocada no ato de nomear o historicamente moderno, o efeito é a desmistificação” (BUCK-MORSS, 1989, p. 68, tradução nossa). Essa é a tensão “aurática” que conduz as correspondências a representarem espécie de dissolução total da experiência na modernidade, e ao mesmo tempo criticar tal tensão, superando-a por meio da obra de arte.

<sup>119</sup> “Transitoriedade é a chave para a afirmação de Benjamin sobre o elemento mítico nos objetos culturais, redimindo as imagens do desejo ligadas às formas transitórias, precoces, primitivas da tecnologia moderna como antecipações da utopia. Mas no processo de comodificação, as imagens do desejo se cristalizam em fetichismo; o mítico conclama a eternidade. A ‘natureza petrificada’ [*erstarrte Natur*] caracteriza aquelas commodities que compreendem a fantasmagoria moderna, que por sua vez paralisa a história da humanidade como se encantada sob um feitiço mágico. Mas essa natureza fetichizada é, também, transitória” (BUCK-MORSS, 1989, p. 159, tradução nossa).

método do trabalho das *Passagens*, apresentando uma exposição concreta, de imagens históricas onde o capitalismo poderia ser reconhecido em sua forma embrionária. No entanto, vale lembrar como a própria definição de imagem dialética é sobredeterminada, e não se pode trocá-la diretamente pela própria alegoria (concepção que surge no *Trauerspiel*, ainda na década de 1920).<sup>120</sup>

Convém neste momento retomar alguns elementos da forma artística da alegoria, exemplarmente representada no caso de Baudelaire, a partir do trabalho sobre o *Trauerspiel*. No livro sobre o drama trágico (*Trauerspiel*), a questão central também é a obra de arte em relação a seu tempo histórico; de forma mais específica, em relação ao século XVII. Nesta obra, trata-se para Benjamin de localizar o lugar “histórico-filosófico de uma forma” via a Ideia de drama trágico. Os escritores que compuseram o “cânone” do drama trágico do Barroco alemão teriam apresentado por meio da forma de suas peças dramáticas uma mudança estrutural que se acentuava no século XVII. Tais dramas, entretanto, foram amplamente entendidos como mera imitação das tragédias da Antiguidade, e não chegaram a alcançar o reconhecimento de Shakespeare ou de Calderón; nenhum valor estético ou estilístico era reconhecido ali, uma vez que eram vistos como excêntricos e exagerados, em certo sentido caóticos; é como se renunciassem à forma bem-acabada própria à tragédia, de tal modo que a transposição do texto ao palco não era possível. Perdurou, assim, uma recepção de tais obras como se fossem uma tentativa fracassada de alcançar os níveis da tragédia — a tradição clássica era retomada, precisamente, no período que decorre do Renascimento e do ocaso da Idade Média. Assim, o drama trágico alemão havia chegado até o século XX como um movimento estético em larga medida confundido com a tragédia, e em certo sentido até mesmo esquecido. Na *Origem do drama trágico alemão*, obra escrita em 1925 mas publicada em 1928, Benjamin visava criticá-lo, salvá-lo, apresentando-o como característico de um tempo e de uma sensibilidade que se inaugura, a partir de então, com a intensificação da técnica e do domínio da natureza pela humanidade. Tal é o ímpeto desta obra: apresentar o drama trágico alemão por meio de sua origem (*Ursprung*), salvando-o como uma Ideia, e reconhecendo tais obras sob uma face

---

<sup>120</sup> Como observa Buck-Morss (1989, p. 67, tradução nossa): A concepção de ‘imagem dialética’ é sobredeterminada no pensamento de Benjamin. Possui uma lógica tão rica em implicações filosóficas quanto a dialética hegeliana [...]. No presente contexto [obra das *Passagens*] se refere ao uso de imagens arcaicas para identificar o que é historicamente novo sobre a ‘natureza’ das commodities. O princípio de composição é aquele de montagem, no qual os elementos ideacionais da imagem permanecem irreconciliados, ao contrário de se fundirem em uma perspectiva ‘harmonizadora’. Para Benjamin, a técnica da montagem tinha ‘direitos especiais, talvez até totais’ como forma propositiva, porque ela ‘interrompe o contexto no qual foi inserida’ e por isso ‘neutraliza a ilusão’; ele queria que este fosse o princípio principal na construção da obra das *Passagens*. ‘Este trabalho deve desenvolver até o mais alto grau a arte de citação sem aspas. Sua teoria se conecta mais intimamente com a técnica da montagem’”.

esquecida: a dimensão da alegoria como sua forma artística. Daí que uma das figuras que surgirá desta obra seja a do alegorista que estilhaça com as pretensões de totalidade, revelando a transitoriedade e o calvário humano.

A alegoria que Benjamin compreende ser parte integrante da criação poética de Baudelaire é aqui exposta sob sua forma mais pura. Se de um lado os dois séculos que separam o drama trágico alemão de Baudelaire inferem uma distância temporal considerável entre ambas as obras artísticas, indicam, por outro lado, como a sensibilidade permanece a mesma e se agrava sob a forma infernal que a modernidade adquire. Baudelaire foi, nessa esteira, um de seus representantes alegóricos, que capta esta mesma transformação de forma mais aguçada já no século XIX. Trata-se da indicação da alteração em nossa sensibilidade, determinante do próprio surgimento e da pretensão histórica elevada a ideal infinito do progresso — ou seja, o *Trauerspiel* e Baudelaire teriam denunciado por meio de suas formas uma relação dialética da preservação do mito no movimento da história humana, privada da possibilidade de transcendência.<sup>121</sup> É Adorno quem, em meados da década de 1930, quando critica o materialismo dialético sem mediação (ou seja, sem teoria) de Benjamin, recorre a uma fidelidade à dialética do estudo sobre o *Trauerspiel*, que, na opinião dele, seria pretensamente

---

<sup>121</sup> Na interpretação de Rouanet (1984, p. 28-29), destaca-se o motivo da perda da transcendência, em contraposição à tragédia, que era representada exemplarmente no desejo triunfalista do herói que desafiava o destino. A imanência própria ao drama trágico será condicionante das personagens que buscam se refugiar do destino e da culpa, mas acabam por buscar sua salvação na história que, ali, nada mais é do que natureza demoníaca e infernal (catástrofe): “[a] maldição se perpetua, a morte individual não significa o fim, porque a vida se prolonga depois da morte, através das aparições espectrais. O registro da tragédia é o diurno, o do drama barroco é o noturno, pois à meia-noite, conforme se acreditava, o tempo pára, voltando ao ponto de partida. Por tudo isso, o drama barroco não tem heróis, mas somente configurações. Pois heróico é o personagem que desafia o destino, morrendo, e não o que morre, submetendo-se ao destino, e eternizando a culpa. Enfim, na tragédia o palco é um ponto fixo, de caráter cósmico, em que se desenrola um julgamento, movido pelos homens contra os deuses, e em torno do qual se reúne a comunidade, para ouvir o veredicto. No Barroco, o palco é móvel, peregrina, como a corte, de cidade em cidade, e nele se desdobra um espetáculo lutuoso, destinado a homens enlutados, e sem nenhum apelo aos deuses, porque não existe nenhuma comunicação possível com a transcendência”. Assim, o drama trágico alemão parece não indicar nenhum horizonte de salvação, representado nas peças teatrais em que os personagens vagam, caoticamente, sem nenhum referente além da culpa e do castigo. Tragédia humana elevada à condição histórica segundo a qual não há mais teleologia religiosa possível; “A própria temática do drama barroco é influenciada pela lei da imanência. Assim, ele tende a excluir os temas que serviriam para ilustrar a história do mundo como história da salvação” (ROUANET, 1984, p. 33). Tal aspecto é evidentemente marcado pela *transição* representada, se não simplificamos grosseiramente a periodização histórica, pela secularização que passa a ditar a vida social a partir da aurora da modernidade. Ali se localizaria o *Trauerspiel*, entre a *derrocada* de uma influência marcante do cristianismo e da teologia, e os impasses expressos pelas cortes em meio a isso: “O monarca e o mártir não fogem à imanência no drama trágico” (BENJAMIN, 2016, p. 62). Nesse sentido, pelo fato de a imanência ser a condição geral deste gênero dramático “Para ele, a história é um mero espetáculo, e um espetáculo triste: *Trauerspiel*. Ele é *Spiel*, mero espetáculo, porque a vida, privada de qualquer sentido último, perdeu sua seriedade. É ilusão, é jogo, aparência: *theatrum mundi*. E é *Trauer*, espetáculo lutuoso, porque exprime a tristeza de um mundo sem teleologia, e porque seu enredo, por mais ilusório que seja, é um tecido de crimes e calamidades. O espetáculo é a ilusão lúdica que reflete o mundo ilusório, e sua estrutura lutuosa está a serviço dos enlutados: um teatro para enlutados. Não existe uma instância transfiguradora que fizesse da vida mais que um espetáculo, e que consolasse o homem do seu luto. A transcendência, quando aparece, é como num jogo, e com isso se confirma como ilusória” (ROUANET, 1984, p. 32).

mais afeita aos interesses filosóficos do próprio Benjamin (ADORNO, 2012b, p. 398-410). A crítica severa que Adorno endereça na famosa carta de 1938 ao texto de Benjamin sobre a “Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire” é em certo sentido correspondida, posteriormente, na redação do ensaio “Sobre alguns motivos em Baudelaire”, este que foi mais bem recebido tanto por Adorno quanto por Horkheimer, que também havia sido reticente quanto à versão anterior. Ali poderíamos dizer que a dimensão alegórica está mais presente do que a própria imagem dialética, sendo fiel, nesse sentido, à mediação dialética entre extremos que caracteriza, analogamente, a apropriação das peças do drama trágico alemão. Não seria outro o motivo de retomar, em Baudelaire, o *spleen* (melancolia) e o Ideal (transcendência), mediados dialeticamente pela forma da alegoria. Noutras palavras, poderíamos dizer que o estudo sobre o *Trauerspiel* que antecede a guinada materialista em fase tardia na obra benjaminiana já representa a dissolução radical da experiência na modernidade, sem referência à tradição e a alguma transcendência que a valha; não veríamos de outra forma este problema da fragmentação constitutiva das ruínas às quais o drama trágico paga tributo e à transitoriedade que marca de forma indelével a vida moderna. “O conceito de progresso tem de se assentar na ideia de catástrofe. Que as coisas ‘continuem como estão’, é isso a catástrofe. Ela não é aquilo que a cada momento temos à nossa frente, mas aquilo que já foi. O pensamento de Strindberg: o inferno não é nada que tenhamos à nossa frente – *é esta vida aqui em baixo*” (BENJAMIN, 2019h, p. 183). Tal consolidação incontestável do destino, não havendo outra alternativa senão a manifestação da melancolia diante do sofrimento — isto é, da catástrofe em permanência —, que em seu reverso levam o artista ao Ideal nostálgico, dão o tom precisamente da dimensão desagregadora do capitalismo e que em seu processo de gênese marcava Paris, a capital do século XIX na interpretação benjaminiana. A sucessão histórica da catástrofe nada mais é do que destino; romper com o mito é alçar a história à dimensão messiânica de quebrar com o curso da repetição. “A salvação agarra-se à pequena fissura na catástrofe contínua” (BENJAMIN, 2019h, p. 183).

Nesse sentido, a alegoria cumpre a função de quebrar com o *continuum* fatal de uma história já transformada em natureza e petrificada na forma do mito.<sup>122</sup> Sua dispersão, seus

---

<sup>122</sup> Destaca-se como não é possível, para o momento, realizar um percurso histórico que explicita os motivos da redução da alegoria ao segundo plano, em privilégio do símbolo. Sobre este aspecto, ver Gagnebin (2013, p. 31-55). Cumpre salientar, entretanto, a seguinte observação realizada pela autora, visto que a alegoria pode ser entendida, por vezes, como a *única* forma de expressão estética possível na modernidade: “[A] reabilitação da alegoria por Benjamin será uma reabilitação da história, da temporalidade e da morte na descrição da linguagem humana. Mas [...] deve ser prevenido o seguinte mal-entendido: se Benjamin restabelece nos seus direitos legítimos a figura depreciada da alegoria, não a defende como única forma possível de expressão na modernidade. Tampouco recusa o símbolo enquanto tal, mas condena unicamente sua redução à simples relação entre aparência e essência;

extremos, sua desagregação e descontinuidade funcionam em chave negativa, não-idêntica; sua apresentação principal, seu *emblema*, é a própria morte, que ganha expressão numa das imagens características do barroco: a caveira.

Enquanto no símbolo, com a transfiguração da decadência, o rosto transfigurado da natureza se revela fugazmente na luz da redenção, na alegoria o observador tem diante de si a *facies hippocratica* da história como paisagem primordial petrificada. A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro, ganha expressão na imagem de um rosto – melhor, de uma caveira. E se é verdade que a esta falta toda a liberdade “simbólica” da expressão, toda a harmonia clássica, tudo o que é humano – apesar disso, nesta figura extrema da dependência da natureza exprime-se de forma significativa, e sob a forma do enigma, não apenas a natureza da existência humana em geral, mas também a historicidade biográfica do indivíduo. Está aqui o cerne da contemplação de tipo alegórico, da exposição barroca e mundana da história como *via crucis* do mundo; significativa, ela o é apenas nas estações da sua decadência. Quanto maior a significação, maior a sujeição à morte, porque é a morte que cava mais profundamente a tortuosa linha de demarcação entre a *phýsis* e a significação. Mas a natureza, se desde sempre está sujeita à morte, é também desde sempre alegórica. (BENJAMIN, 2016, p. 176-177)

Tal separação entre símbolo e alegoria — o primeiro absorvendo o sentido do enigma na luz da redenção, buscando a totalidade, a permanência, a harmonia e a perfeição, e o segundo afeito à descontinuidade, à fragmentação, à possibilidade de alternância e de abertura de significações, na medida em que “Cada personagem, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra coisa” (BENJAMIN, 2016, p. 186) — realizada por Benjamin indica como a alegoria operará em chave profana, como espécie de outra face do símbolo, uma vez que se “a medida de tempo da experiência do símbolo é o instante místico”, uma temporalidade estática, indiferente, do fundo do abismo da alegoria “ruge violentamente o movimento dialético” (BENJAMIN, 2016, p. 178). A alegoria dialetiza a história, ela remove as imagens do fluxo contínuo do linear, fragmentando-as e concedendo, nesse movimento, a abertura para a significação àquilo que se encontra com o limite, com o enigma, sem responder a ele com um retorno totalizante e harmônico, conforme a pretensão de plenitude de sentido do simbólico: “no campo da intuição alegórica a imagem é fragmento, runa. [...] Extingue-se a falsa aparência da totalidade [...]. Pela sua própria essência, estava vedado ao Classicismo apreender na *phýsis* sensível e bela o que nela havia de não livre, de imperfeição, de fragmentário. Mas são precisamente esses momentos, escondidos sob uma ostentação desmedida, que a alegoria barroca proclama com uma ênfase inaudita. (BENJAMIN, 2016, p. 187). A alegoria produz, portanto, uma cisão, concedendo maior valor ao inacabamento e à impossibilidade de

---

ele quer salvar, ao contrário, ‘o paradoxo do símbolo teológico’, ‘a unidade do objeto sensível e suprassensível’” (GAGNEBIN, 2013, p. 35).

significação, ao mesmo tempo que abre o caminho, a partir dessa impossibilidade, para outros feixes interpretativos e estéticos. Se pensarmos no Classicismo e seu ideal de beleza, espécie de pureza que se completa no acabamento da obra, o Barroco se coloca em oposição frontal a esses ideais. “Não é possível conceber contraste maior com o símbolo artístico, o símbolo plástico, a imagem da totalidade orgânica, do que essa fragmentação amorfa que é a escrita visual do alegórico” (BENJAMIN, 2016, p. 187). O Barroco opera aqui uma crítica da arte, indicando, em um só tempo, os conflitos e problemas postos historicamente na realidade social da época de seu surgimento: “A fragmentação do real manifestada pela alegoria também é a denúncia crítica da ‘falsa aparência de totalidade’ de um mundo iluminado por uma lucidez divina” (GAGNEBIN, 2013, p. 43).<sup>123</sup>

A redenção feita por Benjamin do drama trágico alemão é, assim, o resgate não só da ideia deste movimento estético, mas também do conceito de alegoria como forma privilegiada de expressão, encontrando os fenômenos e buscando salvá-los por meio de sua capacidade expressiva, pois “[a] alegoria [...] não é uma retórica ilustrativa através da imagem, mas a expressão, como a linguagem, e também a escrita” (BENJAMIN, 2016, p. 173). Nesse sentido, a alegoria se constitui como uma forma privilegiada de apresentar as próprias ideias, sob o chão da origem que as remove do seu próprio esquecimento. Ao mesmo tempo, a origem só se torna possível no processo de devir e desaparecer do próprio fenômeno. O que o *Trauerspiel* representa, na interpretação de Benjamin, para o Barroco do século XVII, será apresentado na obra de Benjamin na figura de Baudelaire, ou na Paris do século XIX e suas passagens, que já haviam passado de seu apogeu no século XX. O interesse da alegoria é descontínuo, anárquico por conceder ao fragmento um valor dissonante em relação às formas bem-acabadas. Assim, antecipa-se a própria percepção da fragmentação vivida na modernidade. Resta saber, no entanto, se houve um momento que as coisas foram menos fragmentadas, e, se a pretensão de totalidade não foi ela mesma — assim como a alegoria — um artifício para o processo de conhecer. É assim que Benjamin conclui seu texto sobre o drama trágico alemão observando que as noções de bem e de mal são elas mesmas imanentes à história. E essa história é uma de culpa, visto que é posta em movimento pela Queda. A dispersão das línguas, característica do ensaio de 1916 sobre a linguagem humana, revela o fato de que não há totalidade possível na temporalidade humana, tal como é posta; não há possibilidade de transcendência do calvário

---

<sup>123</sup> No mesmo sentido diz Habermas (1979, p. 37, tradução nossa): “Sua crítica de arte se aproxima dos objetos de modo conservativo, seja lidando com o *Trauerspiel* do Barroco, com *As afinidades eletivas* de Goethe, *As flores do mal* de Baudelaire, ou o cinema soviético do início dos anos vinte. Objetiva, é verdade, a ‘mortificação das obras’, mas a crítica comete tal destruição somente para transpor o que é necessário de saber do mundo da beleza para aquele da verdade – e por isso, busca resgatar e salvá-las”.



humano que o *Trauerspiel* exemplarmente apresenta. Há um messianismo, assim, que gostaria de se precipitar para além desse tempo, estilhaçando com a linearidade da história, uma linearidade que em última instância revela a própria história como natureza: o destino, aqui, é visto de forma cíclica, uma vez que a tomada de consciência da história a eleva a uma dimensão de finalidade que não pode ser alcançada.

Somente, é preciso ir mais ao fundo dessa dialética. O fato de que apesar de tudo o Barroco "aponta além dos seus limites" precisa ser interpretado. Se o Barroco está condenado à imanência, é porque exclui a história messiânica. A história-destino é o tempo circular da natureza, e a história naturalizada é o tempo pontual da estabilidade profana. Ambos excluem a perspectiva messiânica. Mas não poderíamos ver na tentativa, mesmo fracassada, de aceder ao transcendente, um esforço *in extremis* de ingressar num novo universo temporal? Esse novo tempo certamente não é o do século seguinte, o tempo Iluminista do progresso linear: nem círculo nem ponto, mas flecha. Também esse tempo, para Benjamin, é antimessiânico, porque é o tempo contínuo do evolucionismo vazio, e não o tempo tenso, imprevisível, em que a qualquer momento pode irromper o Messias, explodindo o *continuum* da história. É esse último conceito de tempo que o Barroco acaba atingindo, nessa longa viagem "além dos seus limites": o gesto barroco de extrair, pela violência, um fragmento de intemporalidade do fluxo da história-destino é semelhante ao do historiador dialético, no sentido de Benjamin, que extrai do *continuum* da história linear um passado oprimido. (ROUANET, 1984, p. 44)

O rompimento com a história-destino, com o mito petrificado, a mortificação do próprio tempo, pode ser entendido por meio da expressão da melancolia do alegorista. Não aquela patologizada — espécie de afecção da alma —, mas que reconhece a caducidade das coisas, a possibilidade de seu apagamento; o que convoca o alegorista a salvá-las, mesmo que as apresentando de forma fragmentada, visto que o próprio objeto, para Benjamin, não pode ser pleno de sentido. A melancolia obedece assim a um ímpeto de salvação, de precipitação para além da cronologia linear, visando, com esse olhar, uma nova temporalidade. Poderíamos também pensar, uma nova significação, uma nova abertura de sentido.<sup>124</sup> Visto que alegoria é sempre dialética, sempre introduz a natureza na história e vice-versa, ela é, ao mesmo tempo, negativa, porque não procura a totalidade de saída. É o que observa Gagnebin (2013, p. 43): “Sem dúvida, as descrições benjaminianas ressaltam o sentimento de desorientação, de falta, enfim de *melancolia* que este desmoronamento da tradição provoca. [...] Mas a reflexão de Benjamin não ficou só numa celebração da melancolia”. O que significa entender o pensamento de Benjamin como a propulsão diante da melancolia: seria como uma força crítica na visada da história; por

<sup>124</sup> Birnbaun (2003, p. 21, tradução nossa), no que concerne a questão do empobrecimento da experiência, segue de forma semelhante: “Já que o choque que sofremos nos deixa em um campo de ruínas, já que essa ruína não poupou a própria noção de cultura, devemos ter a coragem de descartá-la. Resposta por resposta. Se, como Benjamin diagnostica, o evento da Primeira Guerra Mundial é impossível de ser formulado em termos de experiência para aqueles que o viveram, então devemos inventar uma vida que não mais se passa sob a autoridade da 'experiência, mas em vista de sua impossibilidade”.

isso, como já observamos, é para que a postura do olhar melancólico não seja uma que *somente* precise perceber as ruínas, ou destruir o que já está dado (e malogrado) e se resignar diante da fatalidade das coisas, que, ao contrário, a criança, o poeta, os artistas, os alegoristas, historiadores, e, por que não os educadores, seriam precisamente aqueles que têm o potencial fazer o papel inverso do melancólico, isto é, *reconstruir* das ruínas que o olhar melancólico apresenta.

No fim, o mesmo se dá com a dissolução da experiência que Baudelaire apresenta em sua obra; pois ele eleva o *spleen* à dimensão melancólica e visa salvar os fragmentos da modernidade que critica por meio de sua poesia. Dos edifícios surgem os escombros que devem ser salvos, da vida infernal no contexto do capitalismo, a experiência da modernidade mostra a dimensão da perda histórica; uma perda, de um lado, da tradição, mas por outro, uma perda que convoca a constatação daquilo que o drama trágico já havia mostrado, a imperiosidade da morte à qual as coisas se dirigem. Baudelaire expressou esse impasse entre significação e morte, sem renunciar à possibilidade de apresentar essa tensão. Pois a morte aparece, ali, na figura da mercadoria, no culto dos objetos materiais, na materialidade de uma cidade que dissolvia com a vida por meio da experiência do choque — a morte aparecia, essencialmente, diante da precariedade de tal vida que perdia a transcendência e, dia após dia, rebaixava o indivíduo à condição de autômato.

O ideal ao buscar a transcendência recorre à nostalgia de um tempo fora da história; o *spleen* é a constatação da petrificação da história em sua marcha inevitável sob o capitalismo tardio. A lírica, por sua vez, já não é mais possível, visto que as condições de sua recepção não mais existem. Tal é o gesto que reconhece a catástrofe sempre à espreita; na verdade, ela é indissociável do próprio tempo histórico em que Benjamin escreve, e do nosso. Esse gesto, no entanto, como já buscamos argumentar, longe de ser fruto da lamentação e da resignação, convoca a recomeçar, recompor as ruínas e salvar o passado. A melancolia não poderia ser entendida, queremos insistir nisto, como complacência cômoda — mas é o disparador da constatação da catástrofe. O passado aqui que se busca salvar não é aquele da “empatia”, ou do “era uma vez”, ao dizer que “é assim que as coisas se deram”, mas um passado aberto de expectativas ainda não realizadas, de começos que não se efetivaram e restaram em suas próprias ruínas;<sup>125</sup> a Paris do século XIX ganha este aspecto melancólico na obra de Baudelaire,

---

<sup>125</sup> Em sentido semelhante à forma de visar a história através da origem (*Ursprung*), negar a empatia significa recusar a um só tempo o historicismo e a tradição dos vencedores; a descrição de Benjamin sobre a empatia, nas VII Tese, segue do seguinte modo: “Fustel de Coulanges recomenda ao historiador que pretenda reconstruir uma época que ignore tudo o que conhece do desenrolar histórico posterior. Não se poderia caracterizar melhor o método com o qual o material histórico acabou de vez. Esse método é o da empatia” [...] Mas em cada momento,

mas poderíamos pensar, junto de Benjamin, que é precisamente a imagem sonhada, a imagem do desejo, contida em seu surgimento — assim como no surgimento da própria *Aufklärung* — que se trata de buscar salvar. Entre o Barroco e a modernidade de Baudelaire há um lastro que corresponde à tomada de consciência da história em seu movimento. Como já buscamos argumentar via Koselleck (2006) e Osborne (2004), o horizonte de expectativas se descola do movimento cíclico próprio à espera escatológica do Juízo Final, e se expande para perspectivas emancipatórias, progressistas, que delineiam um futuro no qual, secularizada, a humanidade passa a *progredir* em direção a um *telos* infinito. O espaço da experiência passa a ter projetado em seu bojo um horizonte de expectativas que indica uma história ainda a se efetivar, a cumprir sua promessa de *progresso*. No entanto, com o *Trauerspiel*, Benjamin parece indicar uma fragmentação da própria percepção de tempo, que passa a ser entendido em uma dimensão infernal, também repetitiva, tendo em vista a noção de transitoriedade:

Quando no drama trágico, a história migra para o cenário da ação, ela fá-lo sob a forma de escrita. A palavra “história” está gravada no rosto da natureza com os caracteres da transitoriedade. A fisionomia alegórica da história natural, que o drama trágico coloca em cena, está realmente presente sob a forma da ruína. Com ela, a história transferiu-se de forma sensível para o palco. Assim configurada, a história não se revela como processo de uma vida eterna, mas antes como o progredir de um inevitável declínio. (BENJAMIN, 2016, p. 189)

Esta fragmentação não é somente aquela que aparece no drama trágico alemão, mas poderíamos tomar o risco de dizer que ela é a nossa; nas palavras de Rouanet (1984, p. 45-46): “Salvar o Barroco, para Benjamin, não significa trazer à superfície o esquema estrutural do seu drama, mas de algum modo, através dessa tentativa, recompor suas ruínas e ressuscitar seus mortos. Benjamin quer redimir esse Barroco, porque sente que, mais que qualquer outro, nosso presente é visado por ele”. A linha de demarcação não é o presente que busca reencontrar numa perspectiva historicista a “história” tal qual ela se deu; na verdade, trata-se no estudo sobre o *Trauerspiel* de vislumbrar como aquele momento literário do Barroco nos interroga, interroga o futuro, como esse passado — próximo de ser esquecido — pode reconfigurar nosso horizonte de expectativas. É como se, dentre tantas linhas de demarcação (de passados que se busca salvar) na obra de Benjamin, o drama trágico alemão, em toda sua expressão de Ideia, devesse ser o ponto de salvação, se assim quiséssemos ainda ter a possibilidade de contar a história,

---

os detentores do poder são os herdeiros de todos aqueles que foram vencedores. Daqui resulta que a empatia que tem por objeto o vencedor serve sempre aqueles que, em cada momento, detém o poder. [...] Aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é da praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural” (Teses, p. 12).

uma outra história, não-triunfante, sempre imperfeita e incompleta. “Nossas ruínas são análogas às do Barroco. Sua morte é também a nossa morte. Benjamin quer salvar o Barroco, porque se reconhece nele” (ROUANET, 1984, p. 45-46).

É assim que Rouanet, visando o tempo histórico do drama trágico e a interpretação que Benjamin realiza sobre o século XVII, se indaga sobre a aparente arbitrariedade da expressão alegórica: “Que arbitrariedade é essa, que reflete nossa própria experiência?” (ROUANET, 1984, p. 46). Tratar-se-ia de uma interpretação melancólica ou catastrofista da história esta que, na medida em que mostra a *via crucis* da história, não atesta como tantas coisas grandiosas já foram produzidas em nome do progresso e da perenidade? Longe de negarmos este aspecto, poderíamos dizer que: “Diariamente assistimos a execuções e massacres. O luto é nosso elemento”. E não apenas de Benjamin, mas nosso. “O Barroco está em nós, e nós nele. Temos de salvá-lo, salvando-nos” (ROUANET, 1984, p. 46). É, portanto, um imperativo reconhecer essa dimensão que significa, de um lado, preservar a capacidade de ver na história a dimensão do sofrimento e da repetição, sua própria caducidade e transitoriedade: “A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro” (BENJAMIN, 2016, p. 177), mas ao mesmo tempo sem perder, por isso, o aspecto utópico contido em tal procedimento de recontar, sempre, a história a partir de sua descontinuidade, de seus fragmentos, de suas ruínas; essencialmente, a partir de um fundamento teleológico não mais fechado, mas aberto. A significação aqui passa, portanto, pela sua impossibilidade que é desmascarada na modernidade — trata-se, enfim, do desmascaramento da tensão existente entre significação e transitoriedade, entre plenitude do sentido e sua fragmentação, entre imagens do desejo, e sua própria negação; no fim, entre sujeito autônomo e sujeito descentrado, fragmentado, cindido pela marca do inconsciente. O drama trágico e Baudelaire foram heróis — não triunfantes —, assim, que jogaram esses criptogramas, como garrafas ao mar, se dirigindo ao *futuro*, que poderia tê-los lido ao passo que lhes faziam justiça.

### 3.2 O messianismo marxista de Benjamin ou por uma pedagogia materialista

Seria possível de vislumbrar frente ao já posto que a teleologia é o despertar do sonho, tal como a primeira fase da obra das *Passagens* indica? Rememoração coletiva, espécie de forma análoga àquela realizada, no sentido individual — agora no coletivo — por Proust na obra *Em busca do tempo perdido*?<sup>126</sup> Ou, seria a teleologia, se pudermos vislumbrar uma na

---

<sup>126</sup> Benjamin mesmo observa que um dos interesses em sua obra das *Passagens* se dá do seguinte modo: “O que Proust quer dizer com a mudança experimental dos móveis no estado de semidormência matinal, o que Bloch

obra de Benjamin, a libertação das forças míticas contidas na modernidade? Uma pergunta mais a fundo poderia ser: haveria um motivo teleológico na obra benjaminiana? Pois é evidente que, até o momento, assumimos como dado que é possível de encontrar elementos que sustentem uma defesa da modernidade enquanto projeto, que apesar de colocarmos em suspenso, estamos tateando na busca por uma sedimentação de uma normatividade que não seja fixada em torno de formas bem definidas. De que modo esta teleologia se relacionaria com a educação? Seria possível defender a modernidade a partir de seus próprios fundamentos? Se há uma dimensão de fracasso na *Aufklärung* e na modernidade, esse fracasso permitiria entrever que a modernidade que arrasta junto de si a fantasmagoria do capital — a fantasmagoria do fetiche da mercadoria, a fantasmagoria do novo que é sempre-o-mesmo, fantasmagoria da própria história fincada no progresso que não é nada mais que mito — poderia ser reafirmada?<sup>127</sup> Tomemos a hipótese que na fantasmagoria estão “inserida[s], igualmente, ‘uma crítica cáustica’, ‘a acusação mais terrível contra a sociedade’” (TIEDEMANN, 2018, p. 31), e também, as imagens do desejo — futuros do passado que não se realizaram tal como estavam previstos. É nela, na fantasmagoria que representa as imagens de desejo do coletivo — seus sonhos sonhados —, que o elemento transfigurador da *Aufklärung* enquanto princípio iluminador poderia indicar a possibilidade de transcender dialeticamente a ‘velha ordem social’. “O elemento transfigurador da fantasmagoria transforma-se em *Aufklärung*, na ideia “de que a humanidade está à mercê do medo mítico enquanto a fantasmagoria ocupar um lugar nela” (TIEDEMANN, 2018, p. 31). O que antecipa, novamente, a própria dialética da *Aufklärung*, ao

---

percebe como a obscuridade do instante vivido, nada mais é do que aquilo que se estabelecerá aqui no plano da história e coletivamente. Existe um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem estrutura do despertar” (Passagens, p. 661). Essa expressão sobre a mudança experimental dos móveis que Benjamin realiza aqui remete à parte inicial do *Caminho de Swann*, no qual o Narrador relata o processo de recuperação do espaço-tempo no momento do despertar, e o quão deslocadas são as coisas nesse momento, a história, o tempo, e a própria identidade. Espécie de rememoração que evoca outros momentos, outros lugares, e outras lembranças (PROUST, 2016, p. 20-27).

<sup>127</sup> Esta discussão envolveria a escrita de outra dissertação; sabemos que são várias perguntas que surgem aqui em razão de nossa pergunta mais inicial, transversal e em suspenso: isto é, a de se Benjamin serviria como recurso à possibilidade de abrir mão da modernidade em nome do fim das grandes metanarrativas — tal como o debate do fim do século passado indica, o qual já vemos pelo retrovisor, e que por vezes pode soar muito simplista e até mesmo repleto de preconceções e desentendimentos. Talvez tenhamos sido demasiados habermasianos ao até mesmo colocar a pergunta; isto é, a de se é possível encontrar na modernidade apresentada por Benjamin uma normatividade que fundamente uma postura esclarecida ao passo que não negue as insuficiências e percalços do próprio projeto moderno. Sabemos como Benjamin parece explodir com todos os universais que guiam a modernidade; sabemos, mesmo, que entender a modernidade como um projeto inacabado via Benjamin pode soar até como um contrassenso, tendo em vista que ele parece propulsionar a filosofia para um exercício estético-filosófico que antecipa em larga medida o que seria a filosofia após sua morte, a partir de meados do século XX. Para nossos objetivos, gostaríamos apenas de tornar visível, isto é, ressaltar o tensionamento existente na obra de Benjamin entre a modernidade e um adeus apressado à Razão. No entanto, é evidente como a obra de Benjamin não é só fruto da modernidade como a interpela, a interroga e a critica. O que nos leva a um tensionamento que também aparece naquilo que se chama de sua *teleologia sem finalidade*; sobre este aspecto, remetemos a Khatib (2013).

entendê-la articulada às forças do mito. Como observa Tiedemann (2018, p. 31): “Na medida em que procura determinar e também favorecer este fim da cultura burguesa em desagregação, o pensamento dialético tornou-se para Benjamin o ‘órgão do despertar histórico’”.<sup>128</sup>

Tal dialetização passa, assim, pela fantasmagoria e sua transfiguração; pois é evidente que as forças de produção tinham um “sonho” emancipador. Esse é o conflito entre extremos que sedimenta o despertar histórico, uma vez que o fim da cultura — seu *telos* — está encerrado nela mesma, não possui nenhuma causa natural, ou alguma *forma* essencial predeterminada de como as coisas *devam* se dar. Se se abandona diretamente as imagens do desejo da modernidade, o que temos é uma negação completa inclusive do próprio elemento transfigurador da fantasmagoria. Nega-se, com isso, todos os sonhos e todas as imagens do desejo que compuseram não só o fracasso, mas, também, em certa medida, seus elementos parciais de vitória sobre as forças míticas. Tal é a difícil dialética que se expressa tanto com o capitalismo quanto com o Esclarecimento, e que não corresponde à crítica da ideologia nem à total negação do próprio Esclarecimento ou da modernidade, em nome de uma dissolução de suas próprias fantasmagorias. Como escreve Benjamin no primeiro *exposé* das *Passagens*:

[À] forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada por aquela do antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo. Estas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção”. (Passagens, p. 55)<sup>129</sup>

A conjunção entre marxismo e teologia é uma que não obedeceria, portanto, aos princípios da crítica da ideologia sob a forma da falsa consciência via crítica da forma valor; a ideologia — sua forma mítica — é a fisionomia que Benjamin pretende, justamente, apresentar

<sup>128</sup> Lembremos aqui das construções, falanstérios, imaginados por Charles Fourier e retratados por Benjamin nos *exposés* das *Passagens*, que condensavam a utopia da relação entre seres humanos e natureza sem qualquer tipo de necessidade de exploração — não só entre seres humanos, mas também para com a natureza. Uma relação que teria tornado possível ordenar o desequilíbrio entre técnica e natureza, imaginada assim, na forma da brincadeira infantil: “A caracterização do processo de trabalho em relação com a natureza traz a marca da concepção social que se tem dele. Se o homem não fosse *propriamente* explorado, poder-se-ia poupar o discurso *impróprio* da exploração da natureza. Este último reforça a aparência do ‘valor’ que as matérias-primas adquirem apenas pelo sistema de produção fundado na exploração do trabalho humano. Se esta termina, o trabalho, por sua vez, despe-se do caráter de exploração da natureza pelo homem e se realizaria, então, segundo o modelo do jogo infantil que serve de base ao ‘trabalho apaixonado’ dos ‘harmonianos’ em Fourier. Ter apresentado o jogo como cânone do trabalho que não é mais explorado foi um dos grandes méritos de Fourier. Um trabalho animado assim pelo jogo não visa a produção de valores, e sim o melhoramento da natureza. Também para ela a utopia de Fourier propõe um modelo tal como encontrado de fato nos jogos infantis” (Passagens, p. 596).

<sup>129</sup> Vale destacar que há dois *exposés* sobre as *Passagens* (estes seriam, basicamente, os resumos em síntese do que ele gostaria de propor, posteriormente, em maior escala, teórica e filosoficamente através da obra das *Passagens*) e apresentam aspectos que os distinguem nitidamente: por exemplo, no primeiro, ainda da primeira fase da coleta de materiais, Benjamin possui uma forte inclinação surrealista e o sonho aparece como elemento central de sua análise da fantasmagoria. Posteriormente, o sonho dá lugar aos aspectos da história.

(*Darstellen*), ou, como a expressão (*Ausdruck*) da infraestrutura, de onde depreendem-se os objetos culturais; por essa razão entendemos seu interesse pelas formações culturais que estão para além da crítica do valor que as condiciona. É claro que o capitalismo também é mítico, é claro que o Autor não estaria, nesse sentido, interessado em preservá-lo; mas sua intenção é de olhar para seu próprio refugio, para as suas ruínas. Assim, a fisionomia procura, na cultura, resgatar o particular que expressa o todo. Nas palavras de Tiedemann (2018, p. 34) importava a Benjamin que: “[a] essência da produção capitalista deveria ser captada nas formas históricas concretas, nas quais a economia encontra sua expressão cultural”. Assim como magistralmente diz Adorno que o progresso inicia onde ele termina<sup>130</sup>, poderíamos dizer que o mesmo valeria para uma dialética da modernidade em sua forma infernal que Benjamin expressa via suas alegorias, imagens dialéticas e fantasmagorias. Seria, neste sentido, a interrupção a finalidade?

Iremos a partir daqui desenvolver esses argumentos, o que nos levará a uma perspectiva que pressuponha a *suspeição* e a necessidade de *interrupção* da História — que no curso do seu desenvolvimento leva à catástrofe — como postura epistemológico-crítica mais do que fundamental a uma educação que não se queira conivente com o curso das coisas. A interrupção, neste caso, deve pressupor o trabalho de crítica; o destruído precisaria, assim, ser reconhecido como ruína, fragmento, a partir de onde é possível de reconstituir seus cacos, buscando sua salvação. O objetivo aqui reside em formular uma apresentação das razões pelas quais Benjamin adere ao materialismo histórico, ao passo que também o rearticula em uma nova dimensão de crítica da cultura.

Nesse sentido, ressaltamos dois aspectos: de um lado, o materialismo de Benjamin é, no mínimo, atípico; muito porque Benjamin foi um dos primeiros teóricos que, ao dialogar com a teoria de Marx, incluiu as formações culturais — a superestrutura — como objeto privilegiado de análise. Se a obra das *Passagens* tivesse sido concluída, como entende Tiedemann (2018), Benjamin teria contribuído enormemente ao marxismo, o qual até aquele ponto pouco havia se dedicado a fazer o caminho inverso; isto é, ao entender que se o problema é a forma-valor, que a base material tem um papel importante em relação à superestrutura, realizar o percurso em via oposta — da cultura para a economia.<sup>131</sup> É evidente que a postura crítica mais pessimista de

---

<sup>130</sup> “Progresso significa sair do encantamento - também o do progresso, ele mesmo natureza - à medida em que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o *progresso acontece ali onde ele termina*” (ADORNO, 1995b, p. 47, grifo nosso).

<sup>131</sup> No entanto, destacamos como essa causalidade da infraestrutura para a superestrutura é bastante questionável mesmo em Marx. Buck-Morss ressalta que o próprio Benjamin não via esta relação de forma simplesmente causal. “Benjamin sustentava que Marx nunca havia proposto uma relação causal entre infraestrutura e superestrutura” (BUCK-MORSS, 1989, p. 282). Precisamente por isso, parece-nos, que a cultura deveria aparecer como objeto

Adorno recebeu muita influência desta perspectiva; no entanto, tenhamos em mente que Benjamin aqui ainda opera com uma forte influência da teologia, talvez com maior peso que Adorno.<sup>132</sup> O que nos leva ao segundo aspecto: o marxismo de Benjamin, novamente atípico, anda de mãos dadas com uma teologia sempre fraca, sempre a ponto de desaparecer, mas que sedimenta sua leitura da história, da emancipação, e da possibilidade de interrupção do progresso. É isso o que ele indica na primeira das teses “Sobre o conceito de história”: o anão corcunda escondido no autômato do jogo de xadrez, que controla o boneco chamado materialismo histórico, é a teologia. Esse anão, espécie de figura que conclama a deformação (*Entstellung*) é exemplarmente o representante do fragmentário e descontínuo.<sup>133</sup> Como observa Benjamin: “A vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama ‘materialismo histórico’. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia, e assim como assim, não pode aparecer à luz do dia” (Teses, p. 9). Deste modo, o messianismo se articula ao materialismo histórico quando nas Teses, Benjamin parece indicar que o freio de emergência da locomotiva da história estaria a serviço de um mundo liberto, redimido, no qual a felicidade poderia ser uma possibilidade.<sup>134</sup> (Longe de ser um retorno aos tempos pré-históricos, anteriores à Queda, trata-se de um desejo sem forma, sem definição prévia).<sup>135</sup>

---

privilegiado de análise, no entanto, sem entendê-la como *mero reflexo espelhado* da infraestrutura. Tal separação pode simplificar um problema que para Marx nunca teria sido colocado nesses termos.

<sup>132</sup> Adorno incorpora em partes o messianismo de Benjamin — em diversos momentos. Por exemplo, ao fim dos *Minima moralia*, quando ressalta: “A filosofia, segundo a única maneira pela qual ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo o mais exaure-se na reconstrução e permanece uma parte da técnica. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão-somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento. É a coisa mais simples de todas, porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mais ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face, se consolida na escrita invertida em seu contrário” (ADORNO, 1993, p. 216). Sobre o messianismo presente na obra de Adorno, remetemos a Santos (2019).

<sup>133</sup> Sabemos que essa leitura não é unívoca, e diferentes comentadores entendem de formas distintas essa passagem; contudo, se houver um *fim*, uma *finalidade*, em sua obra, é precisamente este aspecto no qual está contida a teologia: seja ela a redenção, a salvação, ou a vinda do messias (GAGNEBIN, 1999). Pareceria assim, que o próprio *telos* passa a ser a interrupção do *telos* calcado no futuro infinito por vir.

<sup>134</sup> Adorno (apud Pangritz, 2000, p. 818-819, tradução nossa, grifo nosso) em carta a Horkheimer, após o falecimento de Benjamin, ainda no ano de 1940, ao comentar sobre o fragmento da primeira tese, observa que “A dialética da *Aufklärung* é, portanto, inconcebível sem um núcleo teológico; por outro lado, a teologia não precisa entrar no texto escrito, pois sua ‘invisibilidade’ tornou-se agora a marca de sua verdade”. Essa teologia, sempre fraca, sedimenta a forma mesma de apresentação — que nunca alcança a essência do objeto.

<sup>135</sup> Conforme observa Gagnebin (1999, p. 194): [...] o Reino de Deus não é a meta (*telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica. Benjamin haveria de retomar essa afirmação, é importante dizer, bem mais tarde, em uma das observações redigidas na ocasião das teses *Sobre o conceito de História*: ‘O Messias interrompe a História; o Messias não surge no final de um desenvolvimento’. Aparece aí uma crítica da concepção de um vir-a-ser histórico (profano), cuja apoteose seria a vinda do Reino de Deus e, de maneira simultânea ou sinônima, a do Reino da Liberdade (o *Reich der Freiheit* de Marx). O mesmo esquema religioso de esquerda (seja ele sionista ou/e



Cumpra apenas observar que a teologia redefine o materialismo histórico benjaminiano. Na verdade, como já observamos, a teologia que esteve presente na fase de juventude, reaparece em fase tardia — não que em algum momento não estivesse presente — quando se coadunam tanto o marxismo quanto as proposições mais metafísicas do Autor via as ideias de salvação (*Rettung*), *apokatastasis*, e redenção (*Erlösung*).<sup>136</sup> A teologia “hoje pequena e feia” interroga o próprio marxismo; na verdade poderíamos dizer que é ela quem move — no sentido do jogo de xadrez do autômato — as peças do tabuleiro, em que é o materialismo histórico a resplandecer como o vencedor. Talvez poderíamos interpretar essa proposição no sentido de que para o materialismo histórico o movimento da História seria um dado inevitável; o Reino de Deus na terra seria colocado de saída como *telos* inevitável, ao qual a própria História rumava. Como sabemos, as teses interrogam precisamente este ponto, entendendo-o como um ideal infinito e preso à concepção de tempo como o preenchimento de fatos sucessivos em homogeneidade linear, crença a partir da qual se depreenderia, inevitavelmente, o seu estágio final, a consumação da marcha da História. Com a crítica ao historicismo e ao progressismo, salvar o passado é menos um gesto de restauração do que de salvar as expectativas dos vencidos; salvar o passado adquire este aspecto teológico porque não se furta ao reconhecimento da dimensão de *sofrimento e malogro* que significa a história em seu movimento de *destruição e esquecimento* daqueles que não a escreveram. Não se trata aqui, no entanto, de empatia ou de identificação com o passado — até porque tal postura poderia, como já foi dito, enveredar para uma perspectiva reacionária, que, em essência, no pensamento de Benjamin é entendida historicista — mas de entender que o passado também possui expectativas, sonhos e desejos, que não se efetivaram. Esse aspecto é o que toca no fundo da própria noção de *Eingedenken* (rememoração) que Benjamin convoca em diversos momentos desta fase final de sua obra.<sup>137</sup>

---

socialista) é afastado em benefício de uma distinção entre a ordem das metas (a propalada questão da teleologia na história), que é a ordem do profano e do político, e a instância do fim da história – Benjamin dirá, com mais radicalidade ainda nas *Teses*, de sua interrupção, instância teológica e messiânica. Se é verdade que existe uma relação entre uma e outra ordem, ela não remete a nenhuma concordância preestabelecida, mas, antes, a uma espécie de acúmulo de forças opostas [...]”.

<sup>136</sup> Sobre as bases teológicas e filosóficas da perspectiva messiânica em Benjamin, vale ressaltar a influência de Franz Rosenzweig no que concerne tanto a crítica da historiografia quanto a crítica à Totalidade. Sobre este aspecto, que não poderemos nos ater aqui, remetemos a Bortolini (2020, p. 34-49) e Souza (1999, 2020, p. 149-173).

<sup>137</sup> O elemento mítico, neste caso, continua sendo o inimigo a se combater que faria com que esse passado fosse fatalmente destruído. “O inimigo, entretanto, que coloca em perigo tanto os mortos quanto os vivos quando a crítica redentora falha em aparecer e o esquecimento se espalha, continua o mesmo: a saber, o domínio do destino mítico. O mito caracteriza a humanidade degradada, privada da esperança de uma vida boa e justa pela qual havia se determinado – banida a um ciclo amaldiçoado de mera reprodução e sobrevivência” (HABERMAS, 1981, p. 179, tradução nossa). Nesse sentido, esse “ciclo de mera reprodução e sobrevivência” relembra a vida “nua” que caracteriza um dos aspectos centrais da obra de Agamben o qual é precisamente retomado a partir dessa dimensão se articula ao mito em Benjamin (*das blosses Leben*, a “mera vida”), bem como a partir do *Trauerspiel* e em relação

“O olhar histórico não se dirige mais para trás, do presente em direção à história, e sim parte dela, para a frente, em direção ao presente” (TIEDEMANN, 2018, p. 36).

A teologia, assim, mantém a perspectiva da felicidade que é o índice de desejo de toda emancipação — a emancipação passa pela redenção, isto é, pela história natural libertada de seus fundamentos míticos, libertada do historicismo e do progressismo e que apresenta o novo sendo sempre-o-mesmo, libertada do fetiche que subjaz à fantasmagoria (ela que por si só já carrega o potencial utópico). No entanto, poderia parecer que essa teologia benjaminiana carrega junto de si uma dose de irrealidade que se torna anacrônica quando vislumbramos, em retrospecto, o próprio fracasso das tentativas sucessivas de emancipação na civilização ocidental.<sup>138</sup> Contra esse argumento a postura de Benjamin nos convoca permanentemente ao inconformismo, ao gesto crítico de renúncia ao existente (*das Bestehende*, como Adorno se referia), de modo que o índice de verdade de qualquer momento histórico passa a ser sua dimensão negada, impossibilitada, sua dimensão eminentemente de fracasso. Menos do que colocar a *finalidade* de forma clara e concisa, trata-se de recusar precisamente o otimismo ao qual tanto o historicismo quanto o progressismo haviam cedido lugar à pretensão reacionária de retorno a tempos melhores.

Apenas a título de exemplo, se vislumbrarmos o declínio da aura, de um lado, e do outro o declínio da experiência, podemos indicar que há um aparente paradoxo em jogo aqui. Esse paradoxo é o que torna difícil a tentativa de unificação do *todo* da obra benjaminiana em torno da noção de experiência. A perda do velamento, da distância, da capacidade de as coisas nos retornarem o olhar — como Benjamin descreve a aura própria à arte autônoma, aquela arte que ainda mantinha uma distância em relação à sociedade, que era única e experienciável no aqui e agora — ganha no ensaio sobre a reprodução técnica um evidente potencial positivo diante da possibilidade política que surge de tal fato. Esse fato que conclama a obra de arte para se aproximar da sociedade, para ser reproduzida, produzir e reproduzir choques — um exemplo sendo o cinema — teria o potencial de libertar a própria dimensão mítica que estava “emperrada” na obra de arte aurática. O ideal aqui, de emancipação, não passa pela perspectiva de retorno à necessidade de que aura se fundamente no recolhimento e contemplação; ao contrário, uma arte pós-aurática, no século XX — e aqui podemos colocar a montagem como

---

ao poder soberano; essas teses de Benjamin, nas quais ele dá mais ênfase a dimensão do mito articulado ao Direito e à Justiça marcarão profundamente o debate contemporâneo da filosofia política.

<sup>138</sup> Sobre este aspecto, ver Traverso (2018). Neste livro o autor segue numa corrente de historiografia muito próxima de Michel Löwy, no qual visa pensar os fracassos da esquerda no século XX. Melancolia e fracasso são temas que transcorrem a obra, visando pensar de que forma a derrota não pode ajudar a consumir a perspectiva do fim da história tal como Francis Fukuyama havia conclamado em relação à democracia liberal.

um exemplo, o cinema experimental soviético de Eisenstein, ou a literatura de Joyce e Döblin — indicaria a possibilidade de que ela deixe de ser restrita a poucas pessoas, e que funcione em uma chave emancipatória. Sua politização é assim um imperativo que condiciona a aparência não mais sob os ideais de beleza, ou de harmonia, mas de fragmentação e descontinuidade: esse índice é aquilo que os surrealistas teriam captado, ainda que seu ímpeto tenha sido o de não retornar do sonho.<sup>139</sup>

De outra forma, o declínio da experiência indicaria, também, a possibilidade de libertação do mito na medida em que a tradição sofre uma descontinuidade; os impulsos utópicos e desejos sonhados diante das fantasmagorias do capitalismo indicariam um potencial de realização de um mundo *outro*, de uma nova relação entre os seres humanos e a natureza.<sup>140</sup> A tradição que nos chega, via história natural, é uma tradição que denega sua própria repetição; um exemplo da quebra com a transcendência — que estava sempre no horizonte, como o Juízo Final, como a própria imperiosidade da religião num mundo ainda muito marcado por ela — foi retratado no estudo sobre o *Trauerspiel*, quando via alegoria é apresentada a história em sua dimensão repetitiva, sem um horizonte de transcendência ou de *fim* como até então se esperava — uma história em chave profana. Esse fato em específico, espécie de salvação que Benjamin realiza de tais obras, revela o horizonte de possibilidade que se apresenta no momento em que a *repetição* se torna marca visível da e na história. Da constatação de sua dimensão destituída de transcendência, o que resta àqueles que não se conformam com o existente é a promessa de uma história outra, uma temporalidade outra, uma forma de narrar distinta daquela que sucede linearmente a partir do *telos* do progresso infinito.

É difícil por vezes fazer o nexos entre diferentes perspectivas teóricas; há diferentes vertentes do pensamento de Benjamin, e esses polos em tensão permanecem até o fim abrupto de sua vida. Marxismo e messianismo poderiam ser entendidos como extremos opostos, tendo em vista que uma concepção materialista denega a chave teológica ao pensar o presente, o aqui e agora, o movimento da história no recurso a sua própria base material — suas contradições imanentes — visando uma superação material, dialeticamente orientada, da realidade

---

<sup>139</sup> Os surrealistas para Benjamin haviam convocado a base mimética que existe na própria linguagem — tal como apresentamos no capítulo dois —, isto é, a essência-de-linguagem que subjaz a todos os objetos e aos próprios seres humanos; eles teriam convocado, assim, aquilo que havia sido velado pelo avanço da obra de arte e pela humanidade em seu ímpeto de imitação da realidade. Sobre a capacidade mimética e a doutrina das semelhanças, remetemos aos dois textos de Benjamin (2018c, 2018d) a que não nos detivemos neste percurso. Não nos centramos nestes dois textos, apesar de serem importantes à teoria da experiência em Benjamin e à ideia das *correspondances*. Habermas (1979) mesmo observa que a base da teoria benjaminiana da experiência se encontra nos textos em que aparece a dimensão *mimética* tanto da linguagem quanto da cultura.

<sup>140</sup> Lembremos aqui do que Benjamin expressa nas páginas finais do ensaio “Experiência e pobreza” sobre a nova rearticulação entre técnica e natureza.

vigente.<sup>141</sup> Pareceria assim que o messianismo de Benjamin indica um certo descolamento da realidade, um anseio de transcendência por algo que não pode se efetivar pela simples vontade; este aspecto é ressaltado no comentário de Horkheimer, em 1937, em que este admoesta Benjamin por não entender que a história realmente possui um passado que já se consumou:

A afirmação do inacabamento [da história] é idealista se nela não está contido o acabamento. A injustiça passada aconteceu e está consumada, acabada. As vítimas de assassinato foram assassinadas de fato. Se levarmos o inacabamento a sério, teremos que acreditar no Juízo Final. Quanto ao inacabamento, talvez exista uma diferença entre o positivo e o negativo, de forma que somente a injustiça, o terror e as dores do passado são irreparáveis. A justiça praticada, as alegrias e as obras comportam-se de maneira diferente em relação ao tempo, pois seu caráter positivo é amplamente negado pela fugacidade das coisas. Isto vale, sobretudo, para a existência individual, na qual não a felicidade, e sim a infelicidade é selada pela morte. (HORKHEIMER apud Passagens, p. 781)<sup>142</sup>

Em sua resposta, Benjamin lembra Horkheimer que, de fato, àqueles que “perderam”, realmente perderam no sentido de sua prática — por isso, o que aconteceu realmente se consumou. Benjamin é, em certo sentido, bastante enigmático; pois parece indicar como Horkheimer tem razão ao apontar esse fato; no entanto, se bem o entendemos, reitera que o passado enquanto fato é fechado; mas, como sua concepção de história é antievolucionista, as expectativas do passado não passam, necessariamente, pela consumação de seu total fechamento, por sua perda: porque aqueles que foram “derrotados”, isto é, injustiçados e violentados, tinham suas expectativas que permanecem ainda presentes — contanto que elas não se apaguem fatalmente mediante o esquecimento perpetrado *via* aqueles que venceram.<sup>143</sup> Esta é a mesma compreensão de Löwy (2005, p. 50), quando escreve que “Ele [Benjamin]

---

<sup>141</sup> É discutível entretanto em que medida o próprio marxismo colocando como *telos* a contradição interna das forças de produção, também não opera numa chave teológica, dessa vez secularizada e profana. Pois o reino da felicidade, o socialismo, poderia ser entendido também como o horizonte teológico da consumação de todas as almas no paraíso. Essa tensão existe, por um lado, na crítica à visão positivista, mesmo em Marx, afeita ao progresso, realizada por Benjamin, mas, também, na sua saída redentora, via resgate do passado e de suas expectativas que não se realizaram.

<sup>142</sup> Esta citação, de carta de Horkheimer datada de 16 de março de 1937, refere-se a suas observações sobre o ensaio de Benjamin, encomendado pelo Instituto sobre Eduard Fuchs, escritor, historiador da cultura, colecionador de documentos da caricatura, da arte erótica e importante figura na constituição do SPD (Partido Social-Democrata) na Alemanha. Em essência, Fuchs era um marxista e historiador da cultura, esta pensada *via* materialismo histórico. Por isso, Benjamin o considera um dos exemplos “historiador materialista” no ensaio dedicado a ele.

<sup>143</sup> Cumpre ressaltar que Benjamin aqui está longe de abraçar uma perspectiva como a de Rosa Luxemburgo (apud TRAVERSO, 2018, p. 98), quando esta, na iminência da derrota espartaquista na Revolução de Berlim de 1919, escreve que “Toda estrada do socialismo — pelo menos no que diz respeito às lutas revolucionárias — se pavimenta de derrotas acachapantes, nada mais. No entanto, em paralelo, a história marcha inexorável, passo a passo, em direção à vitória final! Onde estaríamos hoje *se não fosse* por essas ‘derrotas’, das quais retiramos experiência histórica, compreensão, poder e idealismo?”. Como é evidente, Benjamin se encontra em perspectiva oposta; sua posição é a de precisamente ser *pessimista* com esse curso da história e interrogar as pretensões progressistas, também, do marxismo.

atribui uma qualidade teológica redentora à rememoração [*Eingedenken*], a seu ver, capaz de ‘tornar inacabado’ o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado. [...] Portanto, a rememoração é uma das tarefas do anão teológico escondido no materialismo, que não deve se manifestar muito ‘diretamente’”. Trata-se de atentar ao fato que esta rememoração não se refere somente à necessidade de lembrança, como uma situação em que *bastaria* lembrar para que a injustiça não se repita; ao contrário, a rememoração torna-se também um elemento redentor, uma espécie de “força messiânica” que a cada geração foi atribuída, com o ímpeto de subversão do presente em referência ao passado — uma nova forma de contar o passado. Trata-se, essencialmente, de uma história aberta para as reabsorções do passado mediante sua recuperação por seu lado negado pela historiografia oficial. É nesse sentido que Benjamin observa, no texto sobre Fuchs:

O materialista histórico tem de renunciar ao elemento épico da história. Para ele, ela torna-se objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio, mas por uma época, uma vida, uma obra determinada. Ele arranca a época à ‘continuidade’ histórica reificada, e assim também a vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *oeuvre*. Mas o resultado produtivo dessa construção tem como resultado que *na* obra se contem e se supera a *oeuvre*, nesta a época e na época toda a evolução histórica. (BENJAMIN, 2019e, p. 128)

Percebe-se nesta citação como há uma dimensão *dialética* exposta na concepção de história descontínua de Benjamin. Menos o elemento “épico”, isto é, a tentativa de contar o *todo* da história em sua plenitude, por meio da memória (*Gedächtnis*), e mais a necessidade, imperiosa, de rememoração (*Eingedenken*). Com seu antievolucionismo evidente, que passa por elementos messiânicos e teológicos, poderíamos dizer que a crítica da cultura benjaminiana tem, de um lado, o horizonte da superação da realidade atual via rememoração (*Eingedenken*), — tendo em vista que sua crítica ao progresso afere que a evolução técnica não significa evolução social — e, ao mesmo tempo, um retorno ao passado como gesto de levar o presente em um embate direto com o que já ocorreu — com suas expectativas — para reconfigurá-lo em direção ao futuro (esse retorno, no entanto, poderia ser visto como uma mirada do passado, redescrito, em direção ao presente). Assim, esse marxismo messiânico adere à visão de que é possível recuperar as expectativas do passado, ainda que seja impossível de reparar as injustiças que *já aconteceram* de fato; o que permanece como recuperável passa a ser o horizonte cultural das épocas — por isso, suas expectativas, mas, também, seus lados obscuros e negados — de modo a produzir um curto-circuito com a concepção historicista e positivista de temporalidade. Não é outra coisa que diz Benjamin, quando observa, citando diretamente Borchardt, que o lado pedagógico do trabalho das *Passagens* é: “Educar em nós o *medium* criador de imagens para

um olhar estereoscópico e dimensional para a profundidade histórica” (Passagens, p. 760). De mesmo modo, em outro momento, expõe sinteticamente sua proposta de uma dialética da história cultural, ressaltando sua concepção dialética de crítica:

É muito fácil estabelecer dicotomias para cada época, em seus diferentes “domínios”, segundo determinados pontos de vista: de modo a ter, de um lado, a parte “fértil”, “auspiciosa”, “viva” e “positiva”, e de outro, a parte inútil, atrasada e morta de cada época. Com efeito, os contornos da parte positiva só se realçarão nitidamente se ela for devidamente delimitada em relação à parte negativa. Toda negação, por sua vez, tem o seu valor apenas como pano de fundo para os contornos do vivo, do positivo. Por isso, é de importância decisiva aplicar novamente uma divisão a essa parte negativa, inicialmente excluída, de modo que a mudança do ângulo de visão (mas não de critérios!) faça surgir novamente, nela também, um elemento positivo e diferente daquele anteriormente especificado. E assim por diante *ad infinitum*, até que todo o passado seja recolhido no presente em uma apocatástase histórica. (Passagens, p. 762-763)

Tal é o empenho que poderia se desdobrar numa visada “negativa” da *Aufklärung* que ainda havia permanecido soterrada pela dimensão mítica da própria modernidade; só seria, possível de avançarmos se problematizarmos com *suspeita* a pretensão de melhoramento que subjazia de forma imanente ao próprio projeto moderno. Por motivos como esse é que se torna difícil de sustentar uma modernidade *pela* modernidade, ainda que entendamos que não há possibilidade de transcendê-la, visto que ela mesma já traz os pressupostos de sua constante *rearticulação*. A definição de Baudelaire via Constantin Guys sobre a efemeridade, o fugidio, o novo, que conclamam o esquema estético — mas não só, pois também técnico — da modernidade, já infere a impossibilidade de imaginar algo para além dela mesma. Continua como uma grande narrativa moderna, subjacente aqui, a perspectiva da emancipação — sem forma e sem finalidade tomada de saída. Se imaginarmos as imagens do desejo da modernidade, o progresso cultural e técnico, entrelaçadas ao Esclarecimento, vemos como, de um lado, este é um sonho burguês — sonhado não pelos vencidos, mas por aqueles que seguiram vencendo, incessantemente —, mas, por outro lado, é um sonho que apresenta elementos emancipatórios do coletivo: por isso a transfiguração do Esclarecimento deve ser, ela mesma, parte do projeto das *Passagens*, que o interpela mediante sua própria forma fragmentária e intempestiva: em essência, a interrupção reclama uma outra temporalidade, uma *suspeita* de que o curso da História não nos leva a outro lugar senão à catástrofe, como é argumentado nas teses “Sobre o conceito de história”.

### 3.3 O caráter destrutivo ou a infância nas ruínas da cultura

Quando trazemos Benjamin para o campo da educação, subjaz uma dúvida, crucial, que até aqui esteve sempre presente: sua obra não negaria a esperança que deve estar pressuposta na crença de que a educação possui um sentido, um vir-a-ser, e que todo ato pedagógico se dirige a uma proposição, sempre bem posicionada, de um *telos* através do qual entendemos o que constitui o ser humano? Nesse caso, humanizar não seria um dado puro do desenvolvimento; seria um *processo* através do qual afasta-se toda propensão à barbárie, toda falta de *pensamento*, toda falta de *alteridade*; seria uma via pela qual a educação possui um sentido que compete para o aprimoramento das capacidades humanas, motivo que ressaltaria seu valor precípuo, seu *tema* único e fundamental: o de educar para tornar as pessoas mais humanas. A resposta que damos a esse problema demarca um entendimento do que caracteriza o humano. O pensamento e a filosofia moderna enfrentaram intensamente este problema há pelo menos dois séculos. Mas também a resposta que damos a esse problema demarca um entendimento do que caracteriza o ato de educar.

Poderíamos, assim, perguntar se haveria um momento possível de dizer: aqui está a mais completa forma do humano, transparente a si mesmo, dono de suas representações e de seu desejo; aquele que foi capaz de cultivar a sua propensão natural ao esclarecimento, de lapidar sua natureza humana de modo a se elevar a uma dimensão maior de si e de seu horizonte de mundo. O problema se torna mais complexo quando entendemos que o processo de constituição subjetiva se dá mediado pela linguagem, ao remeter à cultura, às formas de mediação simbólica, à divisão do trabalho e às instituições sociais, compreendidas em sua condição histórica. Em sentido amplo, humaniza-se por meio da socialização; e, o modo com que se compreende a sociedade, ou como ela narra a si mesma, indica de que forma pode-se compreender o humano. Um dado é certo, entretanto: o humano é uma construção recente.<sup>144</sup> E a própria compreensão

---

<sup>144</sup> Se tomarmos como exemplo Foucault (2000) na obra *As palavras e as coisas*, o que se apresenta é como a compreensão do que seria o “Homem” está ligada aos condicionantes históricos e à linguagem. Contrário a uma perspectiva essencialista, ou que afirmaria alguma “natureza” *a priori* e a-histórica do homem, Foucault procura ali realizar uma arqueologia da própria construção das ciências humanas e da *epistême* moderna, isto é, a construção do que veio a ser chamado por Homem. Se neste caso, marcado por um estruturalismo visível, Foucault parece indicar a clausura gerada pelo fato mesmo da linguagem; pelo fato mesmo de o ser humano nascer em razão do limite imposto pela linguagem, pelo fato de que há subjetividade em razão de um ordenamento estrutural, marcado por normas, motivo pelo qual o ser humano fala, trabalha e vive, então, destaca-se como qualquer horizonte normativo, qualquer “projeto” gerado pelo ser humano, é carregado por discursos e por motivos que ele mesmo não domina — sua incidência é, assim, histórica. Por meio da tomada de consciência da historicidade da própria noção de Homem, estamos mais aptos a tomá-lo menos como um dado natural do que produto da história, da linguagem, e do desejo. Suas próprias ações são, portanto, condicionadas pelas limitações de sua historicidade e pelos discursos que configuram determinadas formas de conhecer e desejar. Não seria esse o problema também diagnosticado por Benjamin sobre o historicismo, no sentido forte da empatia com os vencedores, que visa dar conta de todo surgimento histórico, de todos os eventos, de modo a preencher o tempo vazio e homogêneo? Vale

do que é humano passa pelo humano, o que o torna objeto do saber ao passo que também o agente das questões levantadas, isto é, a fonte desse próprio saber. Quando o ser humano se coloca diante de uma fundamentação normativa do que significa ser humano, pode utilizá-la para excluir, para delimitar formas que seriam corretas e outras não corretas; em essência, para fundamentar de que forma se daria o *cultivo* do humano que existe, potencialmente, em cada indivíduo. Trata-se do problema da normatização e do próprio poder que opera nas distintas concepções de o que significa humanidade, civilização, barbárie, e, principalmente, o que significa o ato de educar — isto é, qual o seu sentido. São teses, evidentemente, humanistas, que foram questionadas tanto pela Escola de Frankfurt quanto pelo filósofo em diversos aspectos muito próximo a Benjamin, Martin Heidegger.

Tentamos entrelaçar, ao longo dessa dissertação, esse questionamento de fundo que se manteve contínuo neste percurso: as pretensões da *Bildung* dão conta de interagir com a obra de Walter Benjamin? De um lado, percorremos via os textos em que trata sobre o conceito de experiência; mas, por outro, também tentamos externamente à obra de nosso Autor apresentar, de forma ampla, o sentido da *Bildung* que é próprio do tempo histórico das Luzes.<sup>145</sup> Deste período, que se confunde com o surgimento da filosofia continental moderna, de onde Hegel, Marx, Nietzsche e Freud — e também a ciência moderna — partirão de forma direta, a tarefa mesma da educação adquire um sentido, que se confunde com o humanismo e se confunde, também, com o *telos* da História em sua direção de Progresso. Vemos como não é tão fácil abraçar uma crítica severa ao humanismo, ou uma total aceitação do sujeito transcendental, se lembrarmos da seguinte afirmação de Adorno: “Benjamin, em todas as suas fases, pensou simultaneamente o ocaso do sujeito e a salvação do ser humano” (ADORNO, 1998, p. 225). Como já indicamos, o tempo entre extremos que Benjamin viveu parece indicar uma dissolução

---

lembrar que essa crítica de Benjamin se dirige tanto a Marx quanto aos filósofos da *Aufklärung*. Não seria esse, de mesmo modo, o problema do sujeito da consciência, representacional, que Benjamin parece querer desbancar, ao privilegiar o fragmento, a alegoria, as imagens dialéticas, um pensamento metodicamente sem método em sua forma de exposição/apresentação? O mesmo valeria à crítica à racionalidade mítica (apesar de este termo não aparecer em Benjamin), a qual indica uma filosofia contrária à separação entre sujeito e objeto. Foucault em *As palavras e as coisas* está, evidentemente, muito próximo da Escola de Frankfurt e do próprio Walter Benjamin. É sabida a polêmica gerada por essa tese que certamente tem por base certa aclimatação de Heidegger em Nietzsche na França, e que foram contrastadas sob o pano de fundo filosófico-cultural do Maio de 68 por Renaut e Luc-Ferry (1988) na década de 1980. No entanto, o reconhecimento dessas dimensões próprias ao sujeito não significa sua *total dissolução* em nome do individualismo e da heteronomia, como entendem Renaut e Luc-Ferry; o reconhecimento dessas dimensões históricas nos posiciona em uma postura melhor para lidar com os impasses do tempo presente. Mesmo o aspecto da experiência em Benjamin, quando ele a entende como uma impossibilidade, da qual a abertura para novas narrativas se desdobra — não poderíamos também, entender assim a tese foucaultiana da morte do Homem, belamente expressas nas páginas finais de *As palavras e as coisas*? O campo aqui está evidentemente próximo a Blanchot (2011).

<sup>145</sup> Sabemos que a *Bildung* não se restringe à *Aufklärung*, ou às Luzes, mas temos por certo que ela deu uma *forma* bastante importante aos ideais formativos que dariam corpo à educação formal nos séculos sucessivos, e à própria noção de formação humana como cultivo do que há de inato em cada um — sua propensão à razão.



dos parâmetros da *Bildung* e dos ideais da Razão. Ora, não seria a Alemanha — o país que a teria melhor formulado os princípios objetivos do cultivo da Razão — que estaria em melhores condições de não enveredar para a barbárie que foi a Segunda Guerra Mundial? Esse problema, como já evocamos, estava presente no surgimento mesmo da Teoria Crítica da Sociedade. Se entrelaçamos aqui esta linha de modo um tanto quanto obtuso e superficial, é porque não temos condições de destacá-lo e destrinchá-lo mais a fundo, tendo em vista que seria necessário escrever outra dissertação. Contudo, permanece essa indagação de fundo sobre como contornar esses problemas via a noção de experiência em Benjamin. Outra questão de fundo que também esteve sempre presente, transversalmente, refere ao seguinte: em que medida Benjamin nos auxilia a enfatizar a *Bildung*? Em que medida ele vai para além da crítica da falsa consciência ou da ideologia? Pois se tomarmos a posição de que o nazifascismo se deveu em razão de um *déficit* de esclarecimento, isto é, que as pessoas estavam sendo *enganadas* e não sabiam disso, teremos dificuldades de coadunar a perspectiva que ora aqui procuramos apresentar. Se Benjamin nos leva para além da crítica da falsa consciência, o que sustentamos, é porque ele formula e antecipa a própria *Dialética do Esclarecimento*.<sup>146</sup> A questão a se perguntar é: será que não haveria uma base mais inferior — inclusive mais material, sub-reptícia —, em torno do motivo para aderirem à sua própria autodestruição tão avidamente? O conceito de pulsão de morte somente em partes capta este aspecto, pois lançar mão dele sem explicitá-lo numa dimensão articulada ao desejo seria espécie de tautologia, como afirmar que o problema reside na ideologia.<sup>147</sup>

Se Benjamin parece ir para além disso, é porque ele traz em relevo as *impossibilidades* que já estavam dadas na Alemanha do entreguerras. Na verdade, já estavam dadas ao longo do século XIX, quando o capitalismo e a modernidade adquirem sua face infernal. Impossibilidades dadas também no fato de que a humanidade ainda não teria acordado de seu

---

<sup>146</sup> Nobre (1999) ressalta que, na verdade, as bases da Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer estariam presentes, antecipadamente, já no ensaio sobre *As afinidades eletivas de Goethe*, de 1922. Se no fragmento “Para o planetário”, da *Rua de mão única*, Benjamin dá tons bem específicos da autodissolução da razão via técnica, e no *Trauerspiel* ele indica uma concepção de história infinita em sua face secularizada, é no ensaio sobre o romance de Goethe que Benjamin indicará a dimensão mítica atrelada à própria história.

<sup>147</sup> Nesse sentido, Habermas (1979, p. 53, grifo do autor, tradução nossa) indica uma intuição bastante certa ao afirmar que: “ele não tinha o interesse necessariamente numa crítica à falsa consciência. Sua crítica concerne as imagens-fantasia do coletivo estabelecidas em meio às características de expressão da existência diária como também na literatura e na arte; essas imagens surgem da comunicação secreta entre o mais arcaico potencial de significação das necessidades humanas e as condições de existência criadas pelo capitalismo”. Pois, na verdade, “Benjamin não precisa se conformar às pretensões básicas da crítica de ideologia. Não deseja chegar à objetividade de um processo de realização em que estão escondidas as formações da consciência e através das quais o fetiche da mercadoria ganha força sobre a consciência dos indivíduos. Ele quer — e na verdade somente precisa — investigar a ‘forma com que o caráter de fetiche é percebido pelo inconsciente coletivo’, porque as imagens dialéticas são fenômenos da consciência, e não meramente transpostos à consciência [...]” (HABERMAS, 1979, p. 52, tradução nossa).

sonho mítico; isto é, a salvação teria de vir às custas da renúncia aos ideais míticos que se arrastaram ao longo dos séculos, desde que o ser humano acreditou ter dado conta de superar o *mito* para entrar na História. Não afirmamos aqui, até agora, que seria o caso de *restaurar* uma experiência perdida, ou um tempo perdido, no sentido de retorno a tempos idílicos e melhores, pois era precisamente isso o que o nazismo havia sugerido. A restauração das origens do povo alemão, o cultivo de um sujeito engrandecido, mais elevado, mais nobre; os ideais de harmonia e de perfeição — a projeção do povo em direção a um horizonte gigantesco, que excluiria todo fator abjeto, dissonante e não-harmônico — revelam em nome de que causas a destruição sobre o Mundo se abateu. No entanto, é um tanto paradoxal e causa espécie de vertigem falar sobre *destruição da cultura*, sobre *ruínas* e *mito* (e mais paradoxal ainda, para não dizer jocoso, falar sobre a vinda do Messias), quando vivemos sobre a dissolução da cultura tal qual a entendemos, mas vinda do lado oposto, e em nome de uma causa revolucionária conservadora, em nome da *restauração* devido a uma fragmentação que teria se dado, em nosso caso, na sociedade brasileira — uma fraca força messiânica, cooptada pela extrema direita. Afirmamos, contudo, enfaticamente — e queremos insistir neste aspecto — que as causas do fascismo não poderiam ser procuradas na inoperância da razão esclarecida; o que subjaz como pergunta é o que fazer quando não se deseja renunciar ao cômodo lugar de permanecer fatalmente no mundo do sonho: isto é, o que fazer quando as pessoas *desejam* continuar sendo enganadas.

Em seu lúcido ensaio sobre a obra de Benjamin, Habermas (1979) observa que na teoria da experiência o declínio da tradição — a possibilidade de realizar experiências e transmiti-las — abre o campo de oportunidades para a revolução; motivo que foi seguido por Benjamin em fase final de sua obra, pois não é outro o *telos* das teses “Sobre o conceito de história” senão o fato de que uma revolução deveria ser, assim, uma interrupção do curso do tempo, um vínculo *de outro modo* com a tradição, e a abertura para uma nova forma de poder contar a história: desde a perspectiva da redenção. Por outro lado, como o declínio da aura (assim como o da experiência) implica na libertação do potencial semântico contido na linguagem, por meio da dissolução do velamento (aura) conforme a arte autônoma, com seu declínio, a própria arte adquire um potencial de sublevação dos parâmetros estéticos, a tal ponto que o objetivo concedido a esse campo é o de torná-la política. Isto é, a politização da estética seria buscar entrelaçá-la com os ideais da emancipação; porque, no limite, o que uma obra representa são os próprios conflitos de seu tempo. Benjamin viu nos surrealistas a tentativa de colocar as forças estéticas em nome da política, mas também viu seu ocaso e sua insuficiência. O título deste ensaio de Habermas, chamado “Walter Benjamin: despertar da consciência ou crítica redentora” consegue a façanha de entrelaçar a obra benjaminiana tomando como eixo sua teoria da

experiência.<sup>148</sup> Mas, também, Habermas indica que a obra carrega uma tensão entre, de um lado, uma crítica da fantasmagoria e seu potencial libertador, e por outro a teoria da história, radicalmente antiprogressista e marcada pelo ímpeto de redenção: é esse par semântico que ele conchama e tensiona internamente à obra de Benjamin: uma crítica da cultura, de um lado, como “despertar da consciência” (pensa-se nas *Passagens* e em Baudelaire), e de outro, a “crítica redentora” (como é o caso das teses).<sup>149</sup> Ao fim, Habermas retoma a tensão pessimista ao mesmo tempo que utópica de Benjamin sobre a história:

O contra-esclarecimento sustentado por uma antropologia pessimista, supostamente sabe que as imagens utópicas de realização são ficções funcionais à vida de uma criatura finita, que nunca poderá transcender a mera existência e alcançar uma boa vida. A teoria dialética do progresso, por outro lado, é segura de si sobre o prognóstico de que uma emancipação bem-sucedida também significa sua realização. Se fosse o núcleo do materialismo histórico, a teoria da experiência de Benjamin poderia confrontar a primeira posição com uma esperança bem-fundamentada, a outra, com dúvida profilática. (HABERMAS, 1979, p. 58, tradução nossa)

É bastante sugestivo que Habermas tenha concebido essa tensão internamente à obra de Benjamin. Muito porque, como Löwy (2005) já indicou, não se trata de descreditar a teologia em nome do marxismo, ou vice-versa, nem de entender a obra como um todo homogêneo completamente interligado e sem quaisquer contradições.<sup>150</sup> Apenas, trata-se de manter os

---

<sup>148</sup> De outro modo, Kang (2009, p. 218) adverte que apesar da façanha da síntese de Habermas, ao tomar um núcleo e duas vertentes, parcializa demais o desenvolvimento da obra de Benjamin: “Parece evidente que sob muitos aspectos os traços essenciais da crítica de Benjamin são diametralmente opostos àqueles da *Ideologiekritik*. Na minha opinião, é muito difícil, ou quase impossível, caracterizar seu pensamento a partir de um único tema coerente, como faz Habermas. Tem sido amplamente reconhecido o fato de que o pensamento de Benjamin é profundamente influenciado por diversas tradições filosóficas e teóricas pouco compatíveis umas com as outras, tais como o misticismo judaico, o romantismo alemão, o modernismo francês e o marxismo. Aqui, Habermas aborda um aspecto relevante, mas ainda assim parcial, de seu pensamento, ligado à metafísica e à teologia”

<sup>149</sup> Essa é uma tensão que existe na obra de Benjamin: por um lado, há uma articulação profana com a teologia, com o messianismo, por meio de sua teoria da história; por outro, há sua teoria da arte, que efetivamente parece se encontrar em outro campo, muito mais no campo da atividade política e emancipatória... A primeira é redentora, a segunda, é revolucionária. Contudo, poderíamos perguntar em que medida redenção e revolução convergem.

<sup>150</sup> Fato curioso, alguém que exemplarmente influenciou Benjamin em sua “conversão” ao marxismo como Lukács se mostra como um contraponto interessante no que diz respeito, em comparação, ao desenvolvimento de ambas as obras: Lukács incessantemente se reportava às obras anteriores para criticá-las e, por vezes, refutá-las. Sua obra é descontínua na continuidade, e a de Benjamin contínua na descontinuidade — talvez, nesse sentido, tenha sido Benjamin quem lidou melhor com a indeterminação própria à descontinuidade da realidade, sendo fiel à alegoria que lida com a indeterminação e os extremos, ao contrário do símbolo e da totalidade. Esta anedota é observada por Leandro Konder (1999, p. 32, grifo nosso): “Em Benjamin, não há nada disso [em contraposição a Lukács]. Quando adquire novos conhecimentos, amplia seus horizontes, forja para si mesmo novas convicções, ele não se limita, obviamente, a acrescentar as noções recém-adquiridas às noções de que já dispunha: promove, com certeza, um rearranjo em suas ideias. Na verdade, Lukács e Benjamin pensam de ângulos distintos a dialética da continuidade e da descontinuidade: no pensamento de Lukács a descontinuidade tende a ficar, em última análise, subordinada à continuidade; em Benjamin, prevalece a tendência inversa. Mas, exatamente porque o modo de pensar de Benjamin tende a privilegiar o reconhecimento da importância crucial da descontinuidade na dinâmica da própria realidade, a filosofia benjaminiana não tem por que se empenhar, tanto quanto a filosofia lukacsiana, em submeter a uma dura crítica controladora os pontos de quebra da continuidade, no seu movimento transformador. E a maior aceitação da descontinuidade acaba favorecendo, no movimento do pensamento de

pontos contraditórios em constante tensão, sem por isso tomar uma via apologética em torno de um dos elementos. Por isso, torna-se bastante difícil de sustentar — dado nosso campo de pesquisa — a saída simples da afirmação: revolução ou barbárie. Não só o pensamento de Benjamin (assim como no que diz respeito ao Esclarecimento: luzes ou barbárie) vai para além disso, como seria extremamente cômodo afirmar que a única solução é uma que não só não se apresenta materialmente mais em nossas vidas — em um sentido prático, tal como estava dado no século XIX, e, ainda, com muitas ressalvas, no século XX —, como também carece de efetividade no sentido do *pensamento*, pois coloca, de saída, um otimismo que Benjamin tende a desbancar (dada sua crítica ao progressismo a que a própria esquerda revolucionária se filia, espécie de ‘determinismo tranquilizador’). O mesmo valeria para o campo da educação, tendo em vista que se pudéssemos colocar de saída o ímpeto revolucionário na própria base da educação, parece-nos que colocamos a finalidade antes do processo, da mesma forma que uma teleologia fechada — uma forma previamente definida de ser humano emancipado.

Assim, tomemos seu pensamento como um pensamento que é radical em suas proposições, assim como na manutenção de seus extremos que não necessariamente se interligam numa totalidade harmônica, nem em saídas unívocas. Desta feita, se tornarmos ao fundamento do próprio materialismo histórico sob bases benjaminianas, veremos como seu ímpeto é bem menos o de afirmar a subversão da totalidade, do que de interromper a própria pretensão de totalidade ou de temporalidade, indo, precisamente, à raiz do problema: ora, a interrupção seria, então, o gesto de crítica do presente em direção não ao futuro, mas sendo interpelado pelo passado; a redenção não se articularia nem à ação nem à contemplação, mas à crítica (algo que nos evoca a figura de Adorno, tendo em vista sua constante afirmação da *impossibilidade* revolucionária em seu tempo e a renúncia ao ativismo).

Se seguirmos a fundo o que Benjamin nos apresenta nas teses, não teríamos, assim, a confiança de que rumamos para um mundo melhor, muito menos a confiança de que nos encontramos do lado certo da história. Essa suspeição se aplica ao pensamento crítico, revelando que a emancipação passa, por sua vez, por sua problematização, pelo constante inconformismo com o fato de que as coisas permaneçam da forma que estão, e com a visada das expectativas do passado. Konder (1999, p. 105) ressalta que “O passado não se entrega a nós; ele só nos envia sinais cifrados, que dão conta, misteriosamente, de seus anseios de redenção”. Ser capaz, assim, de conciliar inconformismo e reconhecimento da negatividade, do

---

Benjamin, paradoxalmente, uma continuidade mais assumidamente efetiva: as ideias já elaboradas dispõem de maiores possibilidades de se combinarem às ideias novas e de sobreviverem, no âmbito de uma dinâmica mais receptiva ao descontínuo” (KONDER, 1999, p. 32).

sofrimento e malogro, visando as expectativas derrotadas do passado, torna-se um gesto não só de crítica, mas uma necessária postura ética e formativa. Talvez, em contraposição à positividade exacerbante de nosso tempo teríamos de dar atenção aquilo que Benjamin sempre defendeu não só no campo da crítica literária e filosófica, mas também em sua postura de vida: a melancolia que deve antecipar a promessa de felicidade.<sup>151</sup> Essa melancolia corresponde menos ao aferrar-se ao objeto perdido (nunca mais recuperável) do que saber lidar com a impossibilidade de reavê-lo. Se lembrarmos da psicanálise, que aparece como uma *praxis* que opera precisamente nessa relação com o desejo, vemos como Benjamin parecia ter uma postura paradoxalmente nem tão melancólica (na concepção freudiana), nem tão depressiva no sentido de não ser capaz de lidar com a indeterminação.<sup>152</sup>

Retornemos, no entanto, ao aspecto da formação: gostaríamos de ressaltar aqui a dimensão crítica que está contida, por um lado, internamente à obra de Benjamin no que concerne à *Aufklärung*; esta poderia ser compreendida atravessada por um *momento destrutivo*. Ao mesmo tempo, a importância da rememoração (*Eingedenken*), a abertura do passado posta em funcionamento junto do materialismo histórico, que conclama a teologia, nos indicaria um *momento reconstrutivo* que passa, por sua vez, pela dimensão da infância, que gostaríamos por fim de resgatar.<sup>153</sup> Assim, resta-nos a tarefa de dar conta de articular essa dialética sem sentido

<sup>151</sup> Ressaltamos aqui, por exemplo, o capitalismo desde a década de 1960, no qual a fantasmagoria já vem etiquetada com um preço acrescido porque nela também se encontraria a felicidade, e na ênfase, mesmo àqueles que são críticos ao capitalismo, na apologia dos afetos positivos.

<sup>152</sup> No entanto, Konder (1999, p. 118) ressalta que “Num estudo clássico, intitulado *Luto e melancolia*, Freud chamou a atenção para a força de uma relação mal resolvida do melancólico com o passado; incapaz de se libertar do passado, o melancólico é levado a se sentir culpado pelo que aconteceu. Essa situação patológica encerra, entretanto, um núcleo generoso, no caso de Benjamin: ele é melancólico, sofre e se sente culpado, impotente, em função de uma apaixonada identificação com a humanidade e com a luta dos homens para resgatarem as energias libertárias soterradas no passado deles”. Apesar da evidente leitura empática que Konder faz aqui, é importante observar que essa melancolia não é a mesma que Freud apresenta no *Luto e melancolia*. A melancolia em Benjamin, poderíamos dizer, está mais próxima à concepção barroca, na qual “certa tristeza decorria, inevitavelmente, da tomada de consciência, por parte do indivíduo, dos estreitos limites de suas forças e da profundidade de suas incertezas” (KONDER, 1999, p. 117). Além do mais, sua melancolia possui raízes na influência do romantismo, na medida em que este representava “uma crítica ou um protesto relativos aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes [nas sociedades modernas]: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo” (LÖWY, 2005, p. 18, grifo nosso). Konder, logo em seguida, ressalta como a melancolia em Benjamin poderia ser uma espécie de defesa contra a cisão do *eu*; como se o eu, esse pretense *eu* que se confunde com o sujeito soberano, não tenha sido questionado por Benjamin, não tenha sido apresentado como não mais triunfante e dono de suas representações, não mais possível na modernidade de ser entendido articulado à “Totalidade”, razão pela qual nos resta juntar os cacos de uma vida anterior que não mais existe (resta saber se um dia existiu), mas que, enquanto expectativa, nos move para lidar com esse impasse, para narrar esse impasse que não se esgota e que por meio de narração pode-se torná-lo, ao menos, menos confuso. É assim não muito oportuno lembrarmos que a melancolia parece querer ser evitada a todo custo, hoje: se pensarmos na dimensão do sofrimento psíquico — socialmente determinado —, vemos como a tristeza, condicionada pelos modos de vida contemporâneos *precisa* ser negada. E vemos como a infância, também, no menor sinal de desconforto, de não-adaptação, é medicalizada, produzindo assim uma espécie de neblina em meio à qual nada se vê.

<sup>153</sup> Interessante de observar aqui como esse aspecto do pensamento de Benjamin não opera em sentido “abstrato”, mas seus conceitos parecem sempre conter, em si mesmos, uma perspectiva de espacialização. Se tomarmos a

finalista. Amparados em Buck-Morss (1981), poderíamos pensar que há uma dialética de destruição-reconstrução interna à obra de Benjamin. Seu messianismo é um desses momentos construtivos; mas, mais do que isso, o messianismo atrelado ao marxismo, longe somente do aspecto “místico” ao qual uma teologia poderia nos levar, converte a construção em salvação, *apokatastasis*, do que já se encontra em ruínas. Não é outra a tarefa da rememoração (*Eingedenken*) senão esta de salvar o passado entendendo-o como aberto e descontínuo.<sup>154</sup>

Por outro lado, poderíamos pensar que o ímpeto não é o de “destruir” em ruínas tudo o que seria burguês, efeito do universal próprio à totalidade mítica do Ideal infinito do progresso; pois aquilo que é destroço, ruína, é o *resto* do impasse de uma civilização que não alcançou aquilo que se propunha; são os destroços das guerras, do avanço exponencial do capital, do colonialismo e da catástrofe que significa a modernidade. São os destroços do progresso. Portanto, converter em ruínas é menos um exercício de destruição do que de crítica; assim nos parece que o reconhecimento da dimensão arruinada é um dos aspectos do momento destrutivo:

A história da cultura apenas aparentemente representa um avanço do ponto de vista, e nem aparentemente um avanço da dialética. Porque lhe falta o momento destrutivo que assegura o pensamento dialético e a autenticidade da experiência do historiador dialético. Aumenta com certeza o peso dos tesouros que se acumulam sobre os ombros da humanidade. Mas não lhe dá forças para sacudi-los, e assim ficar com eles na mão. (BENJAMIN, 2019e, p. 138)

A descrença nas ilusões míticas, por outro lado, é um dos aspectos que, na postura de melancolia, produziria a constatação da ruína de tal civilização. É nesse sentido que ruína e crítica são indissociáveis. Para muitos, as ruínas seriam apenas uma parte do caminho em que há espécie de inconveniência que deve ser evitada, contornada — nunca atravessada —, de modo a retomar o passo contínuo naquele *telos* ao qual se aspira. Para outros, e aqui é onde

---

título de exemplo a perspectiva das ruínas, ou da modernidade, é difícil de articulá-las teoricamente sem tomá-las como ‘objetos’ concretos, materiais; é assim que Sontag (1981, p. 116, tradução nossa) escreve: “Os temas recorrentes de Benjamin são, caracteristicamente, meios de espacialização do mundo: por exemplo, sua noção de ideias e experiências como ruínas. Entender algo é entender sua topografia, saber como mapeá-lo. E como se perder (SONTAG, 1981, p. 116, tradução nossa).

<sup>154</sup> Como observa Bolz (1992, p. 28), no mesmo sentido que já tentamos argumentar anteriormente, há uma diferença crucial entre a rememoração (destrutiva e salvífica), e o procedimento de lembrança (*Erinnerung*): “O termo que surge aqui com frequência, *Eingedenken*, nada tem a ver com lembrança ou memória ou recordação no uso corriqueiro destes termos. *Eingedenken* é um lembrar contra. É interessante o fato de Michel Foucault ter desenvolvido um conceito bastante análogo, o de *contre-mémoire*, provavelmente sem ter conhecimento da teoria de Benjamin. Existe, portanto, algo assim como uma contra-memória, um lembrar-se contra, e esta contra-memória torna possível algo que é, para nós, o que há de mais surpreendente na teoria da história de Benjamin, a saber, concebermos o passado como algo inacabado, algo que não está fechado. Portanto, se a memória vai ao arrepio da história, o passado ainda não está encerrado. Fica em aberto e pode ser usado, portanto, como ponto de referência da utopia”.

opera o caráter destrutivo (em chave reconstrutiva), essas ruínas são o que deve ser “atravessado”, salvo, e ao invés de compreendê-las como “erro” ou “desvio do curso”, pequenos restos que sobram no meio do caminho, trata-se de levá-las em conta, entendendo-as como reflexo especular do processo de avanço irrefreável do progresso. Nesse sentido, escreve Benjamin (2017, p. 98-99):

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas por isso mesmo vê caminhos por toda parte, mesmo quando outros esbarram com muros ou montanhas. Como, porém, vê por toda parte um caminho, tem de estar sempre a remover coisas do caminho. Nem sempre com brutalidade, às vezes o faz com requinte. Como vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Converte em ruínas tudo o que existe não pelas ruínas, mas pelo caminho que as atravessa. (BENJAMIN, 2017a, p. 98-99)

O gesto de crítica converte o objeto incômodo no meio do caminho no principal meio de reflexão e de interesse: é ali onde está o que ruiu e que poderia ser salvo — as expectativas de um passado que pensava um futuro distinto do que se tornou, no presente —, e, também, os restos que permitem mobilizar a crítica em torno de um aspecto negativo imanente à cultura. Tal aspecto passa por um lado com uma relação distinta com a história (agora, descontínua e aberta) e, também, com as imagens: “As imagens dialéticas, que não poderiam ter se formado sem o passado, transformam a forma com que o passado é herdado” (BUCK-MORSS, 1981, p. 59, tradução nossa). São as imagens dialéticas que cristalizam o impasse; ao removê-las da petrificação do passado, as liberta — as imagens dialéticas são assim potencialmente o refugio, os dejetos, aquilo que não se dá relevância mas indicam muito sobre a possibilidade de *reconstituir* ou de *reconstruir* uma outra origem (*Ursprung*). Se progresso e catástrofe são complementares, dialeticamente interligados, na obra benjaminiana, é porque é ali nas ruínas onde estão condensados em sua forma mais explosiva. O resgate, portanto, das ruínas é um resgate do ímpeto de ruptura, da interrupção, posto que diante delas deve-se, precisamente, parar, interromper o curso da história, e buscar salvá-las — este é o olhar melancólico que pode ver, nelas, também, alegorias e as correspondências.<sup>155</sup> Isso impele qualquer leitura crítica da história a estar sempre do lado dos vencidos (se pensarmos nas teses) ao passo que se distancia da crença de que as ruínas já seriam coisa do passado, algo que se perdeu e não mais voltará. O que fazer da presença da história em sua face de ruína indica de que modo a civilização visa

---

<sup>155</sup> Sobre a crítica, ao retomar o estudo sobre o *Trauerspiel*, Gagnebin (2013, p. 45) entende que: “A crítica não deve, pois, preservar a beleza da aparência sensível, mas, uma vez reduzida a ruínas, prender-se a esses destroços e deles fazer os objetos privilegiados de sua meditação. Para se tornar objeto de saber, o objeto deve ser histórico de ponta a ponta, ser desnudado e dissecado. Essa concepção devastadora da crítica está nas antípodas de toda identificação ou de toda boa vontade hermenêutica que se esforça por manter o calor da imediaticidade”.

reconhecer esse seu lado que tende à caducidade, à transitoriedade e, coadunado a um esquematismo histórico linear, historicista, denega suas dimensões impossibilitadas:

O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cuja afecção fundamental é a de uma desconfiança insuperável na marcha das coisas, e a disposição para, a cada momento, tomar consciência de que as coisas podem correr mal. Por isso, o caráter destrutivo é a imagem viva da confiabilidade. (BENJAMIN, 2017a, p. 98)

Mas talvez seria o caso de adiar a catástrofe; é bem possível de entender por que uma leitura como tal possa ser extraída dos textos de Benjamin. A articulação dialética entre progresso e catástrofe parece indicar uma inevitabilidade da marcha da história. No entanto, um princípio construtivo deveria tomar como ponto de partida o fato de que a história não é fechada, pois “a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência ‘estabeleceu’, pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado” (Passagens, p. 781). A história não só não é fechada como permite a produção de novos pontos de inteligibilidade que não estavam iluminados anteriormente: da mesma forma que no retorno de Benjamin ao Barroco — pois ele resgatou uma verdadeira tradição dramática em certa medida esquecida, concedendo a ela um outro sentido, um novo significante, “drama trágico alemão”, em contraposição à tragédia que se os confundia —, ela está sempre em latência, o que convoca vislumbrá-la criticamente. Assim, a proposição de Benjamin do *Jetztzeit* (tempo-agora, ou tempo do agora), entende que cada momento, cada situação, tem o potencial de uma reconstrução. Por isso a valorização do presente como um momento repleto de possibilidades é fundamental:

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito histórico no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumento das classes dominantes. Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la. [...] Só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer. (Teses, p. 11-12)

Esse tempo-outro, tempo descontínuo, que arranca os objetos do contínuo histórico, poderia ser assim entendido como um dos momentos reconstrutivos, tendo como ímpeto a salvação, sem negar, por isso, suas extremidades, suas impossibilidades. A exemplo das correspondências, não era precisamente isso o que Baudelaire havia feito, ao retratar a Paris do século XIX entre



os extremos do ideal e do *spleen*? De mesmo modo, o *Trauerspiel* havia representado alegoricamente o desatino histórico e político que seu tempo expressava: “O objeto da crítica filosófica é o de demonstrar que a função da forma artística é a de transformar em conteúdos de verdade filosóficos os conteúdos materiais históricos presentes em toda a obra significativa” (BENJAMIN, 2016, p. 194). Esse gesto de crítica, que concede à obra uma perenidade e que pode, também, ser salvar mediante sua reatualização no presente, é assim, um trabalho que o historiador materialista também redescobre no passado:

A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*). Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou ao contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Ruma que regressa. Ele citava a velha Roma como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva do outrora. Ela é o salto de tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o céu livre da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução. (Teses, p. 18)

Se tomarmos a exemplo a história universal, aquela que mesmo Hegel entendida que todo negativo deveria ser subsumido em direção à totalidade, todo o diferente, toda descontinuidade, tudo aquilo que estava fora do esquema, contingente, também tornava-se necessário na medida em que seria *aufgehoben* (suprassumido) pelo movimento mesmo da História universal — o que se percebe é que, aqui, para Benjamin, o *Jetztzeit* deveria pular para fora dessa temporalidade, ou dessa compreensão, para instaurar uma nova ordem; neste caso, Benjamin também opera com uma dialética da história, mas para se precipitar para além dela. Cada fragmento do passado parece assim constituir um rio de possibilidades para o presente. E não haveria um fundo absoluto de autenticidade nessa relação que os próprios franceses, no fim do século XVIII, estabeleceram com a Roma Antiga, que já era entendida como coisa “do passado”, ultrapassada? No entanto, de que forma esse *Jetztzeit*, esse tempo do agora, se relaciona com uma perspectiva formativa a partir de Benjamin? Teríamos, assim, de ressaltar um dos aspectos sobre a filosofia da história que corresponde à dimensão individual, neste caso, espelhada. Como foi exposto no primeiro capítulo, a crítica de Benjamin à teleologia da história coletiva — *telos* do progresso — poderia ser transposto para a perspectiva formativa, na medida em que as teses da *Aufklärung* sobre o movimento da história conservam, por sua vez, uma concepção análoga quando se toma o nível individual.<sup>156</sup>

<sup>156</sup> Sobre este aspecto, ver Koselleck (2006), Buck-Morss (1989, p. 262-286) e Matos (1999). Segundo a reconstituição do conceito alemão da *Bildung*, Vierhaus (2002, p. 15) observa: “El proceso espiritual-moral del curso individual como histórico de la humanidad era formación; ambos eran vistos en analogía: formación era

Nesse sentido, precisamos aqui descrever como a infância se relaciona com essa dimensão do Esclarecimento a partir do pensamento de Benjamin. É sabido como o universo infantil foi um importante objeto de suas reflexões. Se tomarmos o envolvimento de Benjamin com o Movimento de Juventude (*Jugendbewegung*) quando jovem, por meio do qual havia escrito belos textos sobre o espírito da juventude, em contraposição ao mundo “burguês dos adultos”, vemos que já neste período, a crítica a um certo desencantamento da infância e da juventude aparece. Se tomarmos a título de exemplo a obra *Infância berlinense*, a infância que Benjamin ali apresenta, a sua, tal como ele rememora — no sentido forte do termo —, indica uma forma de ler e ver o mundo protoalébrica; em razão disso, coisas comuns e sem qualquer relevância aos adultos adquirem um valor mágico: “uma meia enrolada, o som do tapete batendo pela manhã, a chuva, a neve e as nuvens, a escada da sala de leitura municipal ou o mercado ctônico, todos serviam de diferentes modos para comunicar notícias secretas ao jovem observador, gerando um conhecimento ainda não consciente de seu futuro” (EILAND; JENNINGS, 2014, p. 18). Há uma espécie de dimensão sinestésica que esta obra convoca, no sentido de tentar captar, por meio de fragmentos literários, aquilo que Proust havia feito com sua infância — recuperar sensações, temores, cheiros, gostos e desejos; uma tentativa de reencontrar aquele tempo perdido por meio da literatura. De mesmo modo, se pensarmos no *ideal* baudelairiano, aquela plenitude convocada por seus poemas parece indicar *esse* lugar da infância como um de seus elementos. Em essência, esse mundo, quando crescemos, não é recuperável mais pelo mero interesse da memória; por isso, para Benjamin, ele possui uma chave importante para lançar luz sobre os aspectos concernentes à linguagem, à memória e a experiência, em suma, para apresentar a *verdade em sua concretude*.

Vale ressaltar, também, como a infância aparece com o interesse de um ponto de vista prático-pedagógico: é assim que Benjamin escreveu importantes ensaios sobre o universo dos brinquedos, sobre livros de literatura infantil — dos quais foi colecionador —, sobre o teatro proletário, sobre jogos infantis etc. (BENJAMIN, 2009). Benjamin também foi apresentador de um programa de rádio para crianças entre 1927 e 1933, por meio do qual cobriu um vasto universo sobre peças de teatro, livros infantis, diálogos, contos, até pequenos textos com

---

crecimiento, progreso, proceso histórico, desarrollo. [...] También una filosofía de la historia para la formación de la humanidad, cuya intención era caracterizada como correspondiente a la «historia universal de la formación del mundo». A formação aqui, portanto, seria uma *necessidade*; um trabalho no qual convergem tanto a história, quanto a natureza. Essa *necessidade* é a condição de que o ser humano pode chegar a ser aquilo que deve ser: a dimensão teleológica está dada, aqui, no par progresso/formação individual: “El hombre (como la historia humana) está condicionado a llegar a ser lo que podía y debía ser” (VIERHAUS, 2002, p. 15).

propósitos pedagógicos e literários; em suma, a infância é um tema recorrente em sua obra, de tal modo que no seu *magnum opus* inacabado das *Passagens*, a infância também estará presente. “Uma das características mais importantes de Benjamin é que ao longo de toda sua vida ele foi atraído quase que por uma força mágica pelo mundo e perspectivas das crianças” (SCHOLEM apud BUCK-MORSS, 1989, p. 262, tradução nossa). Se lembrarmos sobre como Benjamin retrata em *Infância berlinense* o brincar, numa postura contrária às recomendações do Iluminismo, veremos que aqui se encontra um campo repleto de possibilidades.

É estultícia pôr-se a meditar profundamente, sobre o fabrico de objetos – material didático, brinquedos ou livros – destinados às crianças. Desde o Iluminismo que essa é uma das mais rançosas especulações dos pedagogos. A psicologia, que os cega, impede-os de ver como a terra está cheia dos mais incomparáveis objetos de atenção e de exercícios infantis. E dos mais adequados. As crianças gostam muito particularmente de procurar aqueles lugares de trabalho onde visivelmente se manipulam coisas. Sentem-se resistivelmente atraídas pelos desperdícios que ficam do trabalho da construção, da jardinagem ou das tarefas domésticas, da costura ou da mercenaria. Nesses desperdícios reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta para elas, precisamente e apenas para elas. Com eles, não imitam as obras dos adultos, antes criam novas e súbitas relações entre materiais de tipos muito diversos, por meio daquele que, brincando, com eles constroem. Com isso, as crianças criam elas mesmas o seu mundo de coisas, um pequeno mundo dentro do grande. Não se devem perder de vista as regras desse pequeno mundo das coisas quando se pretende criar especificamente para crianças sem deixarmos que a nossa atividade, com tudo aquilo que são os seus requisitos e instrumentos próprios, encontre o caminho que leva a elas, e só esse. (BENJAMIN, 2020b, p. 16)

Não seria esse, em certo sentido, o mesmo trabalho do alegorista? Não seria esse, de outro modo — no campo da estética — aquilo que os surrealistas haviam feito na década de 1920? Convocar novas relações entre os objetos, entre as imagens, entre a linguagem, brincar num mundo que não é aquele *predeterminado* pelo adulto, ou pelos roteiros do que significa arte ou a própria razão. E desse mundo, dos dejetos recompor, montar, refazer, sem linearidade homogênea — sem sujeito soberano dono de suas representações — novos caminhos e perspectivas.

Balzac foi o primeiro a falar das ruínas da burguesia. Mas apenas o Surrealismo permitiu vê-las com os olhos livres. O desenvolvimento das forças produtivas fez cair em ruínas os símbolos do desejo do século anterior, antes mesmo que desmoronassem os monumentos que os representavam. No século XIX, esse desenvolvimento emancipou da arte as formas de construção, assim como no século XVI as ciências se libertaram da filosofia. O início é dado pela arquitetura enquanto obra de engenharia. Segue-se a fotografia enquanto reprodução da natureza. A criação imaginária prepara-se para tornar-se prática ao colocar-se como arte gráfica a serviço da publicidade. No folhetim, a poesia submete-se à montagem. Todos esses produtos estão prestes a oferecer-se ao mercado como mercadorias. Contudo hesitam ainda no limiar. Desta época originam-se as passagens e os *intérieurs*, os pavilhões de exposição e os panoramas. São os resquícios de um mundo onírico. A utilização dos elementos do sonho no despertar é o caso exemplar do pensamento dialético. Por isso, o pensamento dialético é o órgão do despertar histórico. Cada época sonha não apenas a próxima, mas ao sonhar, esforça-se em despertar. (*Passagens*, p. 69-70)

Em suma, Benjamin parece querer dizer que, por vezes, temos o ímpeto de definir o que seria melhor ao outro, o que significaria o *projeto pedagógico* mais adequado, quando, ao contrário, o universo infantil já contém todos os segredos e os põe em prática como que naturalmente. O que toca, justamente, no *telos* da formação própria às Luzes: ao tratar o Iluminismo nesses termos que acima citamos; Benjamin entende que as especulações sobre a *forma* correta com que as coisas devam se dar já estavam postas ali. “A abordagem cognitiva de Benjamin ao descartável, aos fenômenos negligenciados do século XIX não era diferente. Nenhum pensador moderno, com a exceção de Jean Piaget, tomou as crianças tão a sério quanto Benjamin ao desenvolver uma teoria da cognição (BUCK-MORSS, 1989, p. 262, tradução nossa). Longe de negar, no entanto, o que significa a importância de tal projeto da *Aufklärung*, Benjamin parece buscar reconfigurá-lo, interrompê-lo, buscando, também, olhar genuinamente para o infantil — assim como ele mesmo, por meio de sua obra, procurava tatear nesse terreno que com o desenvolvimento cognitivo na vida adulta se perde:

Piaget e Benjamin concordavam que a cognição da criança era um estágio do desenvolvimento tão completamente superado que ao adulto parecia quase que inexplicável. Piaget se limitava a perceber que o pensamento infantil desaparecia. Os valores em sua epistemologia tinham inclinação à parte adulta do espectro. Seu pensamento reflete sobre o eixo ontogenético do desenvolvimento, a suposição da história como progresso que Benjamin considerava a marca da falsa consciência burguesa. Presumivelmente, o interesse próprio de Benjamin não se dirigia aos estágios do desenvolvimento sequencial da razão abstrata e formal, mas no que era perdido no caminho. (BUCK-MORSS, 1989, p. 263, tradução nossa)

Nesse sentido, na interpretação de Buck-Morss (1989), um modelo de socialização imposto às crianças sob a perspectiva “burguesa” acaba por destruir com a criatividade infantil, com sua espontaneidade, e emperra com a possibilidade de exercitar a fantasia, isto é: emperra as possibilidades inventivas e a recepção da capacidade mimética contida na própria linguagem: “A cognição infantil tinha uma força revolucionária porque era tátil e por isso atrelada à ação, e porque ao invés de aceitar o sentido imposto das coisas, as crianças poderiam aprender a usar objetos no processo, segurando-os e usando-os criativamente, libertando deles novas possibilidades de sentido” (BUCK-MORSS, 1989, p. 264, tradução nossa). Na concepção benjaminiana, uma educação burguesa — que nada mais é, em nosso tempo, uma formação técnica e baseada em resultados, quantificada e marcada pela presença do objetivo único do “mercado de trabalho”, isto é, uma educação para a vida neoliberal — suprimiria essas atividades, por meio da necessidade de papaguear a resposta “certa”, olhar sem tocar, resolver problemas “na cabeça”, sentar passivamente, aprendendo sem sinais óticos. No fim, “esses

comportamentos adquiridos se dirigem contra a própria criança” (BUCK-MORSS, 1989, p. 265, tradução nossa). É a eterna repetição do mito ao qual se torna difícil de quebrar quando a educação serve mais à adaptação do que à emancipação. Nesse sentido, como bem observa Matos (1999, p. 62-63, grifos da autora):

A interrupção dessa história-natureza é a possibilidade da revolução. Mesmo no tempo da técnica e do desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), a embriaguez pode ressurgir: "O conceito de atualidade", escreve Benjamin em seu *Trabalho das Passagens*, "adquire sua força explosiva no fato de que coincide estritamente com a percepção da história enquanto história originária (*Urgeschichte*) [...]. Eis do que se trata: em cada geração, mas antes de mais nada naquelas da própria época moderna, aparecem no mundo coisas novas, técnicas modernas que apenas as crianças experimentam enquanto símbolos e arquétipos. São as crianças que não cessam de enriquecer a humanidade com novos mitos." Benjamin não pensa nos arquétipos de Jung, mas em uma variação histórica dos afetos, medos e imagens, de desejos os mais primordiais. Como em Proust, a infância não é somente portadora da continuidade histórica, porém, de maneira mais decisiva, portadora da *descontinuidade*. A infância benjaminiana é uma espécie de caverna antiplatônica: nada perde se confrontada ao mundo externo, nada a impele à saída, porque, em seu interior, o universo é de "encantamento do mundo". Nessa "caverna de ilusões", o verdadeiro e o falso não se dissociam, mas desempenham papéis em comum. Para a criança tampouco existe contraposição entre o arcaico e o moderno: os mais recentes brinquedos reproduzidos em série como o mais remoto objeto são ambos vistos pela primeira vez. A infância não conhece "tempos de decadência". Toda a infância é quebra da continuidade temporal, pois coloca entre as épocas da vida uma camada de experiências que esquecemos, mas cuja intensidade foi tal que a fulgurância de uma recordação fragmentária é suficiente para reabrir nosso acesso à história.

Assim, não se trata exatamente de romantizar a infância: se trata de entendê-la como esse horizonte no qual se intercedem o nível da sociedade e aquele da história; no nível infantil, a relação entre consciência e realidade teria sua própria história — uma outra história, da qual precisaríamos não somente buscar resgatar, mas, também, aprender com ela. “Despojada de suas pretensões metafísicas, a história seria o nascimento de crianças e, dessa forma, seria sempre o retorno ao começo” (BUCK-MORSS, 1989, p. 265). Se nossa aposta for na criança, é ela que surge dos restos do que um dia poderia ter sido mas não foi; é ela que carrega a esperança de uma vida feliz e liberta da dimensão mítica a que ainda nos agarramos e que converte tudo em ruínas. A teoria da experiência benjaminiana parece retornar para o mundo infantil ao longo do desenvolvimento da obra das *Passagens*: muito porque, se bem a entendemos, trata-se de dar maior valor às imagens, explorando o objeto e buscando se aproximar dele sempre entendendo que isso não é possível via consciência soberana ou sujeito absoluto. Em suma, uma prática que as crianças já desempenham, e que é marca clara da

filosofia como um exercício, ao qual a obra de Benjamin faz justiça.<sup>157</sup> O que deve ser ressaltado é que, no contexto do caráter construtivo, a infância ganha um lugar de proeminência não mais como estágio de um desenvolvimento em direção ao *telos* da razão, mas como uma descontinuidade, como uma ruptura, como um “acordar” no duplo sentido que “acordar da infância” carregaria: tanto um acordar do sonho, ao qual a infância se associa na obra das *Passagens*, sendo capaz de produzir uma nova temporalidade, uma nova narração, como também um “levante” da infância, entendendo a “criança como pai do homem”, nas palavras de William Wordsworth. Pois “no contexto onírico procuramos um momento teleológico. Este momento é a espera. O sonho espera secretamente pelo despertar, [...]. Assim também o coletivo que sonha, para o qual os filhos se tornam o feliz motivo para seu próprio despertar” (*Passagens*, p. 662).

O que parece importante acerca do sonho é essa relação entre gerações — entre as que estão aqui e as que vêm —, de modo que o que foi sonhado pelas antigas gerações (e que se encontra petrificado em sua dimensão mítica), as gerações futuras poderão libertar; aquilo que é novo, e, ao mesmo tempo, é sempre-o-mesmo para o adulto (dito de outra forma, a fantasmagoria), para a criança adquire outros sentidos. “A criança é capaz de fazer algo que o adulto não consegue: lembrar o novo. [...] Cada infância descobre estas novas imagens para incorporá-las ao patrimônio de imagens da humanidade” (*Passagens*, p. 662). Tendo em vista que “[o] capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas” (*Passagens*, p. 665), a dimensão da infância se associa, assim, ao esforço pelo despertar e por lembrar aquilo que já se tornou passado. No último fragmento da *Rua de mão única*, Benjamin retoma este aspecto sobre gerações, ao falar sobre a dominação da natureza feita pela humanidade (indicando a necessidade de um recomeço):

A dominação da natureza, dizem os imperialistas, é a finalidade de toda técnica. Mas quem confiaria num mestre da palmatória que declarasse como finalidade da educação a dominação das crianças pelos adultos? Não será a educação, antes de mais nada, a indispensável ordenação das relações entre as gerações, e, portanto, se quisermos falar de dominação, a dominação dessas relações geracionais, e não das crianças? (BENJAMIN, 2020a, p. 65)

---

<sup>157</sup> Sobre este aspecto, remetemos Perius (2013, p. 139, grifos do autor): “[...] a tarefa da filosofia para nosso autor [Benjamin] não é fundamentar o conhecimento, não é, tampouco, a de ser uma espécie de guia das ciências. Antes disso, o projeto é totalmente outro: a tarefa da filosofia é interpretar a realidade, construir imagens desta realidade, *expor as suas contradições*. Se os sistemas pretendiam capturar e encerrar a realidade em seu interior, o objetivo de nosso autor com a filosofia é abrir a realidade, garantir acesso a ela, nua e crua, em todas suas contradições”.

Se podemos, assim, indicar uma finalização a nosso percurso, consiste em elencar, sinteticamente, algumas das principais constatações: 1) Vislumbramos uma severa crítica à modernidade e à *Aufklärung* sem perder, por isso, suas dimensões formativas — é possível de propor, portanto, uma dialética de destruição-reconstrução (momento destrutivo e momento construtivo); 2) Benjamin propõe uma concepção de história antievolucionista que conclama à interrupção do curso do progresso, buscando salvar o passado e redimi-lo; 3) A experiência na modernidade é impossibilitada em razão da vivência do choque: resta a redenção que deve passar pela rememoração (*Eingedenken*), pela estética e pela revolução; 4) O *telos* formativo passa a não ter mais uma forma definida: é precisamente essa a crítica à dimensão progressista da história que denega a própria infância (por isso, tomamos o risco de situar aqui uma teleologia aberta, sem sentido finalista); 5) Infância, rememoração e estética como momentos reconstrutivos: da crítica que converte em ruínas (ou salva) o que está petrificado em sua forma mítica, surge a criança como aquela que será capaz de reconstituir os fragmentos buscando uma outra narração, uma outra história e uma outra temporalidade. Parece-nos que se alguma forma de fazer justiça a uma experiência autêntica, ela se encontraria na criança e nos artistas, que são capazes de ainda imaginar um mundo distinto do que temos posto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Of course they called on God, but he went his way  
down among the lost people like Dante, down  
to the stinking fosse where the injured  
lead the ugly life of the rejected*

W. H. Auden, *In memory of Sigmund Freud* (1940)

*Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que  
clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chega:  
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.*

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (1956)

Na obra *O espaço literário*, de 1955, Maurice Blanchot (2011) retoma a seguinte passagem de Rilke (2009, p. 19): “Deveríamos esperar para escrever, e juntar senso e doçura por uma vida inteira, longa, se possível, e então, bem no fim, talvez pudéssemos escrever dez linhas que fossem boas. Pois versos não são, como pensam as pessoas, sentimentos (deles temos o bastante na juventude) – são experiências”. Na sequência dessa passagem — que se encontra no romance de formação com cargas autobiográficas chamado *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*, publicado em 1910 —, Rilke explicita que para escrever um bom verso é necessário que se tenha visto muitas cidades, muitas pessoas e coisas. Isso poderia indicar que a experiência seria espécie de pré-condição para poder escrever bons versos; algo nos dado em fase da vida já bastante vivida, quando teríamos a sabedoria da memória e da experiência. Poderíamos entender que o ser humano, assim, seria um depositário de verdadeiras experiências das quais se depreenderia a sabedoria, uma certeza inquebrantável da determinação que é adquirida mediante seu acúmulo. No entanto, como sabemos, este texto de juventude de Rilke se debate precisamente com o que a modernidade representa para a subjetividade; apresenta, desse modo, a fragmentação do tempo histórico em que o vínculo com a tradição se desfaz e a indeterminação é apresentada em sua forma estética, literária e filosófica. Blanchot (2011, p. 89) relembra que

Rilke não quer dizer, no entanto, que o verso seria a expressão de uma personalidade rica, capaz de viver e ter vivido. As lembranças são necessárias, mas para serem esquecidas, para que nesse esquecimento, no silêncio de uma profunda metamorfose, nasça finalmente uma palavra, a primeira palavra de um verso. Experiência significa, neste ponto, contato com o ser, renovação do eu nesse contato – uma prova, mas que permanece indeterminada.

Algo de análogo, a nosso ver, também ocorreria com Benjamin; pois essa “prova que permanece indeterminada” é aquilo que Baudelaire havia tentado realizar com sua obra — como Benjamin soube bem captar —, assim como Rilke, ao traduzir sua experiência diante da impossibilidade



mesma de as realizá-la. O refúgio de Rilke, é claro, foi a poesia — uma saída estética —, como Kafka através de seus romances e parábolas que nos comunicou a desorientação e a falta de sentido. Nessa perspectiva, a desorientação como um dado imanente à modernidade é o surgimento da obra. Não poderia ser uma obra formativa pensada, também, dentro dessa perspectiva? O que buscamos argumentar, aqui, ao longo desta dissertação, é como Benjamin parece trabalhar crítica e filosoficamente com as contradições da modernidade, sem por isso querer restaurar um momento prévio. Diante da impossibilidade, seu ímpeto é o de extrair uma possibilidade: daí a razão para as ruínas serem um elemento importante internamente à sua obra, espécie de face melancólica, barroca, certo culto do sofrimento e malogro, mas, ao mesmo tempo, travessia diante da estagnação que o pensamento que visa somente o positivo pode nos levar; em essência, essa estagnação poderia ser entendida como a repetição própria à modernidade que frente a suas contradições procura negá-las.

Afirmar, assim, uma perspectiva formativa à luz da obra benjaminiana, por meio de um projeto interno à normatividade presente nos ideais da modernidade, isto é: emancipação, igualdade, fraternidade, deve passar, imprescindivelmente, pela percepção de exílio que subjaz à constituição moderna da subjetividade, marcada historicamente. A afirmação da soberania de si, tão cara aos ideais da *Aufklärung*, quando sob a perspectiva da Teoria Crítica, não pode ser possível em virtude de que o si mesmo ao qual tanto se conclama acaba por ser somente a máscara daquele que nega o outro, a diferença, o desidêntico, e, nega, por isso, a própria infância. As condições do esquecimento, da ruptura, da inconsistência e da impossibilidade que dizem respeito à experiência em Benjamin — como a lemos, como a entendemos — devem ser afirmadas, reconhecidas e trabalhadas enquanto precondição para que seja possível de contornar a pretensão unificadora de uma formação límpida e transparente a si mesma, contrariamente à perspectiva que visa a perfectibilidade ou alguma forma de *telos* unificado sob a face única da Razão totalizadora. A infância é o *lugar de chegada* da obra benjaminiana porque ela é o lugar do inefável, do não transparente, daquilo que é caótico e, por isso, não controlável. É o lugar, poderíamos dizer, do particular, da singularidade, do movimento que não se esgota no *telos* da identidade ou da totalidade. Se a noção de *mimesis* está perto da infância, é porque ali a distância que separa o sujeito do objeto ainda não se efetuou e não deixou suas marcas numa identidade que se enrijece na medida em que adquire a ilusão de soberania de si. O inconsciente aparece aqui tanto próximo da *mimesis*, da magia, do sonho, quanto das impossibilidades próprias a um Eu de ganhar alguma forma estável e claramente definível sob algum pressuposto harmônico. A nosso ver, é isso o que Benjamin traduz para nosso campo da educação, e que mostra como um projeto emancipatório deve passar por essas constatações, essas angustiantes e, por vezes,

dolorosas perspectivas, para que seja possível de encarar — não evitando, mas atravessando — a catástrofe que é parte mesma da cultura. Uma formação, portanto, na perspectiva benjaminiana, é uma formação que se dá sobre ruínas — no duplo sentido que o “sobre” pode inferir. É uma construção não do mesmo em busca de seu fechamento, mas uma construção que recomeça, que busca sempre refazer-se, porque busca salvar o passado, busca libertar o que esteve recalcado, legitimando, lembrando, escavando por sobre ruínas, ao partir delas mesmas, da constatação inevitável de que a modernidade é uma modernidade que desmorona, incessantemente, na pilhagem de escombros a que o *Angelus novus* busca redimir. Isso não significa, no entanto, seu próprio fracasso, pois a ruína é parte, mesma, da materialidade de qualquer ser vivo: é o fim a que se dirige, assim como a grande cidade, e, assim, também, como qualquer sujeito que narra sua própria vida. Da condição de exílio à possibilidade de uma teleologia aberta que se funde sob uma racionalidade plural, numa temporalidade do *kairós*, buscando a salvação do passado que sem o esforço do presente será esquecido e operará no mau infinito da mesmidade, é onde podemos, por fim, convergir numa vereda que o processo formativo da *Bildung* poderia ser interpelado.

Aqui há uma das chaves pra pensar da perspectiva do limite — da impossibilidade — em sentido blanchotiano uma saída às contradições que se apresentam no texto sobre Benjamin. Isso se esboça, precisamente, pela constatação da impossibilidade: pela constatação de que uma obra de arte, uma obra formativa, poderíamos dizer, assim como uma obra de vida, para a psicanálise — aquela de sangue e carne —, só surge e só ganha sua possibilidade quando toca na borda, no limite, de sua própria impossibilidade. É daí que as ruínas surgem no horizonte, empilhadas, na história daqueles que nos legaram os destroços, daqueles esquecidos que *são* os destroços, do recalcado, do interdito, do sonho; trata-se, no fim das contas, do dejetivo, sempre rejeitado que nada se quer saber. É por isso que a concepção benjaminiana de história se entrelaça com a perspectiva das ruínas: contar a história dos derrotados e dos esquecidos é, também, contar a história do inconsciente. Certamente uma história descontínua, atemporal, não soberana de suas próprias representações. Essa história não redundava no historicismo do assim foi, mas na criação do *assim pode ser*. Um não-lugar que se afirma em sua dimensão de utopia, seja ela estética, política, ou formativa.

Poderíamos ter tratado aqui das consequências da obra de Freud, de sua descoberta do inconsciente, ao ressaltar o *limite* que marca a condição humana, que talha na subjetividade sua marca de sempre *faltante*. É numa dimensão semelhante que, intuímos, Benjamin também opera; é dessa dimensão que se escandem as ruínas e a interrupção do tempo que se desdobra no vislumbre de um relâmpago: tempo de agora? Imagem dialética? Alegoria? Ou a criança? A

criança é que surge da catástrofe, como o sopro da esperança. Pois é a criança o não-lugar, é ela a diferença — e com todos os riscos de assumir uma ingenuidade redentora e otimista, mas é nela que subjaz, que se deposita, em que se encontra a esperança. Mas só depois de passarmos pelas ruínas e pelo desespero. Portanto, experiência, em nossa leitura internamente à obra de Benjamin, deve ser feita sobre ruínas. Se há uma dimensão em Benjamin é a de propor, exatamente, como a impossibilidade se torna uma possibilidade — isto é, atravessando-a, estamos em um campo melhor para pensarmos uma normatividade que não se funde tão somente no aspecto positivo, propositivo do *telos* fechado e da identidade. O que procuramos apresentar aqui é como Benjamin parece mobilizar o pensamento contra si mesmo, isto é, fazer o pensamento bater com suas impossibilidades, de modo que possa traduzir, atualizar dimensões que ainda não estavam dadas nas condições atuais. Não acreditamos, por isso, que Benjamin seria niilista — ainda que haja dificuldades, por vezes, de articularmos o que seria propriamente tal termo. Ao contrário, acreditamos que sua obra, sua filosofia, seu pensamento, nos colocam diante de uma das dimensões cruciais da crítica: o permanente inconformismo, que não se detém naquilo que ainda não deu certo, que não soçobra na dificuldade de apreender o objeto, pois sabe que ele mesmo é, antes, inacessível à soberania da consciência.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

BENJAMIN Walter. A imagem de Proust (1929). *In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras Escolhidas, v. 1).* Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994d.

BENJAMIN Walter. Infância berlinense: 1900. *In: BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. Infância berlinense: 1900.* Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b. p.

BENJAMIN Walter. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia (1929). *In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras Escolhidas, v. 1).* Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

BENJAMIN Walter. Rua de mão única (1928). *In: BENJAMIN, Walter. Rua de mão única, infância berlinense: 1900.* Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica (5ª versão). *In: BENJAMIN, Walter. Estética e sociologia da arte.* Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.

BENJAMIN, Walter. A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire. *In: BENJAMIN, Walter. Baudelaire e a modernidade.* Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019g.

BENJAMIN, Walter. Agesilaus Santander (Second Version). *In: BENJAMIN, Walter. Selected writings: 1931-1934, v. 2.2.* Tradução do texto de Rodney Livingstone. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999b.

BENJAMIN, Walter. Doutrina das semelhanças (1933). *In: BENJAMIN, Walter. Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica.* Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018c.

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador (1937). *In: BENJAMIN, Walter. O anjo da história.* Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019e.

BENJAMIN, Walter. Experience. *In: BENJAMIN, Walter. Selected writings: 1931-1934, v. 2.2.* Tradução do texto de Rodney Livingstone. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999a.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza (1933). *In: BENJAMIN, Walter. O anjo da história.* Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019c.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. *In*: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019d.

BENJAMIN, Walter. Imagens de pensamento. *In*: BENJAMIN, Walter. *Imagens de pensamento. Sobre o haxixe e outras drogas*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

BENJAMIN, Walter. Melancolia de esquerda. A propósito do novo livro de poemas de Erich Kästner (1930). *In*: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (Obras Escolhidas, v. 1). Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

BENJAMIN, Walter. Metaphysics of Youth (1913-1914). *In*: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings: 1913-1926*, v. 1. Edited by Michael W. Jennings. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996a.

BENJAMIN, Walter. Metaphysik der Jugend. *In*: BENJAMIN Walter. *Gesammelte Schriften: Band 2, Aufsätze, Essays, Vorträge*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Organização de Michel Löwy. Tradução de Nélio Schneider, Renato R. Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov (1936). *In*: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão* (1926). Edição e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BENJAMIN, Walter. Parque Central. *In*: BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019h.

BENJAMIN, Walter. *Passagens* (1928-1940). Edição alemã de Rolf Tiedemann. Organização da edição brasileira de Willi Bolle. Colaboração de Olgária Chain Féres Matos. Tradução do alemão de Irene Aron. Tradução do francês de Cleonice Paes Barreto Mourão. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2018. 3 v

BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre a faculdade mimética (1933). *In*: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018d.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana (1916). *In*: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura: filosofia, teoria e crítica*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018b.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire (1940). In: BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019f.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história (1940). In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Tradução de Heleno Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão (1930). In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

BENJAMIN, Walter. *The correspondences of Walter Benjamin, 1910-1940*. Chicago: University of Chicago Press, 1994a.

BENJAMIN, Walter. Theory of Knowledge (1920-1921). In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings: 1913-1926*, v. 1. Edited by Michael W. Jennings. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996b.

### **Bibliografia secundária**

ADORNO Theodor. The Idea of Natural-History. In: HULLOT-KENTOR, Robert (org.). *Things beyond resemblance: collected essays on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006.

ADORNO, Theodor. Caracterização de Walter Benjamin. In: ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998. pp. 223-238.

ADORNO, Theodor. *Correspondência 1928-1940: Adorno-Benjamin*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: UNESP, 2012b.

ADORNO, Theodor. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz E. Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. 2. ed. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas cidades, Editora 34, 2012a.

ADORNO, Theodor. *Notes to literature*, v. 2. Translated by Shierry Weber NicholSEN. New York: Columbia University Press, 1992.

ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais: modelos críticos II*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Rio de Janeiro: Vozes, 1995b.

ADORNO, Theodor. Teoria da semiformação (1959). In: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antonio A. S.; LASTÓRIA, Luiz A. Calmon Nabuco (Org.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010.

ADORNO, Theodor. *Theodor Adorno: educação e emancipação*. Organização de Gerd Kadelbach. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Petrópolis: Vozes, 1995a.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER; Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

ALVES, Alexandre. A tradição alemã do cultivo de si (Bildung) e sua significação histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-623683003>.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental, Nas trilhas do materialismo histórico*. Tradução de Fábio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARANTES, Paulo. *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2021.

ARENDT, Hannah. Introduction: Walter Benjamin: 1892-1940. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 2007. p. 1-55.

BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: BAUDELAIRE, Charles. *Baudelaire: poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006. p. 851-881.

BIRNBAUN, Antonia. «Faire avec peu». Les moyens pauvres de la technique », *Lignes*, [S. l.], v. 11, n. 2, 2003, p. 117-138. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-lignes1-2003-2-page-117.htm>

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Rocco, 2011.

BOLLE, Willi. A idéia de formação na modernidade. In: GHIRARDELLI JR., Paulo. (Org.). *Infância, escola e modernidade*. Curitiba: UFPR, 1996. p. 9-32.

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da História em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2000.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *The New Spirit of Capitalism*. New York, London: Verso, 2005.

BOLZ, Norbert W. É preciso teologia para pensar o fim da História?. *Revista USP*, [S. l.], n. 15, p. 24-37, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25664>.

BORTOLINI, Bruna. *Walter Benjamin e a categoria de experiência (Erfahrung)*. Passo Fundo: Daniel Confortin, 2020.

BUCK-MORSS, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

BUCK-MORSS, Susan. Walter Benjamin – Revolutionary Writer (I). *New Left Review*, v.1, n. 128, July/Aug, p. 50-75, 1981. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/i128/articles/susan-buck-morss-walter-benjamin-revolutionary-writer-i>

BUCK-MORSS, Susan. Walter Benjamin: entre moda acadêmica e avant-garde. *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v. 1, n. 10, 2000, p. 48-63.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sérgio Tellarioli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

D'ANGELO, Martha. *Arte, política e educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Loyola, 2006.

DALBOSCO, Claudio A. Metamorfoses do conceito de formação: da teleologia fixa ao campo da força. DALBOSCO, Claudio A.; MÜHL, Eldon H.; FLICKINGER, Hans-Georg (orgs.). *Formação humana (Bildung): despedida ou renascimento?* São Paulo: Cortez, 2019. p. 35-64.

DALBOSCO, Claudio A.; DALA SANTA, Fernando; BARONI, Vivian. A hermenêutica enquanto diálogo vivo: contribuições para o campo da pesquisa educacional. *Educação*, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 145-153, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/1981-2582.2018.1.24967>.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

EILAND, Howard; JENNINGS, Michael W. *Walter Benjamin: a critical life*. 2. ed. Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Tradução de Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas: Autores Associados, 2010.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 8 ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France 1978-1979*. Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2008.



GAGNEBIN, Jeanne M. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne M. Infância e pensamento. In: GHIRARDELLI JR., Paulo. (org.). *Infância, escola e modernidade*. Curitiba: UFPR, 1996. p. 83-100.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar, escrever, esquecer*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

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

GAGNEBIN, Jeanne M.. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados* [S. l.]. v. 13, n. 37, p. 191-206, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000300010>.

GARBER, Klaus. Por que os herdeiros de Walter Benjamin ficaram ricos com o espólio? *Revista USP*, [S. l.], n. 15, p. 8-23, 1992. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i15p8-23. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25662>.

GATTI, L. Um intervalo histórico. Sobre "Walter Benjamin: os cacós da história de Jeanne Marie Gagnebin. *Revista Limiar*, v. 6, n. 12, p. 219-226, 25 nov. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/10010>.

GATTI, Luciano. O ideal de Baudelaire por Walter Benjamin. *Trans/Form/Ação*, [S. l.]. v. 31, n. 1, p. 127-142, 2008,. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732008000100007>.

GAY, Peter. *Weimar Culture: the outsider as an insider*. 2 ed. New York: W. W. Norton, 2001.

GOERGEN, Pedro L. A crítica da modernidade e a educação. *Pro-posições*, Campinas, v. 7, n. 2, p. 5-28, 1996. Disponível em: [https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/1885/20\\_artigo\\_goergenpl\\_1.pdf](https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/1885/20_artigo_goergenpl_1.pdf).

GOERGEN, Pedro. Bildung ontem e hoje: restrições e perspectivas. In: DALBOSCO, Claudio A.; MÜHL, Eldon H.; FLICKINGER, Hans-Georg (orgs.). *Formação humana (Bildung): despedida ou renascimento?* São Paulo: Cortez, 2019. p. 15-34.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin. *New German Critique*, [S.l.], n. 17, p. 30-59. Spring, 1979.

HABERMAS, Jürgen. Modernity versus postmodernity. *New German Critique*, n. 22, p. 3-14, Winter, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio P. Giachini. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HORKHEIMER, Max. Teoría tradicional y teoría crítica. In: HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 223-271.

ILLOUZ, Eva. *Saving the Modern Soul: therapy, emotions, and the culture of self-help*. Berkeley, CA: University of California Press, 2008.

ILLOUZ, Eva; CABANAS, Edgar. *Manufacturing Happy Citizens: how the science and industry of happiness control our lives*. Cambridge, MA: Polity, 2019.

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: UNESP, Boitempo, 1997.

JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. 2 ed. London: Verso, 1992.

JAY, Martin. *Songs of experience: modern American and European variations on a universal theme*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2005.

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley: University of California Press, 1996.

KANG, Jaeho. O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura de Walter Benjamin. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 84, p. 215-233, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a12.pdf>.

KHATIB, Sami R. *Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*. Marburg: Tectum, 2013.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é "Esclarecimento"?. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 2. ed. Piracicaba: Unimep, 1999.

KEHL, Maria R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.

KRANIAUSKAS, John. Cuidado, ruínas mexicanas!: "Rua de mão única" e o inconsciente colonial. In: OSBORNE, Peter; BENJAMIN, Andrew (Orgs.). *A filosofia de Walter*

*Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 149-164.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise. LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 238-324.

LAJONQUIÈRE, Leandro de. A ilusão (psico)pedagógica e o empobrecimento das experiências educativas (Entrevista realizada por Rogério Rodrigues e Magali Reis). *Estilos da Clínica*, [S. l.], v. 23, n. 2, p. 430-450, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/estic/article/view/150993>.

LAJONQUIÈRE, Leandro de. Freud, sua educação para a realidade e a ilusão (psico)pedagógica de nossos dias. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 25, n. 1, 2000. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/issue/view/2424/>.

LAMA, Fernando A. D. *Diagnóstico de época e declínio da experiência em Walter Benjamin: uma abordagem dos escritos da década de 30*. 169 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23062017-140236/pt-br.php>.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre a experiência*. Tradução de Cristina Antunes e João W. Geraldini. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

LAVAL, Christian. *A escola não é uma empresa*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

LEBOVIC, Nitzan. The Beauty and Terror of "Lebensphilosophie": Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler. *South Central Review*, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 23-39, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40039911>.

LOVELUCK, Benjamin. The redemption of experience: on Walter Benjamin's 'hermeneutical materialism'. *Philosophy and Social Criticism*, [S. l.], v. 37, n. 2, p. 167-188, 2011. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0191453710387069>.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio — Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande época*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009.

MASSCHELEIN, Jan; RICKEN, Norbert. Do We (Still) Need the Concept of *Bildung*? *Educational Philosophy and Theory*, v. 35, n. 02, p. 139-154, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1469-5812.00015>.

MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MATTOS, Manuela S. *Ética da memória em Walter Benjamin: um ensaio*. Porto Alegre: Bestiário, 2016.

MITROVITCH, Caroline. *Experiência e formação em Walter Benjamin*. 2007. 128 f. (Dissertação - Mestrado em Educação) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/92327>.

MÜHL, Eldon H. *Racionalidade comunicativa e educação emancipadora*. 1999. 275 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

MURICY, Katia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 2009. p. 9-21.

OSBORNE, Peter. *The Politics of Time*. New York, London: Verso, 1995.

OSBORNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 72-121.

PAGNI, Pedro. A. Da polêmica sobre a pós-modernidade aos 'desafios' lyotardianos à Filosofia da Educação. *Educação e Pesquisa*, [S. l.], v. 32, n. 3, p. 567-587, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ep/article/view/28027>.

PANGRITZ, Andreas. Theologie. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.) *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 774-826.

PERIUS, Oneide. *Walter Benjamin: a filosofia como exercício*. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

PINHO, Isabela. Metafísica da juventude: a conversa (de Walter Benjamin). Traduzido por Isabela Pinho. *Artefilosofia*, [S. l.], v. 15, n. 29, p. 299-304, set. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/4556>.

PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.

PRADO JR., Bento. Os limites da *Aufklärung*. In: Bento PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 339-346.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann*. Tradução de Mario Quintana. 4. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

RIBEIRO, Helano. Posfácio: Walter Benjamin: a filosofia por vir nos braços do Messias. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Tradução de Heleno Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019. p. 59-64.

RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy: an essay on interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven; London: Yale University Press, 1970.

RILKE, Rainer Maria. *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009.

ROUANET, Sergio P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, Sérgio P. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 11-48.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.

SAFATLE, Vladimir. Grande Hotel Abgrund. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 16, n. 22, p. 7-22, dec. 2007. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/232>.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTNER, Eric. L. *A Alemanha de Schreber: uma história secreta da modernidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SANTOS, Jéverton S. dos. *Messianismo tardio: Adorno e a persistência da teologia política*. 2019. 337f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/8670>

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: story of a friendship*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Double bind”: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica. SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP, Annablume, 1999. p. 15-46.

SILVA, Rafael G. T. da. Fundamentos kantianos da filosofia da linguagem de Walter Benjamin. *Pandaemonium*, São Paulo, v. 22, n. 36, jan.-abr. 2019, p. 51-66.

SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

SONTAG, Susan. Under the sign of Saturn. In: SONTAG, Susan. *Under the Sign of Saturn*. New York: Vintage, 1981. p. 109-136.

SOUZA, Ricardo T de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo T. de. *Adorno e Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

SOUZA, Ricardo T. de. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã (1982). In: BENJAMIN, Walter. *Passagens* (1928-1940). 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2018. 3 v. p. 13-48.

TORRES FILHO, Rubens. R. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?. *Discurso*, [S. l.], n. 14, p. 101-112, 1983. Disponível em:  
<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37905>.

TRAVERSO, Enzo. *A melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Tradução de André Bezamat. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

VENTURA, Lidnei. A hermenêutica fragmentária de Walter Benjamin. *Cadernos benjaminianos*, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 139-155, 2018. Disponível em:  
<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cadernosbenjaminianos/article/view/14657/125612098>.

VIERHAUS, Rudolf. Formación (Bildung). *Revista Educación y Pedagogía*, [S.l.], v. 14, n. 33, p. 7-68, 2002. Disponível em:  
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/issue/view/1623>.

WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnósticos e sugestões (Tradução de Luciana Waquil e Ralf Krâmer). *Educação*, Porto Alegre, v. 30, n. 2, p. 237-258, maio/ago., 2007. Disponível em:  
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/556>.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School: its history, theories and political significance*. Translated by Michael Robertson. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

WOHLFARTH, Irving. Walter Benjamin's Image of Interpretation. *New German Critique*, [S. l.], v. 17, p. 70-98, Spring 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/488011>.