



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA
DE WALTER BENJAMIN
FILOSOFIA COMO APRESENTAÇÃO DA VERDADE

IASMIN LEIROS SARMENTO DA SILVA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito necessário para a obtenção do título de mestra em filosofia.

Orientadora: Prof.ª Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni

Brasília, 7 de fevereiro de 2025



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA
DE WALTER BENJAMIN
FILOSOFIA COMO APRESENTAÇÃO DA VERDADE**

IASMIN LEIROS SARMENTO DA SILVA

Dissertação submetida ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade de Brasília como requisito necessário para a obtenção do grau de mestra em filosofia.

BANCA EXAMINADORA

**Prof^ª. dr^ª. Priscila Rossinetti Rufinoni (FIL/UnB)
(Orientador)**

**Prof. dr. Fábio Mascarenhas Nolasco (FIL/UnB)
(Examinador Interno)**

**Prof. dr. Luciano Ferreira Gatti (FIL/Unifesp)
(Examinador Externo)**

Brasília, 7 de fevereiro de 2025

AGRADECIMENTOS

A realização deste estudo foi possível graças ao afeto de minha família, amigos e amigas que me acolheram em momentos difíceis, lembrando-me do significado do meu trabalho como pesquisadora de filosofia.

Na presente pesquisa, a escrita filosófica é entendida como um problema que vai além de uma mera questão de método. Esse interesse investigativo surge pela transformação que a universidade brasileira trouxe à minha vida, ao me ensinar a ler o mundo.

Agradeço especialmente ao corpo docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, em particular à minha orientadora e amiga, Priscila Rossinetti Rufinoni, assim como aos professores Erick Lima, Fábio Mascarenhas, André Muniz, Alexandre Hahn e Maria Cecília Pedreira.

Sinto-me honrada por ter contado com a revisão do professor Luciano Gatti (Unifesp), que, com todo cuidado, acompanhou as diversas fases deste trabalho dissertativo e, através de sua leitura, me incentivou a continuar como pesquisadora de Walter Benjamin.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa de mestrado.

RESUMO

LEIROS. Iasmin. O conceito de experiência de Walter Benjamin: filosofia como apresentação da verdade. 2024. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Filosofia - Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

O conceito de experiência em Walter Benjamin, por permear toda a sua obra, constitui um campo vasto e complexo, dando origem a diversas linhas de interpretação. O presente estudo apresenta algumas ideias fundamentadas pelo conceito de experiência benjaminiano sem, contudo, pretender oferecer uma leitura totalizante da obra de Benjamin. A introdução ao estudo observa, a partir dos textos de 1930, como o diagnóstico das formas de experiências, antigas e modernas, articula-se pela fundamentação política e histórica que aparecem de forma latente nos temas desenvolvidos acerca da tarefa da filosofia de apresentação da verdade, em textos que marcam a juventude de Benjamin. Em um segundo momento, o texto central da “teoria da experiência” de Benjamin, “Sobre o programa da filosofia por vir” é analisado com o objetivo de iluminar o conceito de experiência benjaminiano. Em seguida, na leitura ao *Prefácio ao Origem do drama barroco alemão* apresenta-se a experiência em seu movimento como um exercício filosófico, próprio do conceito de *Darstellung*, no qual os desafios para a escrita filosófica são apontados. Por fim, a interpretação da obra *A vida de Galileu*, de Bertolt Brecht, é exposta como forma de mobilizar os temas que se fizeram presentes ao longo do estudo, como a relação entre filosofia, arte e ciência.

Palavras-chave: apresentação da verdade; conceito de experiência; Walter Benjamin.

ABSTRACT

LEIROS. Iasmin. Walter Benjamin's concept of experience: philosophy as the presentation of truth. 2024. Dissertation (Master's) - Department of Philosophy - Institute of Human Sciences of the University of Brasília, Brasília, 2024.

The concept of experience in Walter Benjamin, as it permeates his entire work, constitutes a vast and complex field, giving rise to various lines of interpretation. This study presents some ideas grounded in the Benjaminian concept of experience without, however, intending to offer a totalizing reading of Benjamin's work. The introduction observes, starting from the texts of the 1930s, how the diagnosis of forms of experience, both ancient and modern, is articulated through the political and historical foundations that appear latently in the themes developed regarding the task of philosophy in presenting truth, in texts that mark Benjamin's youth. In a second moment, the central text of Benjamin's "theory of experience," "On the Program of the Coming Philosophy" is analyzed with the aim of illuminating the Benjaminian concept of experience. Subsequently, in the reading of the Preface to "The Origin of German Tragic Drama", experience is presented in its movement as a philosophical exercise, characteristic of the concept of *Darstellung*, in which the challenges for philosophical writing are pointed out. Finally, the interpretation of Bertolt Brecht's work "Life of Galileo" is presented as a way to mobilize the themes that surfaced throughout the study, such as the relationship between philosophy, art, and science.

Keywords: presentation of the truth; concept of experience; Walter Benjamin.

Para Ane Guenevere, minha mãe,
fonte de ensinamentos sobre o amor em seus desvios.

O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias.

João Ubaldo Ribeiro

Sumário

Introdução	9
Experiência, filosofia e verdade	9
Experiência antiga e experiência moderna	10
A narrativa tradicional e a tarefa da filosofia	15
A teoria da narração benjaminiana, a escrita filosófica e a história	20
Capítulo I	25
O conceito de <i>experiência</i>: uma introdução à teoria benjaminiana	25
1. Introdução	25
1.1. Filosofia e história: um caminho para pensar sobre a "tarefa da filosofia"	30
1.2. Experiência e conhecimento: em busca da unidade sistemática ou a verdade	38
1.3. Uma experiência metafisicamente realizada	45
Capítulo II	59
O conceito de <i>Darstellung</i>: exercício filosófico da teoria benjaminiana	59
2. Introdução	59
2.1. Diferença entre conhecimento e apresentação: entre o <i>ter</i> da verdade e o Ser da verdade.....	65
2.2. Fragmentos de pensamento: configurações imagéticas do real na relação entre os conceitos e as ideias.....	72
2.3. Apresentação contemplativa, apresentação da verdade: a escrita como exercício	79
Capítulo III	81
Filosofia, ciência e arte: uma leitura sobre o intelectual na sociedade em <i>A vida de Galileu</i>, de Bertolt Brecht	81
3. Introdução	81
3.1. Walter Benjamin e Bertolt Brecht: um exercício de apresentação da obra	82
3.2. <i>A vida de Galileu</i> e o fascismo na Alemanha	84
3.3. A ciência e a religião pela construção ética e política do saber	85
3.4. Galileu, o anti-herói: o intelectual entre a tendência e a qualidade	86
Considerações finais	90
Possibilidades de uma escrita crítica e revolucionária em Walter Benjamin?	90
Referências bibliográficas	94

Introdução

Experiência, filosofia e verdade

*A apresentação materialista da história leva o passado
a colocar o presente numa situação crítica.*

Walter Benjamin, Passagens, N7a, 5

A introdução a este estudo, intitulado *O conceito de experiência de Walter Benjamin: filosofia como apresentação da verdade*, destaca as palavras-chave do nosso tema: “experiência”, “filosofia” e “verdade”. Essas palavras são também uma aposta de exercício para a aproximação dos(as) leitores(as) à filosofia benjaminiana e às questões que são expostas ao longo dos três capítulos.

A primeira noção, a de “experiência”, é central para o presente estudo, que a toma como fio condutor das reflexões. As análises são desenvolvidas a partir da leitura de alguns textos de Walter Benjamin, como “Experiência” (1913), “Experiência e Pobreza” (1933), “A doutrina das Semelhanças” (1933), “O contador de histórias” (1936) e as teses intituladas “Sobre o conceito de história” (1940). Além dos textos do autor, a companhia da filósofa Jeanne Marie Gagnebin é fundamental para o desenvolvimento do tema.

Um dos elementos comuns entre os textos citados consiste no interesse de Benjamin pela relação entre o antigo e o moderno¹. Trata-se de um interesse de investigação que acompanhou o autor em um tema prioritário próprio de seu tempo: o enfraquecimento da experiência e a transformação do modo de transmissão de saberes². Quando se trata de analisar

¹ "Seria possível dizer que, para Walter Benjamin, Ibiza foi, além de um lugar agradável e afastado onde ele pôde refletir sobre sua própria vida – evocando o passado e tratando de fazer planos para o futuro inteiro –, o cenário ideal para observar e estudar um dos assuntos que mais o preocupavam: as relações entre o antigo e o moderno." (VALERO. Vicente. *Experiência e Pobreza: Walter Benjamin em Ibiza, 1932-1933*; tradução de Daniel Lühmann – São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2023, p.12.)

²Essas transformações se tornam os principais objetos de estudo da filosofia contemporânea. Os pensadores sociais da época: “não contradizem necessariamente uma análise marxista em termos de luta de classes, mas obrigam a uma diferenciação muito mais fina, em particular a uma relativização, e, mais do que isso, ao questionamento radical de uma filosofia da história otimista que pressupõe a marcha inevitável da humanidade para um futuro glorioso, uma sociedade sem exploração.” (Gagnebin. 2014, p. 210). A observação de Gagnebin destaca um ponto determinante para o rumo dos estudos da filosofia contemporânea. Veremos ao longo dos estudos como o cenário

o conceito de experiência sob essas duas perspectivas de tempo (antigo e moderno), percebe-se que o enfraquecimento da experiência na Modernidade leva Benjamin a estudar as diferenças entre a “experiência antiga” (*Erfahrung*), retratada por Benjamin pela imagem de uma comunidade de vida e de discurso, e a “experiência moderna” (*Erlebnis*), referente a uma comunidade de indivíduos de vivências isoladas.

Experiência antiga e experiência moderna

Jeanne Marie Gagnebin, em seu texto, “Walter Benjamin ou a história aberta”, reflete sobre duas formas de experiência. A primeira forma é a experiência antiga, marcada por uma narratividade espontânea, proveniente de uma organização social comunitária centrada no tempo de produção do artesanato e da manufatura. Portanto, o artesanato (ou o trabalho manual) carregava o caráter totalizante entre vida e palavra, em que o tempo de tecer uma lã significava também o tempo de tecer histórias: “[...] os movimentos precisos do artesão, que respeita a matéria que transforma, têm uma relação profunda com a atividade narradora: já que esta também é, de certo modo, uma maneira de dar forma à imensa matéria narrável, participando assim da ligação secular entre a mão e a voz, entre o gesto e a palavra”.³

Já a experiência moderna assume uma nova forma de narratividade devido ao surgimento da reprodutibilidade técnica⁴ e às mudanças nas formas de trabalho após a Revolução Industrial, em fins do século XVIII. Benjamin faz essa análise, que mais tarde é aprofundada a partir da reflexão sobre as condições históricas e sociais que causaram transformações no horizonte da *estética*. Segundo a leitura de Gagnebin dos textos de Benjamin, essas mudanças contribuem para a alteração da estética em seu sentido etimológico: ocorre a alteração da percepção (*aisthêsis*). Portanto, a produção em série no trabalho industrial, a rapidez e a repetição dos movimentos levam à alteração da percepção coletiva e individual:

Esse tema, que o preocupa desde seus primeiros escritos, torna-se, no decorrer dos anos 30, uma parte inerente de sua reflexão sobre as transformações *estéticas* que chegam à maturação no início do século XX e subvertem a produção cultural, artística e política. Trata-se de uma interrogação que diz respeito à estética no sentido etimológico do termo, pois Benjamin liga indissociavelmente as mudanças da produção e da compreensão artísticas a profundas mutações da percepção (*aisthêsis*) coletiva e individual.⁵

de transformações da experiência leva Benjamin a formular uma crítica à historiografia progressista de esquerda da época e à historiografia burguesa, incluindo o historicismo derivado da tradição acadêmica de Ranke e Dilthey.

³ Gagnebin. 2012, p. 10 e 11.

⁴ “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” e “Pequena história da fotografia” são textos centrais de Walter Benjamin sobre o tema.

⁵ GAGNEBIN. Jeanne Marie. *Não contar mais?*; in: História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 55.

O desenvolvimento da técnica além de trazer mudanças para as formas de vida, também proporcionou a sedimentação progressiva das experiências: com a ausência do caráter totalizante do artesanato e a presença do caráter fragmentário do trabalho em cadeia, conseqüentemente, surge na Modernidade a experiência fragmentada.⁶

Para assegurar que a diferenciação e comparação temporal entre as formas de experiência não seja entendida como uma leitura melancólica e nostálgica do passado – leitura estabelecida de modo muito comum pelos leitores de Benjamin –, vale destacar que o desenvolvimento do tema, na verdade, leva Benjamin a superar, por um lado, a concepção de um tempo *antigo* que precisa ter as suas condições de experiências retomadas a qualquer custo e, por outro lado, também leva o autor a superar a noção de *tempo* que concebe o *agora* como momento que aponta para a realização do *telos*, ou seja, o agora como aperfeiçoamento rumo ao futuro perfeito. Afinal, de que forma Benjamin consegue olhar para o tempo ao analisar a transformação da experiência?

A análise benjaminiana sobre o narrador nos convida a refletir sobre transformações profundas que a experiência sofreu ao longo da história. Para compreender como Benjamin olha para o tempo é fundamental analisar três novas condições da experiência apresentadas por Gagnebin: a) o abismo entre narrador e ouvinte é a primeira condição analisada por Gagnebin em “O narrador” (ou “O contador de histórias”): “A distância entre os grupos humanos, particularmente entre as gerações, transformou-se hoje em abismo porque as condições de vida mudam em um ritmo demasiado rápido para a assimilação humana”⁷; b) a segunda condição refere-se à falta de tempo para se contar histórias. O caráter totalizante que antes era proporcionado pela experiência antiga, de ritmos lentos e orgânicos, características próprias do artesanato, torna-se ausente na experiência sedimentada da Modernidade. Perde-se a profundidade e a riqueza da experiência da narrativa tradicional; c) por fim, com a dissolução da comunidade entre vida e palavra, a dimensão prática da narrativa tradicional encontra-se enfraquecida. A palavra se separa da vida cotidiana e a experiência se torna cada vez mais individualizada. Como consequência, as formas de experiência não apenas se transformam, mas também nos desafiam a inventariar novas maneiras de transmissão de saberes.

Com esses pontos apresentados pela filósofa Gagnebin sobre o texto “O contador de

⁶ GAGNEBIN. Jeanne Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*; in: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura/Walter Benjamin*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin- 8ª Ed. Revista – São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 7. 2012, p. 10.

⁷ Gagnebin. 2012, p. 10.

histórias”, poderíamos concluir que, com a dificuldade de se constituir uma comunidade de vida e de palavra, ou seja, uma comunidade de experiências, a nossa realidade seria então lidar com o fim da arte de contar histórias? Qual a importância da prática de contar histórias?

O estudo de Benjamin sobre a *narrativa tradicional* é estabelecido além de uma análise de teor crítico literário. Ao abordar a "narração" ou a "arte de contar histórias", ele também se refere a uma dimensão prática da vida social. Se acompanharmos a leitura de Gagnebin, podemos perceber que Benjamin observa a *transformação* dessa prática, não com a intenção de restaurar uma forma social de narração que se perdeu:

Ele se atém aos processos sociais, culturais e artísticos de fragmentação crescente e de secularização triunfante, não para tentar tirar dali uma tendência irreversível, mas, sim, possíveis instrumentos que uma política verdadeiramente "materialista" deveria poder reconhecer e aproveitar em favor da maioria dos excluídos da cultura, em vez de deixar a classe dominante se apoderar deles e deles fazer novos meios de dominação.⁸

O problema da narração acompanha Benjamin até seu último escrito. Nota-se que as razões para isso se justificam pelo fato de a temática da narração suscitar os “paradoxos da Modernidade”, que são essas contradições e tensões inerentes à experiência moderna analisadas por Benjamin em seus textos. Desde o final do século XIX, artistas e filósofos da contemporaneidade também têm se voltado para o estudo desses paradoxos. Benjamin, ao interpretar as transformações da experiência⁹, descreve esse cenário retratado no texto *Experiência e Pobreza* como "uma doença da tradição". Analisa Gagnebin:

As razões dessa doença não jazem na má vontade pessoal dos indivíduos, mas num desenvolvimento do capitalismo que se caracteriza por uma aceleração ímpar da técnica, agora promovida a racionalidade dominante (o que acarreta a impossibilidade de elaboração tranquila dessas mudanças por qualquer pessoa), e por um isolamento crescente dos indivíduos no seio de uma multidão anônima e apressada.¹⁰

O declínio da *tradição*¹¹ consiste na dissolução de uma memória comum, que anteriormente garantia a existência de uma experiência coletiva. A análise de Gagnebin reforça o sentido dessa dissolução. Conclui-se que o declínio da tradição e a memória comum de uma sociedade não ocorre necessariamente pela falta de vontade dos indivíduos, mas sim devido às

⁸ GAGNEBIN. Jeanne Marie. *Não contar mais?*; in: História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 56.

⁹ BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. Carta a Gershom Scholem, 12 de junho de 1938; in: *Correspondência: Walter Benjamin e Gershom Scholem*. Tradução de Neusa Soliz; Revisão: Plínio Martins Filho; Produção: Ricardo W. Neves e Sylvia Chamis. São Paulo: Perspectiva, 1993. p. 303.

¹⁰ Gagnebin. 2014, p. 210.

¹¹ “O conceito de tradição nos estudos benjaminianos faz parte do grupo de três categorias introduzidas pelas reflexões críticas do conceito de "atualidade": herança (*Erbe*), tradição (*Tradition*) e transmissão (*Überlieferung*)” (Gagnebin. 2014, p. 206).

novas condições sociais proporcionadas pelas transformações técnicas, que, como analisa Benjamin, são responsáveis pela condição da “pobreza de experiência”:

[...] essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie. [...] Aqui e ali, as melhores cabeças já começaram há tempos a expressar essas coisas. Sua característica é uma desilusão radical com a época e ao mesmo tempo uma fidelidade sem reservas a ela. [...] Tanto um artista complexo como Paul Klee quanto um programático como Loos, ambos rejeitam a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época.¹²

Benjamin, ao observar a fidelidade dos artistas à época, apresenta a imagem do contemporâneo nu que pode também significar aquele que é destituído de tradição. Essa fidelidade possível de ser analisada a partir das obras de alguns artistas referenciais na leitura benjaminiana também corresponde a uma postura diante da pobreza de experiência que auxilia Benjamin na construção de um novo conceito de experiência.

Benjamin vê a degradação da experiência (*Erfahrung*), no processo de fragmentação e secularização, como elemento estruturante para o contexto que se caracteriza como “perda da aura”, uma noção benjaminiana que escolhemos não aprofundar para desenvolver o nosso tema, porém, vale destacar que esta noção aparece frequentemente nos textos de 1930 como elemento de reconhecimento lúcido de uma “perda” das dimensões totalizantes da vida. Gagnebin observa que esse reconhecimento leva Benjamin e os autores de sua época a procurarem as bases de outra prática estética, que significou a busca de uma nova “objetividade” em oposição aos ideais burgueses de preservação da aparência de uma “intimidade intersubjetiva”¹³:

Essas tendências “progressistas” da arte moderna, que reconstruem um universo incerto a partir de uma tradição esfacelada, são, em sua dimensão mais profunda, mais fiéis ao legado da grande tradição narrativa do que as tentativas previamente condenadas de recriar o calor de uma experiência coletiva (*Erfahrung*) a partir das experiências vividas isoladas (*Erlebnisse*). Essa dimensão, que me parece fundamental na obra de Benjamin, é a da *abertura*.¹⁴ (grifo nosso)

As tendências progressistas da arte moderna de que fala Gagnebin correspondem às performances das vanguardas artísticas europeias, que foram inspiração para Benjamin no estudo de novas formas que buscassem assumir as condições de experiência da Modernidade¹⁵.

¹² Benjamin. 2012, p. 125.

¹³ Gagnebin. 2012, p. 12.

¹⁴ Gagnebin. 2012, p. 12.

¹⁵ O texto de Walter Benjamin, “O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia”, pode introduzir o leitor ou a leitora ao tema sobre as vanguardas artísticas.

Para o autor, a busca por uma nova objetividade fez com que a arte moderna conseguisse pôr em exercício valores da narrativa tradicional diante das experiências vividas isoladas (*Erlebnisse*), expressão do indivíduo isolado das condições de uma comunidade de vida e de discurso. Ocorreu um compromisso definitivo da Modernidade com a precária realidade. O movimento evitou o caminho comum de uma postura melancólica e conservadora do ponto de vista de uma perspectiva histórica. Esta postura melancólica estava presente quando, na intenção de se recriar uma *Erfahrung* (experiência carregada de tradição e compartilhada) diante das novas condições de experiência, afastavam-se da realidade de sua época.

Portanto, a arte moderna parece apresentar alternativas relevantes ao problema do “fim da arte de contar”, ou, mais precisamente, alternativas para lidar com as novas condições de transmissão de experiência. No entanto, a investigação de Benjamin não se esgota por via da arte de vanguarda. O problema do fim da arte de contar também ganha um tom antropológico nos estudos do autor que, como vimos, observa as transformações das experiências coletivas a partir do desenvolvimento da técnica. Além dessas duas leituras – referentes aos textos de 1930, sobretudo o texto sobre o contador de histórias, que como identificamos, frequentemente introduz o debate sobre as noções de “experiência” –, em companhia de Jeanne Marie Gagnebin, o presente estudo observa como a pergunta sobre o fim da arte de contar também movimentava as reflexões sobre o conceito de experiência dentro do interesse filosófico da *crítica benjaminiana à teoria do conhecimento*¹⁶. Para contribuir com a percepção da centralidade do conceito de experiência na obra benjaminiana, Gagnebin apresenta a sua análise:

Permita-me, então, analisar brevemente esse conceito central da filosofia benjaminiana. Com efeito, ele atravessa toda a sua obra: desde um texto de juventude intitulado “*Erfahrung*”, mais tarde um ensaio sobre o conceito de experiência em Kant (“*Ueber das Programm der kommenden Philosophie*”), diversos textos dos anos de 1930 (“Experiência e pobreza”, “O narrador”, os trabalhos sobre Baudelaire) e, finalmente, as teses de 1940. Benjamin exige a cada vez a ampliação desse conceito, contra seu uso redutor. Assim, no texto de 1913, típico do espírito da “*Jugendbewegung*”, contesta a banalização dos entusiasmos juvenis em nome da experiência pretensamente superior dos adultos; no texto sobre Kant, critica “um conceito de conhecimento de orientação unilateral, matemática e mecânica” e gostaria de pensar um conhecimento que tornasse possível “não Deus, é claro, mas a experiência e a doutrina de Deus”.¹⁷

¹⁶ Esta mesma crítica ao conhecimento pode ser percebida de modo simultâneo à crítica ao conceito de história, a exemplo do texto de Walter Benjamin “Teoria do conhecimento, Teoria do Progresso” presente em seu texto “Passagens” ou “A Obra das Passagens” (*Das Passagen-Werk*).

¹⁷ Gagnebin. 2012, p. 8 e 9.

Ainda em companhia da análise de Gagnebin, tomamos as reflexões dos textos de 1930 com o objetivo investigativo de localizar dois pontos fundamentais do estudo sobre a questão da “experiência”:

Nos textos fundamentais dos anos de 1930 [...] Benjamin retoma a questão da “experiência”, agora dentro de uma nova problemática: de um lado, demonstra o enfraquecimento da *Erfahrung* no mundo capitalista moderno em detrimento de um outro conceito, a *Erlebnis*, experiência vivida, característica do indivíduo solitário; esboça, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre a necessidade de sua reconstrução para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento do social.¹⁸

Com os textos de 1930 conseguimos visualizar o valor histórico e político dos estudos sobre o conceito de experiência no tempo de Benjamin. Busca-se compreender mais sobre o porquê do interesse do presente pelo conceito de experiência benjaminiano, ou seja, o porquê de os estudos acadêmicos utilizarem tanto os textos de 1930 para falar sobre o conceito de experiência, citado frequentemente como forma de apresentar a Modernidade, e menos sobre o que os interesses teóricos de Benjamin ainda teriam a nos dizer, ou, dito de outra forma, menos sobre a “atualidade de Benjamin”.

Para Gagnebin, um dos elementos em jogo nos textos de 1930 consiste em reflexões sobre as dificuldades para a realização de uma “memória e palavra comuns” na Modernidade. Já na presente introdução, apresenta-se como a proposta benjaminiana de criação do conceito de experiência se tornou determinante para o desenvolvimento de novas formas de transmissão de saberes, o que também leva Benjamin a considerar uma nova forma da filosofia se relacionar com a verdade.

Em resumo, ao trazer alguns pontos das questões debatidas por Benjamin em 1930, nos textos referenciados e refletidos, busca-se apresentar as bases teóricas e políticas que justificam e fundamentam a investigação ao longo dos capítulos seguintes sobre a crítica benjaminiana à teoria do conhecimento correspondente ao nosso tema: “filosofia como apresentação da verdade”. Trata-se de uma proposta de leitura da filosofia benjaminiana que busca apresentar um novo conceito de experiência diante da desagregação e esfacelamento do social, não só pela arte, mas também por um olhar especial de Benjamin para a forma filosófica.

A narrativa tradicional e a tarefa da filosofia

Veremos como a análise de Benjamin sobre a narrativa tradicional apresenta também elementos fundamentais para o debate sobre a “forma filosófica”. A teoria do contador de

¹⁸ Gagnebin. 2012, p. 9.

histórias, ao apresentar as condições de esfacelamento da experiência, apresenta o contexto em que os filósofos contemporâneos escreviam sobre as possibilidades do pensamento filosófico sistemático. Diante das dificuldades de se contar uma história, para Benjamin, a filosofia deve se lançar ao exercício de compreensão e transformação da realidade histórica. Nesse sentido, ele propõe, como principal tarefa da filosofia, a construção de novas formas de ler e escrever o real que permitam uma compreensão mais profunda da experiência humana.

O desenvolvimento das reflexões sobre a tarefa da filosofia segue com o olhar de Gagnebin sobre *dois* movimentos presentes na narrativa tradicional, ambos presentes nos textos de Benjamin. A filósofa identifica o primeiro movimento muito precisamente: o movimento da *abertura* presente na concepção filosófica benjaminiana.

Na forma de narrar antiga, tinha-se, como elemento estruturante, a *plenitude do sentido*, ou, dito de outra forma, antes o sentido era dado implicitamente e imediatamente pelo contexto social¹⁹. No entanto, com base na análise sobre o conceito de experiência que fizemos até o momento, a plenitude do sentido já não é possível de se encontrar na contemporaneidade com tanta facilidade: “No momento em que a experiência coletiva se perde, em que a tradição comum já não oferece nenhuma base segura, outras formas narrativas tornam-se predominantes”²⁰. Benjamin analisa as novas formas narrativas, a rápida forma do conhecimento na contemporaneidade inscrita pelo surgimento da “informação” e a consolidação do “romance” como forma de comunicação da classe burguesa:

Villemessant, o fundador do Figaro, caracterizou a essência da informação com uma fórmula famosa. “Para meus leitores”, costumava dizer, “o incêndio num sótão do Quartier Latin é mais importante que uma revolução em Madri”. Essa fórmula lapidar mostra claramente que o saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação que forneça um ponto de apoio para o que está próximo. O saber que vinha de longe – seja espacialmente, das terras estranhas, ou temporalmente, da tradição – dispunha de uma autoridade que lhe conferia validade, mesmo que não fosse subsumível ao controle. A informação, porém, aspira a uma verificabilidade imediata. Para tal, ela precisa ser, antes de mais nada, “compreensível em si e para si”. Muitas vezes não é mais exata que os relatos antigos. Mas enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação soe plausível. Nisso ela se revela incompatível com o espírito da narrativa. Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação tem uma participação decisiva nesse declínio.²¹

¹⁹ Gagnebin. 2012, p. 14.

²⁰ Gagnebin. 2012, p. 14.

²¹ BENJAMIN. Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8ª Ed. Revista – São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 218.

Ao ter que se assegurar em uma “verificabilidade imediata”, a informação não consegue exercer uma função consciente do *espaço* e do *tempo*. O enfraquecimento da transmissão de saberes, a dificuldade de se contar uma história, como vimos, consiste na perda da dimensão prática da narrativa, que também significa a perda da dimensão temporal das formas de vida: “A informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa. Ela não se esgota jamais. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de desdobramentos”.²²

Portanto, não é apenas o abismo estabelecido entre o narrador e o ouvinte que submete o nosso tempo à necessidade de uma verificabilidade imediata, característica própria da informação. A informação surge a partir da ausência da plenitude de sentido na contemporaneidade, que vive sob a condição de uma comunidade de experiências fragmentadas. A busca pelo sentido passa a ser um elemento presente nas formas artísticas, como no caso do exemplo citado sobre a procura pela “objetividade” na arte moderna. Como subsídio para a sua análise, Benjamin realiza o estudo do romance moderno, e identifica o elemento da informação quando o alcance da explicação passa a ser o objetivo principal de sua forma:

O romance coloca em cena um herói desorientado (*ratlos*), e toda a ação se constitui como uma busca, seu sucesso ou seu fracasso. O leitor do romance persegue o mesmo objetivo; busca assiduamente na leitura o que já não encontra na sociedade moderna: um sentido explícito e reconhecido. Por isso ele espera com impaciência pela morte do herói, verdadeira ou figurada pelo final do relato, para poder provar para si que este último não viveu em vão e portanto, reflexivamente, ele, leitor, tampouco. Assim, a questão do sentido traz a necessidade de concluir, de pôr um fim na história. Enquanto a narrativa antiga se caracterizava por sua abertura, o romance clássico, em sua necessidade de resolver a questão do significado da existência, visa à conclusão.²³

Por outro lado, a presença da plenitude de sentido na narrativa tradicional trazia as condições de abertura que se dava pelo *não acabamento* essencial presente no “movimento infinito da memória, notadamente popular”²⁴. Gagnebin observa o *movimento de abertura* como importante característica: “Cada história é o ensejo de uma nova história, que desencadeia uma outra, que traz uma quarta etc.; essa dinâmica ilimitada da memória é a da constituição do

²² Benjamin. 2012, p. 220

²³ Gagnebin. 2012, p. 14.

²⁴ Gagnebin. 2012, p. 12.

relato, com cada texto chamando e suscitando outros textos”.²⁵

A “abertura” na narrativa tradicional contraria a lógica da informação moderna. Nos estudos de Benjamin, essa abertura destaca a importância da “plenitude do sentido”, mas não se pode interpretar o olhar de Benjamin para a plenitude do sentido como uma vontade do filósofo de que esse sentimento fundamente as relações modernas sob as mesmas condições da narrativa tradicional. O olhar de Benjamin para a plenitude do sentido e seus efeitos pode ser analisado pela relevância da *abertura* para a realização do conhecimento em toda a sua liberdade. Como mencionado anteriormente, a narrativa tradicional não se esgota, preservando sua capacidade de gerar continuamente novas interpretações, essas características fazem parte da “dinâmica ilimitada da memória”. Essa perspectiva será analisada a partir do segundo movimento da narrativa tradicional, conforme identificado por Gagnebin.

O segundo movimento identificado na narrativa tradicional por Gagnebin destaca aspectos que vão além do texto propriamente dito, com ênfase no *exercício de leitura* e de *interpretação*. Gagnebin analisa a figura de Heródoto – considerado por Benjamin como primeiro narrador grego – como uma figura central no texto sobre o contador de histórias:

Heródoto não explica nada. Seu relato é dos mais secos. Por isso essa história do antigo Egito ainda é capaz, depois de milênios, de suscitar espanto e reflexão. Ela assemelha-se a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas.²⁶

Com a prática de Heródoto, observa-se “a arte e o prazer de contar”. Sem pretensão de explicar algo, o relato de Heródoto faz com que seja possível diversas interpretações de uma mesma história. Essa forma de relato possibilita o movimento contínuo da atividade de contar histórias, ou seja, uma vez que uma história é contada sob as características da narrativa tradicional, a interpretação para esta história permanece aberta. O leitor tem espaço para exercitar a leitura e criar interpretações. A percepção de Gagnebin sobre a “abertura para a interpretação” consegue captar uma característica importante das análises sobre o conceito de experiência de Benjamin que visa garantir que a história e a verdade estejam na condição de sempre ser contada.

Ao ler os textos de 1930, é necessário realizar uma leitura atenta no que se refere ao olhar de Benjamin sobre o passado. Novamente, vale destacar que Benjamin não busca assegurar que essas características aconteçam da mesma forma que aconteciam sob a condição

²⁵ Gagnebin. 2012, p. 13.

²⁶ Benjamin. 2012, p. 220.

da plenitude de sentido presente na narrativa tradicional. A identificação dessas características se configura como ideias fundamentais que conversam com as reflexões sobre o conceito de experiência desde seus estudos de juventude. Nos textos de 1930, essas ideias são apresentadas como um mapeamento de conceitos que acompanham o diagnóstico benjaminiano da experiência moderna, ou seja, que acompanham o movimento de ampliação do conceito de experiência e conversam com os textos de juventude de Benjamin quando nos deparamos com as expectativas benjaminianas sobre a forma filosófica na Modernidade. As reflexões sobre a narrativa tradicional colocam uma questão para os estudos da filosofia contemporânea: sem a plenitude de sentido, qual o lugar da *abertura* na contemporaneidade?

A “abertura” na contemporaneidade está sujeita às condições *fragmentárias* da vida moderna. Embora o horizonte da narrativa tradicional, exemplificado pelo relato de Heródoto, tenha perdido destaque devido às novas condições sociais (o enfraquecimento da experiência e a transformação do modo de transmissão de saberes), para Benjamin, a ausência da plenitude de sentido não deve determinar que a relação das artes e das ciências modernas com a filosofia resulte em uma experiência empobrecida que se contenta com a imediaticidade da informação. Ao longo do estudo será apresentado como o conceito de experiência desenvolvido pela teoria benjaminiana identifica um novo espaço de *exercício filosófico* que se apresenta mesmo sob as condições de uma experiência sedimentada.

Além de influenciar a forma artística e filosófica, a ausência da plenitude de sentido também foi responsável por fundamentar a concepção da ciência moderna de conhecimento e submete novos desafios à forma filosófica. Alguns textos de juventude de Benjamin desenvolvem a crítica à teoria do conhecimento a partir do exercício de formulação de um novo conceito de experiência, que por sua vez faz parte de uma reflexão central sobre a tarefa da filosofia diante da “pobreza de experiência”. Dois desses textos são apresentados ao longo dos nossos capítulos: o texto “Sobre o programa da filosofia por vir” (1917-1918), citado por Gagnebin na análise sobre a centralidade do conceito de experiência, e o prefácio ao livro *Origem do drama barroco alemão*, a saber: “Questões introdutórias de crítica do conhecimento” (ou “Prólogo epistemológico-crítico”) (1925).

Leva-se em consideração como as reflexões sobre o programa filosófico benjaminiano contribuem com reflexões sobre o “movimento de abertura na contemporaneidade” proporcionado pela ausência de sentido. Enquanto alguns filósofos adotam uma postura conservadora e melancólica ao buscarem reconstituir as condições de uma experiência antiga diante do empobrecimento da experiência e a presença fragmentária da vida, Benjamin faz o

diagnóstico desse empobrecimento sem deixar com que as suas reflexões se resumam a interpretações românticas. Portanto, Benjamin também desenvolve uma postura positiva ao ver a abertura na contemporaneidade não mais sob a lógica de um sentido estabelecido pela expressão de uma experiência comunitária. Ao longo do presente estudo, veremos como a centralidade do conceito de experiência se justifica no desenvolvimento de uma leitura benjaminiana que consegue apresentar um horizonte de possibilidade do *novo* em uma sociedade destituída de tradição.

A ideia de uma experiência mais consciente da eternidade e do tempo, presente em “Sobre o programa de uma filosofia por vir”²⁷, aponta para um potencial inventivo da experiência. Essa nova concepção de experiência é desenvolvida ao longo da obra de Benjamin, desde os textos de juventude que exploram a temática sobre a criança e o brinquedo; no ensaio “Experiência”, que apresenta a centralidade do espírito da juventude; além dos escritos benjaminianos de 1930 sobre Baudelaire, o teatro épico de Brecht e o cinema.

Investigar a proposta benjaminiana de um novo conceito de “experiência” – seja nos textos de juventude ou nos textos com debates éticos e políticos (os de 1930) –, em nossos estudos, aparece como elemento fundamental para a apresentação do problema da verdade no âmbito da história, da ciência, da arte e da filosofia. No caso da filosofia, trata-se de uma “nova tarefa”: a tarefa de lembrar o real sentido de sua forma, diante do reconhecimento das condições históricas a que essa nova forma está submetida.

Na leitura sobre a narrativa tradicional, Benjamin desenvolve as imagens do contador de histórias e analisa o cenário do fim da arte de contar. As transformações da experiência retratadas nos estudos benjaminianos possibilitam que a experiência seja entendida como uma linha que tece as várias dimensões desafiantes à prática da verdade.

A teoria da narração benjaminiana, a escrita filosófica e a história

É com a provocação da pergunta “Não contar mais?”²⁸ que o estudo traz o conceito de “experiência” como central para a hipótese que iremos enfrentar: seria a “experiência” o fio condutor que fundamenta a teoria benjaminiana e, ao ser mobilizado por Walter Benjamin em toda a sua obra, possibilita-nos uma nova forma de investigação filosófica, própria de sua teoria?

²⁷ BENJAMIN. Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*; tradução Helano Ribeiro. – 1.ed. – Rio de Janeiro? 7 Letras, 2019, p. 13.

²⁸ A pergunta corresponde a outro texto da filósofa Jeannie Marrie Gagnebin, que traz reflexões sobre o texto “O contador de histórias” e que nos acompanha também em nossas reflexões. (GAGNEBIN. Jeanne Marie. *Não contar mais?*; in: História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2011.)

Para pensar sobre a questão tomamos como ponto de partida as reflexões de Jeanne Marie Gagnebin em “Walter Benjamin ou a história aberta”. Parte das análises da autora foram apresentadas para introduzir o debate do trabalho, que se propõe analisar o conceito de experiência em alguns textos de Benjamin, possibilitando-nos uma configuração que traz a contextualização do estudo do autor sobre o tema.

O mesmo texto de Gagnebin estabelece como tarefa a análise de um dos aspectos importantes das famosas teses “Sobre o conceito da história” – o último escrito do filósofo, publicado após a sua morte, em 1940 –, o aspecto da teoria da narração, considerado pela filósofa como pouco estudado, todavia, ao mesmo tempo, consiste em um aspecto fundamental para uma introdução às *Teses*. A leitura de Gagnebin nos acompanha nesta nossa nota introdutória em virtude de a teoria da narração benjaminiana se configurar como momento essencial para a introdução ao conceito de experiência e a sua relação com a filosofia e a verdade.

Em sua análise Gagnebin destaca duas ideias importantes a partir do significado do termo *Geschichte* (história). Primeiro, observa-se como as *Teses* não consistem somente em uma especulação sobre o devir histórico, mas consistem também em “uma reflexão crítica sobre o nosso discurso a respeito da história (das histórias)”²⁹.

O discurso a respeito da história leva Benjamin a tratar da questão de como se conta uma história, mas também da questão de como se escreve uma história. A preocupação de Benjamin sobre o tema da escrita é apresentada em seus textos e em trabalhos de pesquisadores da teoria benjaminiana com certa frequência, seja de forma direta ou indireta. Com isso, os vários leitores e leitoras dedicadas à sua obra são envolvidos pelo estudo de uma nova proposta de se “conceber o saber e seus métodos”, mas não só, os estudos benjaminianos também apresentam uma “virada visual do saber”, ou seja, há um novo modo de ver o mundo e essas noções podem ser estudadas na escrita de Benjamin, que carrega características próprias e que podem servir de exemplo para os desafios postos em seu programa filosófico:

Seu projeto e seu método de trabalho, ao invés de se contentarem com a “virada linguística do saber”, executam uma “virada visual do saber”. Em Benjamin, a teoria retoma seu sentido etimológico de *theorein*, “contemplar, ver”. Não se trata de um retorno ao positivismo e nem ao primado da presença de cunho platônico (tão criticado por ele e, mais tarde, por Derrida). Benjamin está na origem de um novo *regime escópico*, ou seja, de um novo modo de se ver o mundo e, por tabela, de se conceber o saber e seus métodos.³⁰

As características da escrita de Benjamin trazem reflexões sobre a relação entre a

²⁹ Gagnebin. 2012, p. 7.

³⁰ SELIGMANN-SILVA. Márcio. Walter Benjamin e a guerra de imagens; 1. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2023, p. 48.

filosofia e a linguagem. A leitura de Gagnebin sobre a temática aproxima a escrita de uma história e a atividade de contar uma história aos aspectos da linguagem de um texto filosófico:

[...] o texto filosófico aproximar-se-ia muito mais do paradigma da “história”, paradigma no qual o “narrador” se apega em proveito dos próprios acontecimentos que, como diz Benveniste, “parecem se contar a si mesmos” (Benveniste, 1996), do que do paradigma do “discurso” no qual um “eu” toma a palavra, se endereça a um interlocutor e assume seu ponto de vista subjetivo e individual.³¹

Anteriormente buscamos apresentar como a relação entre “experiência” e a teoria da narração benjaminiana é construída com base no interesse teórico de Benjamin sobre as relações entre o antigo e o moderno. Nas *Teses sobre o conceito de história* a relação entre o antigo e o moderno é desenvolvida a partir da crítica de duas maneiras opostas de escrever a história, observa Gagnebin:

[...] a historiografia “progressista”, mais especificamente a concepção de história em vigor na social-democracia alemã de Weimar, a ideia de um progresso inevitável e cientificamente previsível (Kautsky), concepção que, conforme demonstra Benjamin, provocará uma avaliação equivocada do fascismo e a incapacidade de desenvolver uma luta eficaz contra a sua ascensão; mas também a historiografia “burguesa” contemporânea, ou seja, o historicismo, oriundo da grande tradição acadêmica de Ranke a Dilthey, que pretenderia reviver o passado através de uma espécie de identificação afetiva do historiador com seu objeto.³²

É possível notar que, se por um lado a historiografia “progressista” tem por base o caráter moderno e a historiografia “burguesa”, o caráter antigo em sua necessidade de se reviver o passado, ambas as formas carregam o mesmo problema epistemológico. Portanto, para Benjamin, mesmo que estas duas formas de escrever (contar) a história sejam opostas, ambas se apoiam na mesma concepção de um tempo “homogêneo e vazio” (teses 13 e 14), um tempo cronológico linear³³.

Em contraposição a esses modelos, a tarefa da filosofia apresentada por Benjamin pode ser compreendida a partir da imagem do historiador materialista na figura do cronista: “O cronista, que narra os acontecimentos sem distinguir os grandes dos pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que já ocorreu pode ser considerado perdido para a história” (tese 3)³⁴. Gagnebin identifica a construção dessa imagem como uma forma de Benjamin sinalizar um dos pontos da tarefa da filosofia, a concepção do novo conceito de tempo, o “tempo de agora”

³¹GAGNEBIN. *Da escrita filosófica em Walter Benjamin*; In: Leituras de Walter Benjamin; Márcio Seligmann-Silva (org.). São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999, p. 79.

³² Gagnebin, 2012, p.8.

³³ Gagnebin, 2012, p. 8.

³⁴ BENJAMIN. Walter. *Sobre o conceito de história*; organização e tradução Adalberto Müller, Márcio Sligmann-Silva. -I.ed. - São Paulo: Alameda, 2020, p. 68.

(*Jetztzeit*) (tese 14)³⁵.

A formulação de um conceito de experiência articulado com novas categorias de temporalidade é desenvolvida por Benjamin desde seus primeiros textos já citados, como “Experiência” (1913) e “A vida dos estudantes” (1915)³⁶. Em seus escritos mais tardios, como nas *Teses sobre o conceito de história*, o tema continua sendo um eixo central de suas reflexões. Ao tratar do “tempo de agora” (*Jetztzeit*), Benjamin desenvolve uma concepção distinta de presente, claramente apresentada na *tese 16*: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza”³⁷.

Essa formulação levanta a questão: qual tipo de experiência Benjamin sugere que o materialista histórico deve constituir com o tempo? A resposta a essa pergunta conduz à análise do conceito de experiência no programa filosófico benjaminiano, que se caracteriza por uma crítica à teoria do conhecimento do sistema filosófico kantiano. Como possibilidade de dar continuidade ao desenvolvimento do problema da experiência, no prefácio ao texto *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin propõe submeter a filosofia à forma do “exercício”, em oposição às tradições rígidas e sistemáticas da Modernidade.

Nas *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin confronta a linearidade predominante na teoria do progresso — uma concepção que, segundo ele, impede que a história seja preenchida por “agoras”. Sua proposta visa considerar o presente em seus fragmentos, rompendo com a ideia de continuidade homogênea. Essa abordagem do tema sobre o *fragmento* abre espaço para rupturas e transições que interrompem o *continuum* da história, permitindo, assim, a destruição e construção da história como meios para revelar novas realidades. Benjamin apresenta essa perspectiva ao afirmar:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o tempo pleno de tempo do agora. A Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de tempo do agora, que ele arrancou por

³⁵ “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o preenchido de “tempo de agora” (*Jetztzeit*). Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de “tempo de agora”, que ele fez explodir para fora do *continuum* da história. A Revolução Francesa via-se como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário do passado. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele se oculte na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Ele se dá, porém, numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como a concebeu Marx.” (Benjamin. 2012, p. 249)

³⁶ MITROVITCH. Caroline. Experiência e formação em walter Benjamin; São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 64.

³⁷ Benjamin. 2012, p.250. Na tradução de Márcio Seligmann-Silva, o termo "se suspendeu" traduz "zum Stillstand gekommen ist": "O materialista histórico não pode abdicar do conceito de um presente que não seja transição, mas no qual o tempo parou e se suspendeu" (Benjamin. 2020, p. 84). Nota-se que na tradução citada Sérgio Paulo Rouanet traduz "se imobiliza". A versão traduzida por Rouanet é citada diretamente no texto por conseguir trazer a característica alegorizante da imagem do "anjo da história" (*Angelus Novus*) que tem as suas asas imobilizadas.

Ao longo deste estudo, analisaremos como a concepção de temporalidade benjaminiana — o "tempo pleno do agora" — se fundamenta na forma de apresentação da verdade. Esse problema inspirou as investigações que se desenvolveram a partir da temática sobre o conceito de experiência e a "tarefa da filosofia". O materialista histórico e o filósofo são convocados a adotar um conceito de presente que, sob um novo conceito de experiência, transcenda a recepção passiva do passado fixado pela linearidade histórica: “Em lugar de apontar para uma ‘imagem eterna do passado’, como o historicismo, ou, dentro de uma teoria do progresso, para a de futuros que cantam, o historiador deve constituir uma ‘experiência’ (*Erfahrung*) com o passado”³⁹ (tese 16).

Em um terceiro momento de nossa dissertação, a relação entre filosofia, ciência e arte é explorada por meio da leitura da obra de Bertolt Brecht, *A Vida de Galileu*. O problema central da apresentação da obra brechtiana é a figura do intelectual na sociedade, analisada em diálogo com conceitos benjaminianos mobilizados ao longo dos capítulos anteriores. O leitor perceberá, por exemplo, como o intelectual retratado no texto de Brecht se compara às tarefas do cientista e do filósofo.

No entanto, essa continuidade temática e conceitual não é abordada de forma exegética ou meramente dissertativa de leitura dos textos de Benjamin e Brecht. O estudo da peça é realizado como um exercício, que parte da observação inicial das noções de filosofia, ciência, arte e religião. Durante esse processo, a iluminação de diversos elementos possibilitou a configuração de uma ideia mais ampla sobre o problema do intelectual na sociedade.

³⁸ Tese 14

³⁹ Gagnebin. 2012, p. 8.

O conceito de *experiência*: uma introdução à teoria benjaminiana

A experiência é a multiplicidade unificada e contínua do conhecimento.

Walter Benjamin

1. Introdução

Para propor uma introdução à teoria benjaminiana a partir do conceito de *experiência*, primeiro é preciso que se esclareça em que consiste o *caráter introdutório* do conceito de experiência nos estudos de Walter Benjamin. Sem pretender convencer imediatamente sobre esse caráter introdutório – pois tal pretensão anteciparia o exercício investigativo – é necessário esclarecer que a construção de um texto que abarque a teoria benjaminiana em sua totalidade, como regra para uma primeira leitura das obras do autor, não é o objetivo do presente estudo.

Como vimos em nossa introdução, nos textos mais tardios de Benjamin a centralidade do conceito de experiência passa pelo diagnóstico da condição de uma experiência moderna fragmentada, a *Erlebnis*. A análise é desenvolvida por Benjamin nos estudos dos anos de 1930, com destaque à fragmentação e ao modo descontínuo da vida humana. Fizemos a leitura sobre as mudanças ocasionadas entre a “experiência antiga” e a “experiência moderna” para apresentar neste capítulo como essas mudanças também influenciaram as reflexões da teoria benjaminiana sobre as formas de conhecermos o mundo diante da segmentação da experiência. Portanto, veremos como essa reflexão também estava presente de forma latente nos escritos de juventude de Benjamin, que apresentam reflexões críticas sobre o método adotado pelas ciências modernas e destaca como o desenvolvimento dessas ciências influenciou o debate da filosofia contemporânea sobre a forma filosófica.

Em 1937, Benjamin escreve o texto “Instituto Alemão de Livre Pesquisa” (Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt) para uma revista conservadora, *Maß und Wert* [Medida e Valor], com objetivo de chamar atenção da burguesia culta. No texto, Benjamin considera a necessidade teórica dos filósofos Theodor Adorno e Max Horkheimer – que estavam na condição de exilados – ao esclarecer a diferença entre teoria crítica e o pragmatismo em voga nos Estados Unidos, além de observar como as transformações sociais ocasionadas pela Modernidade influenciaram as teorias dos pesquisadores do Instituto:

A ideia que levou a esse agrupamento é “que hoje a teoria da sociedade só conseguirá se desenvolver em estreita conexão com uma série de disciplinas, sobretudo com a economia política, a psicologia, a história e a filosofia”. [...] A questão em pauta dificilmente poderá ser exposta em forma de doutrina e com certeza não em forma de sistema. Ela se mostra, antes, como sedimentação de uma experiência inalienável que impregna todas as reflexões. Implica que o rigor metodológico com que a ciência busca honrar-se só merece esse nome quando inclui em seu horizonte não só o experimento realizado no espaço isolado do laboratório, mas também o experimento realizado no *espaço aberto da história*.⁴⁰ (grifo nosso)

A transformação do conceito de experiência leva Benjamin a se posicionar junto às críticas da filosofia contemporânea ao conceito de *sistema*, as quais também passam pela análise crítica do conceito de experiência. Benjamin observa que a ciência, ao adotar um rigor metodológico excessivo e criar uma concepção de sistema teleológico, não atribuiu a devida importância às condições fragmentárias da experiência, impedindo, assim, a sua plena realização.

Diante dos desafios teóricos contemporâneos — como a teoria da sociedade e sua conexão com diversas disciplinas —, Benjamin considera necessária uma concepção de ciência que vá além do experimento material e bruto realizado no espaço limitado de um laboratório. Ele sugere, em vez disso, um “experimento realizado no espaço aberto da história”. Mas o que seria esse espaço aberto da história em que a ciência poderia se realizar plenamente?

O presente estudo se dedica a investigar essa concepção benjaminiana — o *espaço aberto da história* — que permeia diversos de seus textos. A reflexão sobre essa concepção não toma o conceito de história como objeto principal. A forma expositiva da filosofia nos conduz à leitura do conceito de história benjaminiano à luz da proposta do *Programa da filosofia por vir*. Em outras palavras, a abertura da história, enquanto uma importante concepção

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Instituto Alemão de Livre Pesquisa; in: O capitalismo como religião; [organização Michael Löwy; tradução Nélio Scheneider, Renato Ribeiro Pompeu]. - 1 ed. - São Paulo: Boitempo, 2013, p. 150.

benjaminiana, é apresentada como uma profusão temática nos estudos sobre a forma filosófica, que, em um segundo momento, resultará no exercício filosófico de apresentação da verdade.

Ao publicar um registro sobre os interesses filosóficos do Instituto, Benjamin apresenta os temas centrais de sua época, que também influenciaram a sua crítica à teoria do conhecimento oriunda do positivismo:

Foi isso que motivou o debate sobre o positivismo – a “filosofia empírica”, como se diz hoje – que foi travado pelo Instituto nos últimos anos. [...] Horkheimer chamou a atenção para a propensão tão característica do positivismo de considerar a sociedade burguesa como eterna e tratar suas contradições - tanto teóricas quanto as práticas – como bagatela.⁴¹

O conceito de experiência na filosofia empírica foi responsável pela criação de diversas disciplinas fundamentais para o desenvolvimento da "teoria da sociedade". Os filósofos do Instituto de Pesquisa Social investigaram a formação dessas áreas em um contexto marcado por transformações metodológicas e epistemológicas profundas. Por exemplo, o positivismo se baseou em certos valores da "experiência antiga", privilegiando uma visão cíclica do tempo e valores considerados eternos e imutáveis — agora reinterpretados à luz de uma concepção empírica da realidade como fundamentação dos princípios da sociedade burguesa.

As limitações estabelecidas pelo método experimental da corrente positivista fazem parte de um debate amplo sobre a empiria, que influenciou o curso da temática sobre as *dimensões históricas*. Adorno, em *Introdução à Dialética*, destaca o contexto filosófico responsável pela descoberta da "dimensão histórica" e o seu alcance, além de explorar o significado dessa descoberta para a compreensão filosófica das "coisas" (*Dinge*):

O pensamento tradicional, o pensamento pré-dialético, de fato equiparou o necessário e absolutamente válido com o permanente, com o inalterável, com aquilo que é tal e qual de uma vez por todas. *A descoberta da dimensão histórica* – tal como ela se consumou, desde Montesquieu e Vico, atravessando o século XVIII com Condorcet e chegando, finalmente, até Fichte e Hegel – significa neste ponto realmente algo como um giro copernicano, cujo alcance bem que poderia ser comparado ao do assim denominado giro copernicano associado à filosofia kantiana. Essa descoberta significa que a necessidade não reside propriamente no fato de que as coisas [*Dinge*] permaneçam iguais a si mesmas e que sejam idênticas umas com as outras, mas antes que o necessário se encontra precisamente nas grandes leis do desenvolvimento por meio das quais aquilo que é idêntico a si mesmo se torna outro, diverso de si, em contradição, afinal, consigo mesmo.⁴² (grifo nosso)

⁴¹ Benjamin. 2013, p. 151.

⁴² ADORNO, Theodor W. *Introdução à dialética*; tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. - São Paulo: Editora Unesp, 2022, p. 85.

No debate que Benjamin levanta sobre as teorias da sociedade, a partir dos estudos do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, podemos notar que a seleção criteriosa do passado permitiu que o positivismo estruturasse uma ciência em que as leis sociais eram concebidas como imutáveis, pois eram colocadas em uma relação direta e determinada pelas leis naturais. Esse contexto impulsionou tanto a filosofia moderna quanto a filosofia contemporânea a refletir sobre a importância da dimensão histórica para a filosofia. O mesmo contexto parece justificar a motivação de Benjamin para o desenvolvimento de um programa filosófico próprio.

É importante a reflexão sobre os motivos dos filósofos contemporâneos terem assumido a tarefa de se pensar sobre a forma filosófica. Não se trata, portanto, de uma simples retomada da forma filosófica anterior ao positivismo, ou seja, não se trata de defender uma filosofia primeira ou a metafísica. Vimos na Introdução que a análise benjaminiana sobre a experiência antiga e a experiência moderna não se faz para justificar a necessidade da continuidade de uma experiência com as condições sociais passadas. Assim, a reflexão sobre a forma filosófica não se trata de um retorno a modelos anteriores. Ao refletir sobre as novas condições de experiência, Benjamin identifica os limites que a filosofia contemporânea enfrenta com a forma filosófica estruturada pelas concepções de sistema e verdade das ciências modernas.

As ciências são pautadas pela necessidade de verificação empírica: a verdade, para elas, é resultado de um sistema que exige a confirmação por meio de experimentos e observações. Enquanto as ciências buscam a verificabilidade imediata da verdade, a filosofia, por muito tempo, dedicou-se a questões mais abstratas, como a metafísica, que envolvem conceitos como "Deus" e "liberdade", os quais não são diretamente observáveis ou mensuráveis.

Ao contrário da busca por uma verificação imediata da verdade, característica das ciências empíricas, Benjamin, em seu Prefácio ao texto *Origem do Drama Barroco Alemão* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), propõe uma concepção distinta. Para ele, a verdade não se revela por um desnudamento que aniquila o mistério, mas por uma revelação que o ilumina em um lampejo. Ao passo que as ciências buscam desvendar a realidade por meio de experimentos e observações, Benjamin defende que a verdade é apresentada quando se permite que o mistério permaneça. Nas palavras do filósofo: “[...] a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça”⁴³. Ao reduzir o conhecimento filosófico a um mero desnudamento do objeto, a filosofia corre o risco de empobrecer sua compreensão da realidade, limitando-a à experiência sensível e material que acaba por resultar no máximo

⁴³ Benjamin. 1984, p. 53.

em uma *representação* da realidade, que, no fim, acabaria por recair no mesmo erro de uma *metafísica ingênua*. A partir dessa perspectiva, analisaremos como, para Benjamin, essa postura limita o pensamento filosófico às aparências⁴⁴, impedindo-o de alcançar uma “experiência profunda” do real.

O problema causado pela influência do conceito de sistema oitocentista é enfrentado por Benjamin no texto *Sobre o Programa da Filosofia Por Vir (Über das Programm der kommenden Philosophie)*, escrito entre 1917 e 1918, assim como no Prefácio ao texto *Origem do drama barroco alemão*, estruturado em 1916 e escrito e publicado em 1925. Veremos nesse primeiro capítulo como Benjamin, em seu *Programa da filosofia por vir*, critica os modelos convencionais de sistema, ao mesmo tempo que constrói uma proposta de programa filosófico que tenha como tarefa central a crítica ao conceito de experiência da *teoria do conhecimento*, a partir da revisão do sistema filosófico kantiano.

No século XIX, o conceito de “sistema” impôs uma visão única e dominante sobre a forma filosófica, que considerou superada alternativas passadas. Anteriormente, a doutrina e o ensaio esotérico, com seus objetos teológicos e ocultos, representavam formas distintas de pensar a realidade. Segundo Benjamin, esses objetos, embora considerados “esotéricos” e “ocultos”, são fundamentais para a apresentação da verdade. O filósofo analisa o contexto do ensaio esotérico: “Esse exercício impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do *Ser indefinível* da verdade, e assumiu o aspecto de uma *propedêutica*. Ela pode ser designada pelo termo escolástico do tratado, pois este alude, ainda que de forma latente, àqueles objetos da teologia sem os quais a verdade é impensável”⁴⁵ (grifo nosso). Ou seja, a busca por uma forma filosófica que considere os aspectos mais profundos e enigmáticos da realidade sempre foi uma constante na história do pensamento filosófico. Com as delimitações do conceito de sistema à filosofia, Benjamin identifica a necessidade de se assumir como tarefa um programa filosófico que busque assegurar o *exercício* da forma filosófica em toda a sua possibilidade. Um dos aspectos considerados para isso consistiu na característica propedêutica do ensaio esotérico, que iremos investigar em um segundo momento.

Primeiramente, para analisar as alternativas benjaminianas ao conceito de sistema, é fundamental apresentar a sua crítica ao conceito de experiência da filosofia moderna. Essa

⁴⁴[...] o Ser da verdade é diferente do ser da aparência". (Benjamin. 1984, p. 58.) Esse será o ponto central da crítica benjaminiana ao sistema filosófico de Kant.

⁴⁵ Benjamin. 1984, p. 50.

abordagem nos conduz a uma reflexão sobre as reais possibilidades de um pensamento sistemático sob as condições da experiência na modernidade, tal como interpretadas por Benjamin — uma leitura frequentemente ignorada ou confundida pela recorrente interpretação de sua teoria como assistemática.

Se reconhecemos que a obra de Benjamin tece o fio de uma teoria a qual chamamos “benjaminiana”, aqui, a investigação filosófica se entrega ao exercício de refletir sobre as particularidades dos fundamentos filosóficos de sua teoria. Jeanne Marie Gagnebin já tinha observado que a crítica de Benjamin ao ideal filosófico de sistema não corresponde a um afastamento de um pensamento sistemático:

Desistir do ideal de sistema, o que, como já observou Schlegel não é sinônimo de desistir de um pensamento sistemático (Cf. GS I, p. 40, Athenäum fr. 53), e insistir sobre a expressão em linguagem da filosofia acarreta também, no Prefácio ao livro sobre o drama barroco, uma separação nítida entre dois aspectos, geralmente unidos ou confundidos, do pensamento filosófico: filosofia como conhecimento (*Erkenntnis*) e a filosofia como apresentação (*Darstellung*) da verdade.⁴⁶

Portanto, não se trata de definir Benjamin como filósofo sistemático ou assistemático. O presente estudo busca apresentar um conceito de experiência que permita refletir sobre os dois aspectos do pensamento filosófico analisados pela teoria benjaminiana e destacados por Gagnebin: a “filosofia como conhecimento” e a “filosofia como apresentação” da verdade. Neste primeiro capítulo, a nossa análise se concentrará na crítica de Benjamin à filosofia como conhecimento.

1.1. Filosofia e história: um caminho para pensar sobre a "tarefa da filosofia"

Em 1917, nas cartas endereçadas a Gershom Scholem, Benjamin reconhece a importância do sistema filosófico kantiano, especialmente no que diz respeito à sua tipologia: “Até agora, a tipologia mais profunda de conceber a doutrina sempre se tornou clara para mim nas palavras e ideias de Kant. E não importa quão grande seja o número de minúcias kantianas que possam ter que desaparecer, a tipologia de seu sistema deve durar para sempre”⁴⁷. Para

⁴⁶ GAGNEBIN. Jeanne Marie, *Da escrita filosófica em Walter Benjamin; in: Leituras de Walter Benjamin*; Márcio Seligmann-Silva (org.), - São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999, p. 84.

⁴⁷ Sempre que as correspondências de Walter Benjamin com Gershom Scholem forem citadas, elas serão traduzidas para o português com o auxílio da versão em inglês disponibilizada em notas. Por exemplo: “The most profound typology of conceiving doctrine has thus far always become clear to me in Kant’s words and ideas. And

Benjamin, um dos motivos que fazem o estudo da obra de Kant se tornar relevante consiste na identificação que a filosofia kantiana faz da necessidade de pensar uma "metafísica futura" [*künftigen Metaphysik*].

Essa nova abordagem constitui uma tentativa de superar as limitações inerentes à filosofia marcada pela primazia da “experiência sensível” e pelo distanciamento dos temas metafísicos. Ao propor uma nova articulação entre “experiência” e “conhecimento”, e ao vislumbrar uma metafísica futura, mesmo considerando a “experiência sensível”, Kant desenvolve uma tipologia que se torna um elemento constitutivo dos sistemas filosóficos subsequentes.⁴⁸

Nas cartas de Benjamin a Scholem, o entusiasmo e o reconhecimento teórico em relação a Kant mostram-se centrais para os próximos passos das investigações filosóficas benjaminianas, sendo a teoria kantiana considerada o tema de maior interesse para sua tese de doutorado. Benjamin comunica a Scholem sua intenção de relacionar o estudo da metafísica kantiana com a história:

Creio reconhecer a razão última que me levou a este tema, bem como o que é pertinente e interessante: a dignidade metafísica última de uma visão filosófica que se pretende verdadeiramente canônica manifestar-se-á sempre mais claramente na filosofia da história; pois é aqui que deverá aparecer o tema da evolução histórica do conhecimento para o qual a doutrina é o catalisador.⁴⁹

Mais uma vez aparece o reconhecimento de Benjamin sobre o fato de Kant se preocupar em resguardar a dignidade metafísica. Contudo, apesar do reconhecimento inicial da importância da filosofia kantiana, Benjamin identifica limitações significativas ao analisar as

no matter how great the number of Kantian minutiae that may have to fade away, his system's typology must last forever.” (BENJAMIN. Walter. *The correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940* / edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; 1994, p. 97)

⁴⁸Um dos pontos que marcam a tipologia kantiana está presente na apresentação da “Estética Transcendental” (*Crítica da Razão Pura*): “O que, de fato, representa a Estética transcendental? Não é, como se sabe, a partilha tradicional entre o sensível e o inteligível, mas, no próprio ‘sensível’, isto é, no intuitivo, a partilha entre duas formas (a priori). O primeiro resultado, e o mais fundamental, é que não há *intuitus originarius* ou, se preferirmos, que falta desde então o que, até ali, seja em posição de *arché*, seja em posição de *télos*, sempre estivera presente para assegurar o próprio filosófico – seja em posição divina, seja em posição humana (e assim, ou bem pura consciência intelectual de si: Descartes; ou bem pura sensibilidade empírica: Hume).” (LACOUE-LABARTHE. Philippe. *O absoluto literário: teoria da literatura do romantismo alemão*; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2022, p. 66)

⁴⁹ Cf. *Ibidem*. 1994, p. 98. “I believe I recognize the ultimate reason that led me to this topic, as well as much that is apropos and interesting: the ultimate metaphysical dignity of a philosophical view that truly intends to be canonical will always manifest itself most clearly in its confrontation with history; in other words, the specific relationship of a philosophy with the true doctrine will appear most clearly in the philosophy of history; for this is where the subject of the historical evolution of knowledge for which doctrine is the catalyst will have to appear.”

obras de Kant sobre a história. Após leitura dos textos “A paz perpétua” (1795) e “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784), ele destaca: “Kant está menos preocupado com a história do que com certas *constelações históricas de interesse ético*. E mais, é precisamente o lado ético da história que é apresentado como inadequado para consideração especial, e o postulado de um modo científico de observação e método é posto (Introdução às ideias para uma História Universal)” (grifo nosso).⁵⁰ Para Kant, a “experiência possível” é moldada por categorias universais e *a priori*, que funcionam como leis universais da natureza. Segundo Kant:

[...] não há condições dos juízos de experiência acima daquelas que subsumem os aparecimentos, segundo a forma distinta de sua intuição, a conceitos puros do entendimento que tornam os juízos empíricos objetivamente válidos, estas são, portanto, os princípios *a priori* da experiência possível. [...] os princípios da experiência possível são, ao mesmo tempo, leis universais da natureza, que podem ser conhecidas *a priori*.⁵¹

No entanto, embora Kant defenda uma concepção *a priori* da experiência possível, Adorno apresenta uma crítica da filosofia contemporânea ao desenvolvimento kantiano sobre os princípios *a priori*:

Pensemos no conceito kantiano de “*a priori*”, o qual significa realmente que aquilo que é necessário e universal deve ser idêntico ao que é constante, inalterável pura e simplesmente – ao que é condição // de todo e qualquer possível juízo em geral. A exigência propriamente decisiva da dialética é, não a de que a verdade seja procurada no tempo ou em oposição a ele, mas antes que a verdade tenha, ela mesma, um núcleo temporal [*Zeitkern*], e que então – poderíamos dizer – o tempo esteja na verdade.⁵²

Ao identificar a inclinação de Kant para as “constelações históricas de interesse ético” – momentos em que valores e interesses éticos se entrelaçam com os acontecimentos históricos –, Benjamin analisa a suposta separação kantiana entre as “leis universais da razão prática” e as “leis universais da natureza”. Benjamin, em seu programa, reforça a necessidade de não limitar a filosofia por vir a essa inclinação kantiana: “[...] aqui também devemos enfatizar que o contexto geral da ética não pode ser reduzido ao conceito de moralidade do Esclarecimento, de Kant e dos kantianos, da mesma forma que o contexto geral da metafísica não se reduz ao

⁵⁰Cf. Ibidem. 1994, p. 105: “Kant is less concerned with history than with certain historical constellations of ethical interest. And what's more, it is precisely the ethical side of history that is represented as inadequate for special consideration, and the postulate of a scientific mode of observation and method is posited (introduction to *Ideas for a Universal History*).”

⁵¹ KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*; tradução José Oscar de Almeida Marques. – 1. Ed. – São Paulo: Estação Liberdade, 2014, IV: 306, p. 82.

⁵² Adorno, 2022, p. 93.

que eles denominam experiência".⁵³

O sistema kantiano responde a uma necessidade da razão prática no estabelecimento da moralidade como tarefa da ciência, que, pelo conhecimento regulado por um postulado metodológico, identifica a condição do que se é possível “conhecer”. Já Benjamin propõe outra condição à ciência, que se contrapõe à *ideia reguladora* kantiana. A concepção kantiana de uma experiência possível, construída *a priori* de forma universal, limitaria a história a um processo determinístico e linear, dado o “postulado de um modo científico de observação e método”. Essa visão, segundo Benjamin, esvazia a história, tornando-a homogênea e desprovida dos “agoras” – momentos de ruptura e transformação que dão sentido à experiência histórica.

Para Benjamin, a experiência não se restringe à percepção sensorial nem à aplicação de princípios universais e *a priori*, como ocorre em Kant. Dessa forma, a experiência histórica não se resume a uma marca da contingência e pela particularidade dos acontecimentos concebidos pela concepção de experiência kantiana.

Veremos ao longo do estudo que, no programa da filosofia por vir, ao propor a revisão da tipologia kantiana, Benjamin busca reconhecer as dimensões históricas do pensamento filosófico. No lugar de uma *consciência empírica* em que o *Eu* individual kantiano toma o protagonismo do pensar filosófico, o programa filosófico de Benjamin reconhece que a verdade do objeto carrega uma marca histórica vinculada à sua própria necessidade, não a necessidade de um *Eu*. O caminho que leva Benjamin a criticar o sistema filosófico de Kant é elucidado por Adorno em *Introdução à Dialética*:

O caminho pelo qual o conceito do saber [do saber filosófico, do saber totalmente desdobrado, TWA] é alcançado se torna, através dele, igualmente um devir necessário e completo, de tal maneira que essa preparação deixa de ser um filosofar contingente [portanto, de tal maneira que deixa de ser uma sucessão arbitrária de conceitos, assim como eu lhes disse há pouco, TWA] que se vincula a estes ou àqueles objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita, bem como à contingência que essa traz consigo, ou seja, que busca fundar o verdadeiro através de um raciocínio que vai de lá para cá, inferindo e concluindo a partir de pensamentos determinados; antes, esse caminho abarcará, através do movimento do conceito, a mundanidade da consciência *em sua necessidade*.⁵⁴

Enquanto Kant busca estabelecer leis universais e *a priori* para a experiência, Benjamin entende a experiência como um momento em que o núcleo temporal da verdade possa existir. Em companhia das reflexões do debate sobre a dialética introduzido por Adorno,

⁵³ BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*; tradução Helano Ribeiro. – 1.ed. – Rio de Janeiro? 7 Letras, 2019, p. 35.

⁵⁴ Adorno, 2022, p. 82.

chamamos atenção para a exposição do *movimento do conceito*, que considera “a mundanidade da consciência em sua necessidade”. Tomaremos o movimento do conceito como objeto exclusivo de reflexão em outro momento. Porém, para que se possa avançar na análise da crítica de Benjamin ao modelo de experiência, próprio da “filosofia do conhecimento” kantiana – ou seja, próprio da filosofia que se limita ao que se é possível “conhecer” –, podemos considerar que o reconhecimento da “mundanidade da consciência em sua necessidade” como movimento do conceito é uma das contribuições que o debate da filosofia dialética apresenta e que, em poucas palavras, é decisivo para a discussão do tema que nos propomos a investigar, pois reforça a importância de se considerar a história não mais como um objeto neutro a ser observado, mas como elemento que possibilitaria – agora a partir de termos benjaminianos – que haja um “espaço aberto da história”, para o exercício da escrita e interpretação filosófica a partir de um novo conceito de experiência, inicialmente proposto pelo programa filosófico benjaminiano.

Diante do reconhecimento de Benjamin sobre os limites do sistema kantiano para o desenvolvimento do seu interesse teórico sobre a metafísica e a história, o autor se lança a um novo tema como possibilidade para o seu trabalho de doutorado, mas não abandona completamente as questões postas pela filosofia kantiana.

Um elemento que ficou reservado para a revisão do sistema filosófico kantiano consiste em pensar a “tarefa da filosofia” e como esta se relaciona com a “tarefa da ciência”. Já no *Programa da filosofia por vir* de Benjamin é possível identificar como a leitura benjaminiana dessa relação é influenciada pelos estudos neokantianos, que, assim como Benjamin, também buscaram revisar o conceito de experiência e de conhecimento no sistema kantiano.

Nesse debate, a filosofia como “tarefa infinita” em Kant aparece nos estudos benjaminianos como um dos temas de influência do neokantismo, que foi desenvolvido por Benjamin desde seus estudos de doutorado. Escrito entre 1917 e 1919, o doutorado de Walter Benjamin refletiu seus interesses teóricos no Romantismo Alemão, resultando na tese intitulada *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*.

O uso positivo do conceito de “tarefa infinita” aparece com certa recorrência nos textos de Benjamin. Por exemplo, o termo ressurge em seu texto de 1921, *A tarefa do tradutor (Die Aufgabe des Übersetzers)*. Nos textos de Benjamin, o conceito é empregado de forma crítica em relação à teoria do conhecimento do Esclarecimento e à teoria do progresso, sempre à sombra de Kant. Para compreender o sentido conceitual do termo *tarefa (Aufgabe)* e o uso

positivo do conceito de "tarefa infinita" nos estudos de Benjamin, Márcio Seligmann-Silva — tradutor e autor das notas da edição crítica do texto *Sobre o conceito de história* — identifica diversas aparições do conceito nos textos benjaminianos:

Esse uso positivo do conceito de tarefa infinita aparece também no título de seu conhecido ensaio sobre a tradução: "*Die Aufgabe des Übersetzers*", que joga com a ambiguidade (romântica) projetada em "Aufgabe" que significa tarefa, mas também contém *in nuce* a ideia de renúncia *aufgeben*. Na sua fase tardia ele retoma criticamente essa noção, que era central na escola neokantiana de Marburg, por exemplo, e que ele lia na pauta (a)política da socialdemocracia também. Em *Passagens* lemos: "A crença no progresso, em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita moral –, e a representação do eterno retorno são complementares." (*Passagens*, op. Cit., p. 159, fragmento D 10a, 5).⁵⁵

Em busca de um sistema filosófico que corresponda a "uma filosofia verdadeiramente consciente da eternidade e do tempo"⁵⁶, com Kant, Benjamin passa a se perguntar sobre: "**O que significa dizer que a ciência é uma tarefa eterna?**"⁵⁷. O problema filosófico posto pela pergunta de Benjamin diz mais sobre a condição da ciência como "tarefa eterna" e menos sobre uma "solução que requer um tempo eternamente longo"⁵⁸, como aparece no sistema filosófico kantiano. Tomamos como referência a nota de João Barrento em um dos fragmentos de Benjamin, intitulado "Fragmentos de filosofia da linguagem e epistemologia", que nos traz um comentário de um outro fragmento intitulado "Tarefa infinita", no qual Benjamin faz uma "definição (bastante fichtiana) da ciência"⁵⁹ :

A "tarefa infinita" é o título de um outro fragmento de Benjamin dessa fase, escrito, como muitos outros, à sombra de Kant. A "tarefa infinita" é, neste contexto, a da própria ciência: "Infinita é aquela tarefa que não pode ser postulada. Mas, em que consiste a tarefa infinita, se não pode ser postulada? Na própria ciência. Melhor, ela é a ciência (GS VI, 51)."⁶⁰

Ao questionar a natureza da ciência como uma "tarefa infinita", Benjamin se afasta da noção de uma verdade absoluta e definitiva. Nota-se que essa inquietação, já presente em suas cartas a Scholem, o leva a questionar a própria ideia de uma verdade absoluta, uma busca que encontra eco nas reflexões de Adorno sobre o tema da dialética:

Assim, aquilo que aparece ao pensamento popular e não dialético precisamente como garantia da verdade, o firme, o inalterável, aparece de

⁵⁵ BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*; organização e tradução Adalberto Müller, Márcio Seligmann-Silva. - I. ed. - São Paulo: Alameda, 2020, p. 87 – 88.

⁵⁶ BENJAMIN, Walter, *Sobre o programa da filosofia por vir*; tradução Helano Ribeiro. – 1.ed. – Rio de Janeiro - 7 Letras, 2019, p. 13.

⁵⁷ *Ibidem*. 1994, p. 106.

⁵⁸ *Ibidem*. 1994, p. 106.

⁵⁹ "A ciência mesma não é nada se não tarefa infinita. [...] A unidade da ciência consiste na infinidade de sua tarefa." (Benjamin, 2020. Nota do tradutor n.º 61, na p. 88.)

⁶⁰ Benjamin, 2018, p. 37. nota 17, grifo do autor.

antemão à filosofia dialética - e isso vale para ambas as variantes da dialética - como um fenômeno de endurecimento [*Erstarrungsphänomen*], ou seja, como aquilo que justamente deveria ser dissolvido pela filosofia, a saber: a hipóstase, o falso embasamento da coisa finita, acabada, absolutizada enquanto fundamento, como se fosse a verdade em si. Trata-se da luta contra a coisificação do mundo, contra a convencionalização do mundo, em virtude da qual o que foi congelado, o enrijecido, o surgido historicamente, aparece como se // fosse algo existente em si mesmo [*ein Ansichseiendes*] e que seria válido para nós por todos os tempos. De certa maneira, esse constitui o ponto de partida polêmico do pensamento dialético em geral.⁶¹

Revela-se uma profunda desconfiança da filosofia dialética em relação à ideia de que a realidade possa ser totalmente compreendida e fixada em conceitos imutáveis sob influência da concepção moderna de sistema. Nossa hipótese de como a teoria benjaminiana reflete sobre a tarefa da filosofia a partir da crítica à concepção de “tarefa infinita” da ciência, principalmente na primeira fase de Benjamin, mais precisamente no *Programa da filosofia por vir*, aproxima-se da ideia apresentada sobre o significado do conceito de experiência neste mesmo texto, epígrafe do presente capítulo: “a experiência é a multiplicidade unificada e contínua do conhecimento”⁶². Para investigar essa hipótese, analisaremos o questionamento de Benjamin sobre a natureza eterna ou não da tarefa da ciência e como esta reflexão também influencia a compreensão sobre a tarefa da filosofia.

Benjamin confronta a dimensão da “tarefa infinita” a partir da revisão do conceito de experiência, que é submetido ao conceito de conhecimento do sistema kantiano. Em carta a Scholem (1917), Benjamin lamenta não conseguir escrever o suficiente sobre a importância da revisão do sistema filosófico kantiano. Nas cartas ao amigo, referenciadas no presente estudo, toda exposição dos problemas encontrados na leitura das obras de Kant parece uma tentativa de reposicionar o pensamento sistemático na construção de um programa filosófico que consiga fugir às condições de um ideal de sistema. Portanto, os pontos de revisão do sistema kantiano constituem parte do programa filosófico de Walter Benjamin, cujo primeiro esboço é concretizado no texto *Sobre o Programa da Filosofia por vir*. Neste texto, a crítica benjaminiana ao conceito de experiência se coloca de forma mais explícita e o sistema kantiano recebe um valor central na construção da proposta de outra forma de investigação filosófica.

Nota-se que ao trazer em seu título a proposta de um *programa*, o autor antecipa o caráter programático do texto. Benjamin apresenta os pontos de revisão necessários para que a filosofia possa compreender que tipo de pensamento sistemático se coloca fiel a sua forma. Desse modo, Benjamin não desenvolve uma revisão dos conceitos kantianos até o seu

⁶¹ Adorno, 2022, p. 86.

⁶² Benjamin, 2019, p. 47.

esgotamento, ele entrega uma tarefa de revisão, e é sobre essa tarefa que vamos nos debruçar, sem a pretensão de revisar o sistema kantiano em cada ponto indicado por Benjamin, mas sim, expor os pontos de revisão apresentados no programa filosófico benjaminiano.

Ao destacar os pontos filosóficos que precisam ser revisitados, observa-se na proposta benjaminiana uma filosofia que assume duas dimensões centrais: 1) a dimensão histórico-filosófica, que reflete sobre a necessidade de um novo conceito de experiência; e 2) a dimensão crítico-epistemológica⁶³, que envolve a criação de um novo conceito de conhecimento.

O texto que apresenta o *Programa da filosofia por vir* de Benjamin é finalizado ao final da Primeira Guerra (1918). Nesse contexto, ao trazer em suas primeiras linhas a concepção de "tarefa"⁶⁴ (*Aufgabe*), Benjamin traz também "um problema a ser resolvido", e, com isso, acaba por apresentar uma dimensão ética da filosofia sobre a experiência humana no mundo:

[...] enquanto a crítica ao Iluminismo por volta do século XIX pode ser vista como uma reação ao desenvolvimento da Revolução Francesa, ela é atualizada por Benjamin e muitos outros pensadores de sua geração no contexto dos eventos da Primeira Guerra Mundial, pois essa guerra é entendida como uma consequência da matematização iluminista do pensamento e da fé cega no progresso técnico.⁶⁵

Trata-se de uma crítica que problematizou o empobrecimento da experiência no período entreguerras, período responsável pelas novas condições: a dificuldade de transmissão de experiência e a transformação da forma de *conhecimento* do mundo.

Dessa forma, no presente estudo, o conceito de experiência aparece associado a uma ética da memória, na produção de um "programa da filosofia por vir" enquanto tarefa, portanto, na produção crítica do "porvir". Helano Ribeiro, ao traduzir o participio presente "kommend" como "por vir" e não como "futura", como em algumas traduções, coloca o leitor diante da proposta benjaminiana da possibilidade de uma forma filosófica que é da ordem do inacabamento. Nesse sentido, não se trata de um sistema filosófico pronto, nem de um sistema que está no futuro, mas talvez de um sistema que possa estar sempre em processo de realização. Dito de outra forma, trata-se de observar um pensamento sistemático que não se baseia em um

⁶³ Benjamin, 2019, p. 49.

⁶⁴ Cf. Nota do tradutor no texto de Walter Benjamin, *A tarefa do tradutor (Escritos sobre mito e linguagem; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. – 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 101.)*: “[...] O verbo *aufgeben*, do qual provém o substantivo *Aufgabe*, significa ‘entregar’, no duplo sentido do termo: ‘dar’ (*geben*) algo a alguém para que cuide disso (por exemplo, entregar uma carta ao correio), mas também dar algo a alguém, abrindo mão da posse do objeto (por exemplo, entregar uma cidade ao inimigo). A segunda acepção é mais forte no uso intransitivo do verbo: *ich gebe auf* — ‘renuncio’, ‘desisto’, ‘me entrego’. Essa ambivalência está presente no substantivo *Aufgabe*, entendido como ‘proposta’, ‘tarefa’, ‘problema a ser resolvido’, mas no qual ressoam também as ideias de ‘renúncia’ e ‘desistência’.”

⁶⁵ MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*; tradução Milton Camargo Mota. - São Paulo: Edições Loyola 2013, p. 105.

postulado metodológico fixo. Assim, Benjamin apresenta a possibilidade de uma filosofia e de uma ciência que se constrói ao mesmo tempo em que se realiza. Nesse sentido, a tarefa da filosofia em Benjamin diz respeito à tarefa infinita, mas não postergada como em Kant.

1.2. Experiência e conhecimento: em busca da unidade sistemática ou a verdade

O *Programa da filosofia por vir* é apresentado a partir de uma tarefa considerada por Benjamin como central. Em primeiro lugar, destaca-se a necessidade de apreender as ideias mais profundas e, assim, garantir, na investigação filosófica, que essas ideias possam ser retiradas "do tempo e do presságio de um grande futuro"⁶⁶, ao serem transformadas em "conhecimento". Mas o que exatamente se pretende fazer com a "ideia"?

A preocupação com a ideia envolve a necessidade de lidar com o problema temporal do conhecimento ou, mais precisamente, com o problema de um conhecimento temporalmente vazio. Para isso, Benjamin, em um primeiro momento, toma como referência o sistema kantiano, devido ao passo importante que Kant deu ao trazer para o campo do conhecimento o conceito de experiência como elemento central, atrelado à possibilidade de sua realização na metafísica:

Por qual motivo Kant tornou, amiúde, a metafísica num problema, e a experiência na única base que poderia surgir do conhecimento? Porque a partir desse conceito de experiência, a possibilidade de uma metafísica que tivesse o mesmo significado das anteriores (mas não possibilidade de uma metafísica em geral) teria que parecer como excluída.⁶⁷

As influências do sistema filosófico kantiano fazem com que o aspecto empírico da experiência, em uma primeira análise, não seja afastado da construção da noção de "ideia" benjaminiana. A relação entre Benjamin e a filosofia de Kant leva a proposta filosófica benjaminiana a reconhecer que as ideias, quando distantes dos fenômenos, tornam-se vazias, e que os fenômenos, por sua vez, sem as ideias, estão condenados à dispersão e à morte⁶⁸: "dispersão porque não podem agrupar-se em unidades significativas, e morte porque estão entregues, sem defesa, ao pensamento abstrato, que as destrói em sua particularidade"⁶⁹. Isso não significa que se deva superar apressadamente a distinção entre ideias e fenômenos, mas, sim, promover um tensionamento entre os conceitos de "experiência" e "conhecimento" para

⁶⁶ Benjamin, 2019, p. 11.

⁶⁷ Benjamin, 2019, p. 33.

⁶⁸ "[...]pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas" (KANT. Immanuel, *Segunda Parte da doutrina Transcendental dos Elementos, Lógica transcendental*; in: *Crítica da Razão Pura*; tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. - São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p. 92).

⁶⁹ ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Organização e tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 13.

revelar uma interação mais profunda entre as “ideias” e os “fenômenos”. Neste ponto, reforça-se a importância de Kant em se propor alcançar uma experiência metafisicamente realizada.

Esse esforço constitui a tarefa central do *Programa da filosofia por vir*, início do programa filosófico benjaminiano, que, mais tarde, no prefácio ao texto *Origem do Drama Barroco Alemão*, será sintetizado na máxima extraída a partir do papel dos conceitos na filosofia benjaminiana: “salvar os fenômenos e apresentar as ideias”⁷⁰. Ao longo da análise, veremos como Benjamin começa a trilhar um caminho distinto daquele de Kant já em seu programa filosófico.

A preocupação de Benjamin com a necessidade de uma revisão do sistema filosófico kantiano está relacionada à busca apressada por uma *unidade sistemática* ou por uma *verdade*, o que levou muitos filósofos ao falseamento de uma totalidade. A renúncia ao ideal filosófico de sistema protagonizada por Benjamin consiste justamente em rever a pretensão de totalidade e de totalização do pensamento.⁷¹

Em seu programa filosófico, Benjamin não deixa de considerar a unidade sistemática ou a verdade como “tarefa do filósofo” pela luta por certezas, porém, agora, sob a proposta de condições mais profundas da experiência. Mais profundas porque esta experiência que Benjamin procura revisar através da teoria kantiana é fundamentada não só pelos preceitos do empirismo, mas também pelos preceitos metafísicos.

O problema que Benjamin destaca na epistemologia de Kant aparece em toda grande epistemologia de sua época. Sobre esse problema, Benjamin observa: “tem dois lados, e apenas de um deles ele [Kant] foi capaz de dar uma explicação válida”⁷² (grifo nosso). O primeiro trata da questão relativa à “certeza do conhecimento permanente”, ou seja, um conhecimento atemporal. O segundo consiste na dignidade de uma “experiência efêmera”. Neste caso, Benjamin reconhece que Kant consegue oferecer uma explicação válida, embora limitada, devido ao conceito de experiência inferior: “[...] aquela realidade, em cujo conhecimento e com o qual ele [Kant] buscou basear o conhecimento na certeza e na verdade, é uma realidade de categoria inferior, talvez uma das mais inferiores”⁷³ (grifo nosso).

No entanto, Benjamin reconhece que essa limitação não reside propriamente no sistema kantiano, mas na própria cegueira para com as questões religiosas e históricas do

⁷⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Org. e trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 57.

⁷¹ Gagnebin. 1999, p. 83.

⁷² Benjamin, 2019, p. 13.

⁷³ Benjamin, 2019, p. 13.

Esclarecimento⁷⁴. Portanto, Kant consegue apresentar um sistema filosófico central mesmo sob a “constelação do Esclarecimento”⁷⁵, ou seja, com uma experiência reduzida ao mínimo de significado. Assim, a radicalidade de Kant, de se constituir um sistema filosófico que visasse a ampliação da filosofia, com base na relação entre metafísica e experiência, carregou elementos primitivos de uma metafísica infecunda. Ao incorporar os critérios de verificabilidade das ciências modernas em seu sistema, Kant recai na falha do Esclarecimento de reduzir o conceito de experiência a uma certeza empírica: “[...] mesmo a amplitude de sua tentativa e o radicalismo que lhe era característico, tinham como pressuposto aquela experiência realmente sem valor e que só poderia ter obtido um sentido (poderíamos dizer: triste) por meio de sua certeza”⁷⁶.

Esses dois aspectos da filosofia kantiana (“certeza do conhecimento permanente” e “experiência efêmera”) são conduzidos de forma imbricada pelo “interesse filosófico universal”⁷⁷. Para esse interesse, o conhecimento possui uma validade atemporal, enquanto a experiência, com seu caráter temporal, é tratada como objeto imediato e, muitas vezes, como o único objeto do conhecimento.

Embora a experiência tenha sido apresentada por um caráter temporal, os filósofos não conseguiram realizar de forma consciente uma “experiência singular temporal”⁷⁸. O mesmo ocorre com Kant, que buscou – sobretudo nas obras *Crítica da Razão Pura* e *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência* – elaborar uma filosofia metafísica a partir dos princípios da experiência, fundamentada nas ciências físico-matemáticas.

Um dos aspectos do sistema kantiano que Benjamin toma como ponto de partida para a revisão do programa da filosofia por vir é o aprofundamento na dignidade efêmera da experiência. Como vimos, embora essa dignidade seja inicialmente reconhecida no sistema kantiano, ela se revela insuficiente, pois a efemeridade da experiência, tal como admitida por Kant, é submetida ao conceito de conhecimento permanente e atemporal. No sistema kantiano, a submissão da experiência a uma noção de conhecimento permanente faz com que o desenvolvimento desse sistema esteja inclinado a uma exigência de verificação científica que aprisiona a experiência em termos temporais. Ou seja, se, por um lado, a teoria kantiana considera que não é possível conhecer as coisas em si mesmas⁷⁹, pois a experiência possui um caráter efêmero, por outro lado, Benjamin observa que o conceito de conhecimento kantiano,

⁷⁴ Benjamin, 2019, p. 17.

⁷⁵ Benjamin, 2019, p. 15.

⁷⁶ Benjamin, 2019, p. 17.

⁷⁷ Benjamin, 2019, p. 13.

⁷⁸ Benjamin, 2019, p. 13.

⁷⁹ Kant. 2014, p. 70.

para lidar com essa efemeridade, busca restringi-la às possibilidades do “conhecer”. No entanto, vale ressaltar: “[...] a crítica de Benjamin ao iluminismo nunca foi geral, nem buscou uma saída no irracionalismo. A exemplo de Hamman, ele dirige sua crítica ao conceito demasiado reduzido de pensamento, apoiado exclusivamente na razão, e não à razão em geral”⁸⁰.

Nessa relação, retomamos uma ideia exposta anteriormente pelas reflexões sobre filosofia e história: no sistema kantiano, a experiência perde seu caráter transitório, sua finitude e sua marca histórica própria, ponto central que leva Benjamin a identificar o caráter vazio e homogêneo da filosofia e da concepção de história em Kant.

Conclui-se, na leitura benjaminiana, que não foi suficiente Kant reconhecer que a experiência não é idêntica ao mundo dos objetos. Mesmo que a experiência pura tivesse se tornado equivalente ao mundo dos objetos — como defendido por alguns pensadores neokantianos —, ela ainda estaria sujeita às mesmas limitações do conceito antigo de experiência:

[...] essa 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 chamada, num sentido preciso, de visão de mundo, a visão de mundo do Esclarecimento.⁸¹

Em Kant, isso ocorre devido à relação simultânea e idêntica entre uma consciência pura e uma consciência empírica. No sistema de Kant, a relação entre a consciência pura e a consciência empírica é responsável pela concepção de unidade sistemática que, segundo Benjamin, falseia a totalidade do real, sendo caracterizada como “a representação da nua experiência primitiva e evidente”⁸². Desse modo, o conhecimento sintético *a priori* leva Kant a definir a metafísica como uma metafísica “transcendentalmente ideal” e “empiricamente real”:

A idealidade transcendental da metafísica indica que as condições da possibilidade da experiência se aplicam somente à aparência e não podem nunca ser atribuídas às coisas-em-si. [...] precisamos permanecer resolutamente agnósticos no que se refere àquilo que transcende nossa experiência, porque somos constitucionalmente incapazes de conhecer qualquer coisa que seja sobre isso.⁸³

Benjamin se opõe às limitações impostas pelo conhecimento sintético *a priori* em relação aos objetos da experiência kantiana. Vale ressaltar que a busca por uma nova metafísica está intimamente ligada ao debate da filosofia moderna, construído a partir da relação entre

⁸⁰ Machado, 2013, p. 105.

⁸¹ Benjamin, 2019, p. 15.

⁸² Benjamin, 2019, p. 15.

⁸³ DUDLEY. Will, *Idealismo Alemão*; tradução de Jacques A. Wainberg. Revisão da tradução de Fábio Ribeiro. 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 37.

religião e ciência. Nesse contexto, a ciência emerge como a forma ideal de conhecimento para alcançar a verdade, uma vez que, com base no caráter instrumental do método científico, o conceito de experiência é reduzido ao modelo físico-matemático. Assim, constrói-se uma noção de conhecimento caracterizada pelo “saber”, entendido como a posse da verdade do objeto, fundamentada na relação atomizada entre os sentidos e os objetos.

Para avançar em nossa contextualização do debate filosófico, é importante lembrar que a física newtoniana trouxe a experiência sensível para o centro das discussões, impondo aos filósofos da Idade Moderna a tarefa de repensar — ou, em alguns casos, tornar secundárias ou até mesmo superar — as questões propostas pela metafísica clássica. Na época de Kant, a física newtoniana dominava o debate sobre a experiência científica. Nesse contexto, esta análise destaca que Benjamin reconhece que Kant, mesmo fundamentando sua filosofia na experiência da física newtoniana e na relação atomizada entre as ideias e as coisas, consegue vislumbrar um espaço para a metafísica, em vez de buscar sua superação a todo custo.

Adicionalmente, reforça-se que a tarefa de desenvolver um programa filosófico voltado para alcançar as ideias mais profundas só faz sentido, para Benjamin, se os pressupostos estabelecidos por Kant forem orientados por uma busca pela certeza que tenha como critério uma dimensão da **"unidade sistemática ou a verdade"**⁸⁴. Essa tarefa reaparece no *Prefácio ao Origem do Drama Barroco Alemão* como uma necessidade de fazer com que a filosofia se mantenha fiel à lei de sua forma: filosofia como "apresentação da verdade e não como guia para o conhecimento"⁸⁵. Em Benjamin, essa dimensão só é possível a partir de um programa filosófico estabelecido por uma relação consciente entre a eternidade e o tempo. Vale ressaltar que essa exigência não está presente apenas na leitura benjaminiana da forma filosófica, mas também nos debates contemporâneos sobre a exigência dialética:

Trata-se propriamente da exigência em relação ao conceito de verdade. A representação habitual da verdade é a de que ela estaria sempre naquilo que existe de maneira atemporal, absolutamente idêntica a si. Essa verdade encontra-se, contudo, conforme o próprio ponto de vista tradicional, no tempo, ou seja, ela tem um índice temporal, é afetada de algum modo pelo tempo; e em virtude do tempo, nós nunca nos encontramos na situação de alcançar a verdade plena e absoluta. Porém, a ideia da verdade tem sido, desde tempos platônicos até Kant, equivalente à ideia do que permanece válido eterna e simplesmente.⁸⁶

O neokantismo foi uma das correntes que buscou revisar o sistema filosófico de Kant com a postura de superação da metafísica tradicional, considerada especulativa e sem

⁸⁴ Benjamin, 2019, p. 13.

⁸⁵ Benjamin, 1974, p. 50.

⁸⁶ Adorno, 2022, p. 92-93.

fundamento. Essas correntes neokantianas, ao tentarem eliminar a metafísica, deixaram de lado questões que, para Kant, eram fundamentais para a compreensão da experiência humana e a busca pela verdade. Nesse cenário, a posição de Benjamin se destaca, pois ele reconhece a importância de uma filosofia que não busca a superação absoluta da metafísica, no entanto, também identifica a necessidade de se fazer uma revisão que permita integrar a "experiência singular temporal" com a profundidade das ideias.

Quem se depara com o texto de Walter Benjamin *Sobre o programa da filosofia por vir*, pode questionar os motivos que levam o autor a recorrer à filosofia kantiana, em vez de optar por outras leituras que também criticaram e buscaram revisar o sistema kantiano, como a filosofia hegeliana ou a teoria romântica de Iena. É importante lembrar que o estudo sobre Kant ocorre simultaneamente aos escritos do doutorado de Benjamin, intitulado *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Essa escolha é particularmente relevante, pois a filosofia de Kant não apenas influenciou o romantismo, mas também fornece um pano de fundo crucial para a crítica que Benjamin propõe.

A discussão que Benjamin desenvolve em seu doutorado sobre a teoria romântica de Iena é construída a partir do debate levantado pelos românticos sobre o conceito de sistema, um debate fortemente influenciado pelo sistema filosófico kantiano. A filosofia de Kant abre a possibilidade de uma base filosófica para o romantismo fundamentada também no desenvolvimento dos conceitos de *reflexão e crítica*.

As diferenças entre a teoria benjaminiana e a dos românticos muitas vezes são difíceis de serem percebidas, uma vez que Benjamin não se distancia da teoria romântica de maneira explícita. Jeanne Marrie Gagnebin aponta dois momentos na teoria de Benjamin que assinalam diferenças decisivas entre a sua filosofia e a dos românticos: “[...] um certo mal-estar em relação à pretensão totalizante da concepção romântica de reflexão e, ligado a isso, à absolutização do conceito de crítica, entendido pelos românticos de Iena como aperfeiçoamento e realização das obras”.⁸⁷

Reconhecemos a amplitude de caminhos que o nosso tema apresenta. Entretanto, ao nos propormos a elaborar "uma introdução à teoria benjaminiana" a partir do conceito de experiência, dentre as várias leituras possíveis, optamos por analisar os pontos desenvolvidos por Benjamin em seu programa por ser um dos primeiros textos que buscam desenvolver uma leitura mais direta sobre o conceito de experiência. Dessa forma, dentro do estudo sobre o conceito de experiência benjaminiano, o texto do *Programa da filosofia por vir* se tornou

⁸⁷ Gagnebin, 1999, p. 82-83.

incontornável. Isso se deve ao entusiasmo demonstrado por Benjamin em relação ao sistema de Kant — evidenciado em suas cartas endereçadas a Scholem e, posteriormente, na escrita do texto *Sobre o programa da filosofia por vir* —, o que também nos levou a considerar a relevância desse texto para o estudo do conceito de experiência em sua obra. Além disso, destaca-se a importância do sistema kantiano para toda a filosofia subsequente, como já observado em outro momento.

Se há uma proposta de estudo que busca estabelecer uma filosofia que, embora não se desvincule do pensamento sistemático, considere também os preceitos metafísicos para uma experiência filosófica do real — como indicado no texto *Sobre o Programa da Filosofia por Vir* —, torna-se essencial observar os momentos em que Benjamin destaca a necessidade de conexão com Kant.

Em um contexto em que as únicas possibilidades históricas da metafísica eram enfraquecidas pela fragilidade de seus contemporâneos, Kant, ao não negar os preceitos metafísicos, permitiu que Benjamin vislumbrasse em seu programa a possibilidade de ampliar o conceito de experiência. Esse esforço visaria estabelecer uma experiência superior, fundamentada em uma investigação filosófica que considerasse não apenas a experiência empírica, mas também a experiência religiosa:

Como indica seu "Programa da filosofia vindoura", texto contemporâneo ao doutorado, a filosofia deveria constituir-se pelo alargamento do sistema kantiano, de maneira que incorporasse novos problemas, algo que seria possível pela transformação e pela ampliação da concepção de experiência de Kant, de modo que abrangesse também a experiência religiosa.⁸⁸

Para Benjamin, o horizonte a ser alcançado é, ainda, a tarefa de estabelecer “prolegômenos de uma metafísica vindoura”⁸⁹. Como vimos até aqui, em um primeiro momento de seus estudos, essa tarefa emerge a partir de uma análise crítica do sistema kantiano. No entanto, Benjamin deixa claro que essa revisão não pode se restringir apenas ao princípio da experiência e da metafísica.

Os preceitos do conceito de conhecimento são fundamentais para que, metodologicamente, a revisão esteja vinculada à *filosofia autêntica*⁹⁰. Isso implica considerar os erros presentes na doutrina do conhecimento kantiano e, a partir do novo programa filosófico, desenvolver pontos de revisão capazes de restabelecer a relação entre filosofia e certeza, tendo como critério a unidade sistemática ou a verdade: "não somente a um novo conceito de

⁸⁸ Gatti, 2009, p. 50.

⁸⁹ Benjamin, 2019, p. 21.

⁹⁰ Benjamin, 2019, p. 21. Quando Benjamin se refere à autenticidade da filosofia, ele se refere à forma filosófica capaz de realizar o exercício de apresentação da verdade.

conhecimento, mas também a um novo conceito de experiência, de acordo com a relação que Kant descobriu entre ambos"⁹¹. Assim, a filosofia assume uma tarefa dupla que, em essência, constitui uma só: “criar um novo conceito de conhecimento e uma nova representação do mundo com base na filosofia será uma só”⁹².

1.3. Uma experiência metafisicamente realizada

Para pensar a continuidade histórica que Benjamin propõe ao considerar a necessidade de revisão do sistema kantiano, é essencial destacar um dos problemas que, segundo o autor, o sistema filosófico de Kant não consegue resolver: as condições do conhecimento metafísico na epistemologia. Nessa relação, a metafísica é tratada como um "germe patogênico", manifestando-se de duas formas: 1) na subordinação da experiência ao conhecimento permanente, o que resulta em uma experiência limitada temporalmente e, por tanto, incapaz de se realizar metafisicamente; 2) no conhecimento incapaz de determinar um lugar lógico para a investigação metafísica.

O conceito de conhecimento kantiano é marcado pela falta de radicalismo, uma vez que seu sistema não permite que a metafísica se realize plenamente dentro da epistemologia. Nessa perspectiva, a “exclusão do conhecimento do domínio da experiência em toda a sua liberdade e profundidade”⁹³ faz com que a metafísica seja reduzida a um germe patogênico. Diante disso, Benjamin propõe que o novo programa filosófico avance em direção a uma “experiência metafisicamente realizada e mais profunda”⁹⁴, por meio do aniquilamento dos elementos do “conhecimento” kantiano que subordinam a metafísica à cientificidade imposta pela epistemologia.

Portanto, ao reconhecer que a metafísica é tratada como um germe patogênico pela epistemologia, Benjamin também percebe que ela persiste como um germe histórico, impedindo a realização do programa da filosofia por vir em sua tarefa de evidenciar as dimensões históricas da filosofia. Para superar esse obstáculo, o programa deve reposicionar a metafísica, utilizando-a criticamente na tarefa de repensar a relação entre filosofia e verdade.

Benjamin considera que a “metafísica da natureza” kantiana é limitada pela concepção de experiência submetida aos princípios de uma “epistemologia contaminada”, característicos

⁹¹ Benjamin, 2019, p. 31.

⁹² Benjamin, 2019, p. 21.

⁹³ Benjamin, 2019, p. 21.

⁹⁴ Benjamin, 2019, p. 23.

da “metafísica especulativa” ou de uma “metafísica primeira”. Essa limitação pode ser identificada nos problemas que envolvem a relação entre experiência e metafísica, que se manifestam na própria epistemologia. A concepção kantiana de conhecimento como uma relação entre sujeito e objeto, ou, como enfatiza Benjamin, “entre um certo sujeito e um objeto”⁹⁵, é um dos pontos centrais dessa problemática.

Para lidar com esse primeiro elemento na epistemologia, Kant tenta superar a separação entre sujeito e objeto ao reconhecer que não é possível conhecer a coisa em si mesma. Assim, ele define a “natureza objetiva da coisa em si” como causa das sensações. No entanto, há um segundo desafio para a revisão proposta por Benjamin: a relação entre experiência e conhecimento estabelecida por Kant por meio da “consciência humana empírica”. Nesse ponto, Benjamin identifica que, para superar a epistemologia contaminada, é necessário eliminar a “natureza-sujeito da consciência cognoscente” ou, em outras palavras, a “natureza subjetiva da consciência cognoscente”.

Para Benjamin, o problema da natureza subjetiva da consciência cognoscente reside no fato de sua fundamentação se dar por meio de uma constituição análoga à consciência empírica. Para Kant, os objetos se realizam através do pensamento filosófico, desempenhando uma função sublimada de um *Eu* individual, corpóreo e espiritual. Assim, a consciência empírica kantiana, ao receber as sensações pelos sentidos, utiliza essa recepção como base para a produção de representações (*Vorstellungen*):

Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, então um conceito jamais é imediatamente referido a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo.⁹⁶

Portanto, as representações na filosofia kantiana são um dos elementos responsáveis por trazer um conteúdo de verdade que corresponde ao nível mais baixo da experiência. Esse conteúdo, segundo Benjamin, é equivalente a qualquer outra mitologia do conhecimento. No esforço de superar a separação entre sujeito e objeto, a experiência kantiana gera um conhecimento sensível em que a recepção das percepções dos objetos produz indivíduos psicofísicos que acreditam receber as percepções alheias como se fossem suas ou que, em parte, identificam-se com os objetos percebidos na consciência, transformando-se em meros objetos desse conhecimento real. Para Benjamin, essa sistematicidade da consciência empírica

⁹⁵ Benjamin, 2019, p. 23.

⁹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*; tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. - São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999, p. 102.

corresponde a várias formas de insanidade: “O ser humano cognoscente, a consciência empírica cognoscente, é uma espécie de consciência insana. Com isso, quer-se dizer nada mais que, dentro da consciência empírica, somente se dão distinções graduais entre suas diversas manifestações”⁹⁷. Enfatiza-se como a crítica de Benjamin à consciência empírica kantiana evidencia como o conhecimento da filosofia kantiana é limitado e enganosamente objetivo.

As distinções graduais do conhecimento exercem uma função valorativa, mas não correspondem a uma exatidão de saberes. Isso ocorre porque, como vimos, para Benjamin, o critério de verdade não pode se realizar plenamente nas esferas empírica e psicológica. Em um de seus fragmentos sobre filosofia da linguagem e epistemologia, Benjamin afirma: “a condição de verdade de um estado de coisas é função da constelação do ser verdade de todos os outros estados de coisas”⁹⁸. Essa “função da constelação” é equiparada por Benjamin a uma dimensão sistemática: “O ser verdade (que, enquanto tal, é naturalmente irreconhecível) relaciona-se com o dom da tarefa infinita”⁹⁹.

A questão exposta nos leva a refletir sobre o que Benjamin propõe como o *medium* neutro estabelecido pela função da constelação entre as esferas da verdade: a não-divisão entre a condição de verdade e o ser verdade.

A busca por um *medium* neutro pode ser compreendida como a necessidade de alcançar a unidade sistemática ou a verdade destacada por Benjamin no *Programa da filosofia por vir*. Para Benjamin, essa é uma das tarefas mais importantes no desenvolvimento do “verdadeiro critério da diferença valorativa”¹⁰⁰ entre os tipos de consciência. No caso das classes da consciência empírica kantiana, o critério valorativo se baseia em diferentes classes de experiência que dependem apenas do valor irracional da fantasia ou da alucinação, “a representação de uma representação do mesmo”. Esse caráter irracional decorre da impossibilidade de estabelecer “uma relação objetiva entre a consciência empírica e o conceito objetivo da experiência”¹⁰¹. Para Benjamin, isso revela um modo de construir um sistema filosófico em que a experiência não pode se realizar plenamente e que, portanto, o conhecimento é limitado às aparências.

Embora o sistema filosófico kantiano considere a experiência como parte do conhecimento da verdade, ele a transforma em mero elemento regulado pelo conhecimento puro

⁹⁷ Benjamin, 2019, p. 27.

⁹⁸ BENJAMIN, Walter. “*Teoria do Conhecimento*” (1920-1921); in: Walter. Linguagem, tradução, literatura (filosofia, teoria e crítica); tradução João Barrento. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 36.

⁹⁹ Benjamin, 2018, p. 36-37.

¹⁰⁰ Benjamin, 2019, p. 27.

¹⁰¹ Benjamin, 2019, p. 29.

e metafísico em sua teoria do conhecimento, tratando-a como experiência falsamente unificada na possibilidade limitada da concepção de conhecimento da verdade. Em contraste, Benjamin propõe a possibilidade de uma experiência autêntica, fundamentada na pura consciência epistemológica (transcendental). No entanto, para que essa possibilidade se concretize, é necessário retirar toda subjetividade do *terminus* “transcendental” no contexto do sistema filosófico kantiano.

A superação da subjetividade do sistema filosófico kantiano passa pela forma de como o “conceito psicológico da consciência” se relaciona com o “conceito da esfera do conhecimento puro”. Para lidar com esse problema, o programa filosófico de Benjamin também aponta para a necessidade de uma revisão do *terminus* “consciência”, devido à diferenciação que precisa ser feita entre uma “consciência pura transcendental” e qualquer “consciência empírica”. Este problema fundamental consiste no lugar lógico de muitos problemas levantados pela fenomenologia. Justamente nesse ponto que o conceito de consciência precisa ser revisado no sistema kantiano.

Benjamin não nega o radicalismo do sistema filosófico kantiano, que reconhece a metafísica como um problema e a experiência como o único elemento possível de desenvolvimento do conhecimento metafísico. Essa relação é estabelecida por Kant a partir do interesse em se afastar do significado tradicional da metafísica, não por desconsiderar a legitimidade do conhecimento metafísico, mas por acreditar que a criação de uma epistemologia que unisse metafísica e experiência superaria os problemas filosóficos de seu tempo. Ou seja, ao integrar o conceito de experiência na estrutura da metafísica, Kant acreditava que diminuiria as chances de retornar às antigas metafísicas especulativas.

Portanto, é correto afirmar que o sistema filosófico de Kant reconhece que a estrutura do conhecimento se desenvolve a partir da estrutura da experiência. No entanto, esse reconhecimento se mostra insuficiente para devolver à filosofia sua forma autêntica. Não basta a criação de um novo conceito de conhecimento, como fez Kant, se este for limitado pela função reguladora. Assim, para Benjamin, a tarefa filosófica demanda mais do que um rearranjo epistemológico, é necessário a criação de um novo conceito de experiência a partir das seguintes considerações:

A filosofia é baseada no fato de que na estrutura do conhecimento está também a de experiência e deve ser desenvolvida a partir dela. Essa experiência inclui também a religião, isto é, a verdadeira religião, na qual nem Deus nem o ser humano são objeto ou sujeito da experiência, mas ela é baseada em um conhecimento puro a partir de cuja essência a filosofia sozinha pode e deve

pensar Deus.¹⁰²

Para que “conhecimento” e “experiência” ganhem um sentido pleno na consciência pura, é necessário reconhecer que as condições de conhecimento são, também, as condições de experiência. No entanto, este reconhecimento passa pela tarefa de se alcançar uma esfera autônoma própria do conhecimento, trata-se de "encontrar para o conhecimento a esfera de total neutralidade dos conceitos de objeto e sujeito"¹⁰³. Com base nesse entendimento, Benjamin propõe um conceito de experiência que ultrapasse as limitações epistemológicas kantianas, permitindo, enfim, que a metafísica encontre um lugar lógico dentro da filosofia. Diferentemente de Kant e das escolas neokantianas, Benjamin argumenta que a experiência não pode se limitar a um elemento regulador; ela deve abrir espaço para a verdade, concebida a partir da ordenação da função da constelação histórica e metafísica, reorientando, assim, o papel da filosofia:

Assim, a tarefa da filosofia por vir pode ser apreendida, portanto, como a descoberta ou criação desse conceito de conhecimento que, ao mesmo tempo que relaciona exclusivamente o conceito de experiência à consciência transcendental, possibilita logicamente não apenas a experiência mecânica, mas também a experiência religiosa. Isso não quer dizer, em absoluto, que é possível chegarmos ao conhecimento de Deus, mas sim que o conhecimento pode tornar plenamente possível, a princípio, a experiência e a doutrina remetente a Ele.¹⁰⁴

O sujeito transcendental kantiano contaminaria a possibilidade de um conhecimento genuíno, aprisionando a experiência a uma perspectiva limitada pela relação unilateral entre sujeito e objeto. Em contraste, a “verdadeira religião” não é um sistema teológico formal, mas uma abertura conceitual que possibilita pensar o absoluto sem reduzi-lo a uma posição fixa. Nesse espaço, o absoluto não é categorizado epistemologicamente como sujeito ou objeto, mas se revela como parte de uma experiência de transcendência, na qual filosofia e religião se aproximam.

Enquanto Kant define a experiência como um elemento regulado pelo conceito de conhecimento – restrita pelas categorias do entendimento e incapaz de ultrapassar os limites da subjetividade – Benjamin propõe uma experiência religiosa. Essa nova experiência não se limita nem é limitada ao conhecimento empírico ou à aplicação de conceitos *a priori*; ao contrário, ela abre caminho para um conhecimento puro e essencialmente livre, no qual a experiência

¹⁰² Benjamin, 2019, p. 29.

¹⁰³ Benjamin, 2019, p. 29.

¹⁰⁴ Benjamin, 2019, p. 33.

pode se realizar plenamente na metafísica, sem perder a sua historicidade.

Assim, o programa da filosofia por vir apresenta uma experiência capaz de integrar o conhecimento e a transcendência, ultrapassando os limites impostos pela consciência empírica kantiana. Vejamos como Adorno identifica os limites da filosofia kantiana:

Acabei de lhes dizer que Kant ainda possui um conceito tradicional de verdade no sentido de um *a priori* eternamente inalterável. Entretanto, ao fazer igualmente do tempo condição constitutiva do conhecimento em geral, isso perde seu sentido tradicional em sua filosofia, e poderíamos quase dizer que o próprio tempo se torna, em Kant, o *órganon* da verdade. Ele apenas não extraiu a consequência disso. Essa consequência foi explicitada por seus sucessores, primeiramente por Hegel.¹⁰⁵

Os limites apresentados sobre a filosofia kantiana nos colocam novamente frente ao desafio da busca por uma unidade sistemática ou a verdade. Nesse contexto, Benjamin destaca a condição que devemos enfrentar em relação ao conceito de metafísica no sistema kantiano. Primeiramente, como vimos, Benjamin reconhece que, na teoria do conhecimento de Kant, a experiência está restrita às possibilidades de realização no âmbito do conhecimento. Em seguida, observa que o conceito de conhecimento kantiano não se desenvolve sob as mesmas condições que a experiência. Diante disso, Benjamin argumenta que o *Programa da filosofia por vir* deve buscar uma alternativa filosófica capaz de preservar o caráter *continuum* da experiência, ao reconhecer a dignidade da efemeridade da experiência. Essa reflexão nos permite retornar à questão da tarefa infinita que adiamos em nosso estudo.

Há uma relação intrínseca entre o problema da tarefa infinita e a busca pela unidade sistemática ou pela verdade em Benjamin. Para refletir sobre essa relação, Luciano Gatti apresenta contribuições relevantes em *Constelações: Crítica e Verdade em Benjamin e Adorno*:

Com o paradoxo de uma questão não existente, Benjamin anuncia a impossibilidade de uma única questão dar conta da unidade de todas as demais. Com o recurso à unidade virtual do sistema, ele não só sustenta que o sistema não é a soma de suas partes, mas também procura afastar a compreensão da totalidade como um infinito, seja como tarefa infinita que compreenda o sistema em eterno aperfeiçoamento, seja como busca de fundamentação que regrida ao infinito. A totalidade do sistema seria, antes de tudo, uma unidade, como ele busca ressaltar com o conceito de ideal do problema.¹⁰⁶

O problema da tarefa infinita surge de forma indireta no programa de Benjamin como uma tentativa de evitar que o esforço em buscar uma unidade sistemática ou a verdade resulte em um movimento metodológico fundamentado em uma concepção de verdade já pré-

¹⁰⁵ Adorno, 2022, p. 94.

¹⁰⁶ Gatti, 2009, p. 50-51.

estabelecida dentro de uma totalidade infinita. Em outras palavras, busca-se impedir que a ciência se restrinja a um caráter meramente instrumental, voltado ao aprimoramento da verdade, como se estivesse destinada a usar seu método para promover um progresso infinito da verdade. Segundo Luciano Gatti, essa compreensão levaria a forma filosófica, contaminada por esse modelo científico, a incorrer em dois equívocos fundamentais: 1) a ideia de uma "tarefa infinita que compreenda o sistema em eterno aperfeiçoamento"; e 2) a noção de uma "busca de fundamentação que regrida ao infinito".

Benjamin faz uma ponderação sobre o envolvimento de Kant com a experiência científica em sua epistemologia:

Na prática, é indubitável que a redução de toda experiência à experiência científica não foi pensada por ele [Kant] nessa exclusividade, por mais que ela seja, em alguns aspectos, um desdobramento do Kant histórico. Verificou-se, sem dúvida, uma tendência em Kant contra a desintegração e divisão da experiência aos campos particulares da ciência.¹⁰⁷ (grifo nosso)

Na tarefa da filosofia por vir, Benjamin considera que a epistemologia posterior precisa se desprender de um sentido comum da experiência. Para isso, Benjamin identifica a insuficiência da epistemologia kantiana: "será insuficiente no interesse do *continuum* da experiência sua apresentação como o sistema das ciências, tal como realizou o neokantismo"¹⁰⁸. Dessa forma, a análise sobre o problema da "tarefa infinita" apresenta uma conexão com a crítica ao tema do *continuum* da experiência, ambos examinados a partir da influência do neokantismo: "é na metafísica que devemos encontrar a possibilidade de construção de um *continuum* da experiência sistemático e puro"¹⁰⁹. Nesse sentido, como podemos analisar a busca pelo *continuum* da experiência sistemático e puro em relação com a crítica benjaminiana à noção de uma tarefa infinita da ciência?

Benjamin identifica como um problema fundamental a postura dos neokantianos de estabelecerem uma distinção rígida entre intuição e entendimento. Ele considera esse elemento metafísico básico como algo que precisa ser superado na revisão do programa filosófico benjaminiano. No sistema kantiano, a intuição é o lugar destinado à recepção de tudo o que pode ser dado como objeto¹¹⁰. Apesar de Kant diferenciar intuição de entendimento, ao afirmar que o entendimento não intui nada, Benjamin observa que essa distinção não é plenamente realizada por Kant.

¹⁰⁷ Benjamin, 2019, p. 33-34.

¹⁰⁸ Benjamin, 2019, p. 35.

¹⁰⁹ Benjamin, 2019, p. 35.

¹¹⁰ KANT. 2014, p. 62.

O problema da incapacidade de conhecermos os fenômenos parece ser abordado pelas intuições, faculdade que permite receber os aparecimentos dos objetos por meio dos sentidos, configurando-os como elementos para a produção das representações sensíveis. Esses aparecimentos dos objetos são então fornecidos ao entendimento, que os sintetiza em representações. Contudo, já em sua época, Kant enfrentou críticas — inclusive as que foram levantadas por Benjamin — de que as funções da intuição e do entendimento na doutrina kantiana poderiam reduzir as coisas do mundo sensível a meras ilusões ou alucinações. Para responder a essa questão, Kant estabeleceu uma distinção crucial entre verdade e sonho:

[...] a diferença entre verdade e sonho não é estabelecida pelo caráter das representações que são referidas aos objetos, pois estas são as mesmas em ambos os casos, e sim pela conexão delas segundo as regras que determinam a combinação das representações no conceito de um objeto, e em que medida podem manter-se juntas em uma experiência ou não.¹¹¹

Para Kant, o entendimento não utiliza a experiência para extrair as leis universais da natureza. O único elemento empregado são as condições de possibilidade da experiência, que residem em nossa sensibilidade e em nosso entendimento¹¹². Para Benjamin, na epistemologia kantiana, a experiência assume o papel de um instrumento mediador entre o significado material e o significado formal da natureza: (1) o significado material da natureza refere-se à ideia de que a natureza só pode ser conhecida como o conjunto dos aparecimentos na intuição; e (2) o significado formal da natureza compreende o conjunto de regras que organizam todos os aparecimentos, permitindo ao entendimento unificá-los em uma experiência coerente. Isso só é possível porque todas as representações da sensibilidade estão necessariamente relacionadas a uma única consciência.¹¹³

O programa da filosofia por vir considera insuficiente a relação entre metafísica e epistemologia no sistema kantiano devido a um falseamento da totalidade fundamentado pelas representações da consciência empírica. Como vimos, Benjamin aponta para a necessidade de uma epistemologia posterior que se desprenda do recurso à experiência em seu sentido comum, tal como apresentada por Kant. Os neokantianos¹¹⁴ também recorrem a esse desprendimento, mas, diferentemente da interpretação benjaminiana, o neokantismo reforça as condições que o sistema kantiano extraiu do sistema das ciências. Nesse caso, a escolha filosófica do

¹¹¹ Kant. 2014, p. 64.

¹¹² “[...] a possibilidade da experiência em geral, é, ao mesmo tempo, a lei da natureza” (Kant. 2014, p. 97).

¹¹³ Kant. 2014, p. 97.

¹¹⁴ A interpretação que é feita sobre o neokantismo pertence a uma leitura exegética do Programa da Filosofia Por Vir, de Walter Benjamin. Vale ressaltar que o neokantismo tem várias fases, e a crítica benjaminiana pode ser localizada mais para a primeira fase do neokantismo.

neokantismo de afastar as tendências metafísicas do pensamento de Kant resulta em uma contraproposta que supervaloriza o sistema das ciências — o que, para Benjamin, revela-se insuficiente para atender ao interesse do *continuum* da experiência.

No exercício de reflexão sobre o elemento da tarefa infinita da ciência na filosofia de Benjamin, sua declaração de que o programa da filosofia por vir consiste em “um programa de investigação e não de comprovação” nos remete à introdução deste capítulo. Ao criticar a concepção de tarefa infinita como um projeto que exige uma solução ou uma verdade eterna, Benjamin não busca negar a ciência, mas, sim, questionar suas limitações epistemológicas. Ele propõe um programa filosófico que vá além de uma visão exclusivamente racionalista, sem, no entanto, recair em um irracionalismo que rejeite o conhecimento científico.

Nesse contexto, reforça-se a ideia de que a realização de uma experiência mais profunda — que inclua a verdadeira religião, lugar possível de se encontrar o *medium* neutro, lugar lógico da metafísica — só será possível por meio da construção de um programa filosófico que elabore não apenas prolegômenos para uma metafísica vindoura, mas que também se distancie de metafísicas anteriores marcadas por irracionalismos:

Contudo, para encontrarmos um conceito mais profundo de experiência, é imprescindível, como dito em outro momento, mostrá-lo ao lado do conceito de unidade, do conceito de continuidade, e, nas ideias, dever ser apresentada a base da unidade e da continuidade não somente de uma experiência, já não regular ou científica, mas também metafísica. A convergência de ideias deve ser comprovada no mais superior conceito de conhecimento.¹¹⁵

Como já observado, o programa filosófico nos conduz à tarefa de desenvolver novos conceitos de experiência e conhecimento, em busca de uma unidade sistemática que seja capaz de lidar com as condições de efemeridade da experiência (*continuum* da experiência), que, para tal, a filosofia precisaria reconhecer o núcleo temporal da verdade diante de um conceito de conhecimento como doutrina. Nesse sentido, unidade e continuidade aparecem lado a lado frente ao alcance de um conceito de conhecimento superior e um conceito de experiência profundo da seguinte forma apresentada por Francisco Pinheiro Machado:

Nessa transformação do conceito de conhecimento e, portanto, de experiência, “um sistemático e puro *continuum* da experiência” deve ser formado. Isso significa que a experiência metafísica representa uma unidade ou uma totalidade concreta da experiência, que abarca todas as outras formas específicas — vulgares ou científicas — de experiências. Essa unidade, segundo Benjamin, não se compõe da soma das experiências individuais; uma unidade à qual o conceito de conhecimento como doutrina se refere imediatamente em seu desenvolvimento contínuo.¹¹⁶

¹¹⁵ Benjamin, 2019, p. 45.

¹¹⁶ Machado, 2013, p. 108.

O novo conceito de conhecimento teria como base uma referência imediata à *totalidade concreta da experiência*, que considera as ciências individuais, mas vai além delas e do conhecimento comum. A sua realização acontece fundamentalmente como religião ou doutrina:

O objeto e o conteúdo dessa doutrina, essa totalidade concreta da experiência, é a religião, inicialmente dada à filosofia, no entanto, apenas como uma doutrina. A fonte da existência, no entanto, está na totalidade da experiência, e é somente na doutrina que a filosofia encontra um absoluto, como existência, e assim essa continuidade na essência da experiência, cujo menosprezo deve ser atribuído a uma deficiência do neokantismo. De um ponto de vista *puramente* metafísico, o conceito original de experiência ultrapassa a totalidade dessa experiência num sentido muito distinto de como ela o faz em suas especificações particulares, as ciências. Fá-lo sem dúvida de modo imediato, embora o sentido dessa imediação ainda não tenha sido determinado em face daquela mediação. Que um conhecimento seja metafísico significará *stricto sensu* que ele se refere, por meio do conceito original de conhecimento, à totalidade concreta da experiência, ou seja, à existência. ¹¹⁷

A transformação do conceito de conhecimento e experiência passa pela fundamentação de dois elementos essenciais, presentes na manifestação sistemática e pura do conhecimento possível de assumir o *continuum* da experiência: 1) *Unidade* - estabelecida pelo reconhecimento de que as condições de conhecimento são também condições de experiência. Benjamin propõe uma relação em que o conhecimento não regula a experiência nem é limitado por sua finitude. Nessa perspectiva, a realização plena da experiência acontece de forma simultânea ao conhecimento puro, desprovido de qualquer elemento de subjetividade. Contudo, Benjamin observa: "[...] deve ficar claro que a filosofia, ao levantar questões, nunca pode se deparar com unidades existentes, senão unicamente com novas unidades de leis, cuja integral nomeamos existência" ¹¹⁸; 2) *Continuidade* - consiste na possibilidade de realização da experiência, submetida à verdadeira religião, manifestada por meio de um novo conceito de conhecimento. Este conceito de conhecimento não se baseia na função reguladora do método científico, mas sim em uma função de constelação, entendida como a ordenação ou configuração do modo expositivo da verdade, que, em uma relação de copertencimento com a experiência efêmera, pode promover a continuidade do conhecimento. Neste ponto, Benjamin apresenta o valor do conhecimento para a filosofia: "A filosofia sempre indaga sobre o conhecimento, em relação ao qual a questão do conhecimento de sua existência é apenas uma modificação, incomparavelmente extraordinária, da questão do conhecimento em geral" ¹¹⁹ .

Na relação entre conhecimento e experiência, as qualidades da unidade e da

¹¹⁷ Benjamin, 2029, p. 55.

¹¹⁸ Benjamin, 2019, p. 53.

¹¹⁹ Benjamin, 2019, p. 53.

continuidade desenvolvem-se como características basilares para que a filosofia por vir assuma a condição de uma história aberta. Assim, é possível identificar que o núcleo temporal da verdade faz parte das considerações do programa filosófico. Para isso, é fundamental compreender como a "unidade de experiência" é estabelecida na relação entre experiência e conhecimento: "[...] há uma unidade de experiência que não pode, de forma alguma, ser entendida como a soma de experiências à qual o conceito de conhecimento se refira *diretamente* como doutrina em seu desdobramento contínuo" ¹²⁰. Não se trata de uma proposta de aprimoramento da verdade, mas da criação de um espaço aberto na história, no qual a verdade não é apenas revelada, mas pode se revelar continuamente, ao mesmo passo que revela novas realidades.

A reflexão sobre as condições da ciência enquanto tarefa infinita, especialmente sob a influência dos pontos de revisão do sistema kantiano apresentados no *Programa da filosofia por vir*, leva-nos a reconhecer o chamado de Benjamin para a tarefa da filosofia e a sua relação com a ciência: a ciência como tarefa infinita deve ser concebida não como uma busca infinita pela comprovação da verdade, mas como uma tarefa contínua de apresentação da verdade submetida ao significado de uma experiência que seja “a multiplicidade unificada e contínua do conhecimento”.

Vimos vários pontos do programa filosófico benjaminiano que chegaram à identificação do lugar da *religião* na tarefa da filosofia por vir. Também identificamos como essa alternativa nos coloca frente a um novo conceito de conhecimento, que precisa "encontrar para o conhecimento a esfera de total neutralidade", e um novo conceito de experiência, que considera a experiência religiosa, não só a experiência mecânica. Além desses pontos centrais, a revisão da filosofia existente também considera a necessidade de revisão das tábuas de categorias, tanto as aristotélicas, que de acordo com Benjamin e Hegel foram estabelecidas de maneira arbitrária, quanto a tábua de categorias kantianas, reelaboradas de forma unilateral a partir de uma experiência mecânica. Na leitura benjaminiana, a proposta de revisão das categorias kantianas visualiza a possibilidade de elas serem retrabalhadas numa *doutrina das ordenações* que incluiria os assuntos desenvolvidos por Kant na estética transcendental: "bem como todos os conceitos fundamentais não apenas da mecânica, mas também os da geometria, da linguística, da psicologia, da ciência natural descritiva e, de muitos outros, desde que tenham relação direta

¹²⁰ Benjamin, 2019, p. 53.

com as categorias ou demais conceitos classificatórios e filosóficos superiores".¹²¹

Sobre o que Benjamin pretende com a “doutrina das ordenações”, nota-se como esta problemática também se comunica com a função da constelação apresentada por Benjamin nos estudos sobre a linguagem e a epistemologia, quando consideramos restabelecer a distinção entre a condição de verdade e o ser verdade:

[...] é preciso perceber que, com a eliminação radical de todos os componentes que, na epistemologia, dão a resposta oculta à questão oculta do devir do conhecimento, desprende-se o grande problema do falso ou do erro, cuja estrutura e ordenação lógicas deverão ser averiguadas, exatamente da mesma maneira como deverão ser averiguadas as do verdadeiro. O erro não deverá mais ser explicado a partir da erronia, assim como a verdade não poderá ser explicada a partir do entendimento justificado. Neste estudo da natureza lógica do falso e do erro, as categorias devem ser procuradas, também, presumivelmente, na doutrina das ordenações.¹²²

Em 1916, o tema da doutrina das ordenações é desenvolvido nos estudos benjaminianos a partir do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. A necessidade da doutrina das ordenações reaparece no programa da filosofia por vir. O desenvolvimento da questão se dá a partir do reconhecimento da importância da ordenação das categorias para o conhecimento de uma experiência não mecânica de múltiplas nuances: "Arte, jurisprudência e história, todas essas e outras áreas, têm que se orientar, com uma intensidade bastante diferente da feita por Kant na doutrina das categorias"¹²³. Para tal ordenação, Benjamin considera:

A fixação do conceito de identidade, desconhecido por Kant, deve desempenhar, provavelmente, um papel importante na lógica transcendental, na medida em que não aparece na tábua de categorias, todavia, ele constitui presumivelmente o mais superior conceito lógico-transcendental, e, talvez, verdadeiramente adequado, para fundamentar a esfera cognoscitiva de um modo autônomo, deixando de lado a terminologia sujeito-objeto.¹²⁴

No fim de suas considerações sobre os pontos a serem revisados no sistema kantiano, Benjamin resume que a busca dos princípios de um conceito superior de conhecimento levou Kant a procurar uma ciência pela qual pudesse defini-los. Essa procura do sistema kantiano limitou a sua filosofia ao não considerar a real importância da linguagem para o conhecimento:

A grande transformação e correção empreendidas em um conceito de conhecimento unilateralmente orientado ao matemático-mecânico só poderá ter êxito em face da relação entre conhecimento e linguagem, assim como Hamann havia tentado fazê-lo, durante o tempo em vida de Kant. Para além

¹²¹ Benjamin, 2019, p. 41.

¹²² Benjamin, 2019, p. 43.

¹²³ Benjamin, 2019, p. 43.

¹²⁴ Benjamin, 2019, p. 43.

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.¹²⁵

Benjamin apresenta expressamente a exigência da filosofia por vir: "criar, com base no sistema kantiano, um conceito de conhecimento que corresponda ao conceito de uma experiência para a qual esse conhecimento seja doutrina"¹²⁶. Para desenvolver a exigência posta pelo programa benjaminiano será necessário um conceito de conhecimento estabelecido a partir da reflexão sobre sua essência linguística, para que enfim possa incluir áreas que o sistema kantiano não conseguiu.

A proposta de uma experiência metafisicamente realizada é elaborada por Benjamin com o objetivo de esclarecer a relação entre filosofia e religião. Esse tema, presente em suas cartas a Gershom Scholem, levou-o a refletir sobre o esquema sistemático da filosofia. Nesse contexto, os três conceitos mobilizados em suas reflexões — "epistemologia", "metafísica" e "religião" — expressam divisões fundamentais dentro da filosofia por vir.

Sob a influência da divisão da filosofia proposta no sistema kantiano, Benjamin observa que toda filosofia se divide em epistemologia e metafísica, sendo a primeira a parte crítica e a segunda, a parte dogmática. O elemento essencial para a filosofia por vir é a formulação de uma doutrina que, por meio de uma abordagem crítico-epistemológica, seja capaz de originar um conceito de conhecimento. Deste modo, toda filosofia é "epistemologia, sendo, portanto, teoria, crítica e dogmática de todo conhecimento"¹²⁷. Na relação entre as dimensões crítica e dogmática, ambas desembocariam no campo do filosófico. Conforme esta relação é apresentada por Benjamin, repara-se que a concepção dogmática foge da essencialização do termo como ciência particular. Nesse caso, a leitura benjaminiana destaca a questão para observar justamente o limite entre filosofia e ciências particulares. Diante desse limite, o significado terminológico da metafísica é elemento decisivo no programa benjaminiano para "declarar que o limite não existe"¹²⁸. Dito isso, Benjamin explica objetivamente sobre o sentido estabelecido entre "experiência" e "metafísica": "[...] a conversão da 'experiência' em 'metafísica' denota que na parte metafísica ou dogmática da filosofia corresponde à parte epistemológica considerada superior, a saber, à parte crítica, já está inclusa, virtualmente, a própria 'experiência' como tal

¹²⁵ Benjamin, 2019, p. 47.

¹²⁶ Benjamin, 2019, p. 47.

¹²⁷ Benjamin, 2019, p. 49.

¹²⁸ Benjamin, 2019, p. 51.

[...]”¹²⁹.

Após delinear a relação entre epistemologia, metafísica e ciência particular, Benjamin considera que restam duas questões, a saber: "A primeira se refere à relação entre o momento crítico e o momento dogmático na ética e na estética, que aqui deixaremos de lado, ao postular de modo sistemático uma solução no sentido análogo, no âmbito das ciências naturais; a segunda é referente à relação entre filosofia e religião"¹³⁰. De acordo com o que foi desenvolvido até o momento, a segunda questão nos coloca frente a uma ampliação da relação entre filosofia e religião. Pode-se observar que o debate sobre um conhecimento enquanto doutrina estabelece uma relação não mais sobre filosofia e religião simplesmente, mas, sim, entre filosofia e doutrina da religião, neste sentido: "[...]trata-se da pergunta pela relação entre o conhecimento em geral e o conhecimento da religião. Igualmente, a existência da religião, da arte, e assim por diante, pode desempenhar uma função filosófica, embora apenas por meio da questão sobre o que é o *conhecimento* filosófico dessa mesma existência".¹³¹

O que podemos concluir a partir de uma indicação apenas esboçada por Benjamin, é que o conceito filosófico de existência encontra lugar para legitimar-se a partir do conceito religioso de doutrina, que, no entanto, estabelece-se a partir do conceito original epistemológico. A definição da relação entre filosofia e religião é construída a partir de uma tendência básica que, de acordo com Benjamin, busca atender às seguintes exigências: "primeiramente, a unidade virtual de religião e filosofia; em um segundo momento, a classificação do conhecimento da religião na filosofia; em um terceiro, a integridade da divisão tripartida do sistema".¹³²

Com vimos, para Benjamin, a fonte da existência está na totalidade da experiência. Dessa forma, a filosofia só poderia encontrar um absoluto, como existência, somente na doutrina. Porém, vale ressaltar que o termo doutrina não deve ser entendido como ciência fundada em preceitos rigorosos, como no caso do sistema kantiano, mas, sim, no sentido mais explícito do termo em alemão – *Lehre* –, doutrina enquanto *ensinamento*¹³³, que mais tarde fará parte da proposta benjaminiana de uma doutrina filosófica de apresentação da verdade, momento da teoria benjaminiana em que a filosofia e a linguagem assumem uma relação mais profunda.

¹²⁹ Benjamin, 2019, 51.

¹³⁰ Benjamin, 2019, p. 51.

¹³¹ Benjamin, 2019, p. 52-53.

¹³² Benjamin, 2019, p. 55.

¹³³ Gatti, 2009, p. 97.

Capítulo II

O conceito de *Darstellung*: exercício filosófico da teoria benjaminiana

Pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido.

Walter Benjamin, Tese XVII

2. Introdução

A apreensão das ideias mais profundas é apresentada, no *Programa da filosofia por vir* de Walter Benjamin, como uma tarefa essencial da filosofia. Esse percurso nos conduz à leitura do *Prefácio epistemológico-crítico* do texto *Origem do drama barroco alemão* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*). A continuidade do problema das ideias a partir do *Prefácio* é estabelecida pela presente leitura por dois motivos iniciais: 1) o reconhecimento de que o *Prefácio* se trata de um material para as reflexões sobre questões metodológicas e gnosiológicas, temas apresentados no estudo sobre a leitura do conceito de experiência na teoria benjaminiana e a filosofia por vir; 2) a relação entre filosofia e linguagem, que, ao final do programa da filosofia por vir é indicada como lugar de retorno de uma filosofia fiel à lei de sua forma quando submetida a um conceito de experiência superior.

Entretanto, essa continuidade temática não implica necessariamente na confirmação das ideias de Benjamin em seu programa da filosofia por vir. Antes, nota-se uma ampliação dessas ideias a partir da leitura seguinte do *Prefácio*. Enquanto, no *Programa da filosofia por vir*, Benjamin se mostra inclinado a considerar a revisão do sistema kantiano como o mais elevado propósito da tarefa da filosofia, no *Prefácio ao Drama Barroco*, observa-se uma transformação desse entusiasmo inicial. No entanto, essa transformação ocorre a partir dos próprios elementos

que apontam para a revisão dos conceitos de experiência e conhecimento já apresentados. A interpretação segue o fio da leitura de Jeanne Marie Gagnebin: "as primeiras páginas do 'Prefácio' retomam as últimas do ensaio 'Sobre o programa da filosofia vindoura', nas quais Benjamin pedia uma 'transformação [*Umbildung*] e correção do conceito [kantiano] de conhecimento que segue de maneira unilateral a orientação matemático-mecânica".¹³⁴ Para Gagnebin, a resolução para essa nova forma de filosofar encontra apoio na referência benjaminiana do conceito de exercício (*Übung*), comum tanto aos exercícios espirituais das místicas e dos tratados medievais, quanto às práticas estéticas e às *performances* de vanguarda citadas na Introdução do presente estudo.

O conceito de experiência carrega uma base metodológica que será apresentada nas reflexões sobre o *exercício da forma filosófica*. Assim como vimos em nossa Introdução, nos textos de 1930 o conceito de experiência é desenvolvido sem uma dedicação mais voltada aos assuntos de cunho metodológico. Dessa forma, a apresentação das dimensões do pensamento e sua sistematicidade, diante das novas condições da experiência na modernidade, segue a partir do desenvolvimento das ideias benjaminianas em seus textos de juventude.

Ao destacar a condição da filosofia em seu *exercício*, a posição "metodológica" adotada pelo autor reflete-se no esforço de apresentar a forma filosófica não só em sua dimensão retórica e propriamente metodológica, mas também em sua dimensão especulativa de manifestação e movimento do pensamento filosófico. Se, no primeiro capítulo, apresentamos o cerne da crítica de Benjamin ao conceito de experiência kantiano, neste segundo momento, apresenta-se o movimento da experiência a partir do conceito de *Darstellung* (apresentação). como proposta de identificar, no *Prefácio*, o conceito de experiência benjaminiano. O ponto de partida consiste no diálogo sobre a crítica filosófica ao *método* e a relação da filosofia com a verdade e o seu modo de apresentação.

No *Prefácio* ao *Drama Barroco*, Benjamin desenvolve, de forma mais objetiva, a relação entre filosofia e linguagem, apresentando-a como uma dimensão esquecida tanto pela tradição filosófica moderna quanto por parte de seus contemporâneos. Para Benjamin, as ideias não residem no mundo empírico nem no conceito; elas encontram-se na linguagem, mais especificamente "na dimensão nomeadora da linguagem, em contraste com sua dimensão

¹³⁴ GAGNEBIN. Jeanne Marie. *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin (ou verdade e beleza)*; in: *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*; São Paulo: Editora 34, 2014, p. 67.

significativa e comunicativa"¹³⁵.

Compreender a importância dessa afirmação exige uma leitura atenta ao diagnóstico de Benjamin sobre o desenvolvimento dos sistemas filosóficos. Ele reconhece o enfraquecimento da relação entre filosofia e verdade, atribuindo essa condição ao declínio do papel das ordenações das ideias. Esse enfraquecimento ocorreu, segundo Benjamin, após a ciência, enquanto disciplina, ter transferido seu fundamento para a primazia da experiência empírica e a filosofia ter estabelecido o mesmo fundamento para a sua forma — uma questão abordada nos estudos sobre a filosofia por vir ao tratar de suas preocupações sobre os limites da experiência moderna.

Em oposição ao afastamento da doutrina das ideias — ou, em outras palavras, em oposição à visão histórica que subordina o filósofo exclusivamente à condição de cientista no sentido moderno, isto é, aquele investigador incapaz de distinguir entre a verdade e a coisa em si —, Benjamin reconhece algumas filosofias que lograram esboçar descrições válidas do mundo. Entre elas, ele destaca: Platão, com sua doutrina das ideias; Leibniz, com sua monadologia; e Hegel, com sua dialética¹³⁶. O que torna essas tentativas peculiares é justamente o enraizamento no mundo das ideias, em contraste com o enraizamento no mundo empírico:

É peculiar, com efeito, a todas essas tentativas, a circunstância de que preservam seu sentido, e mesmo o desdobram plenamente, quando se enraízam no mundo das ideias, em vez de se enraizarem no mundo empírico. Pois essas construções do espírito se originam como uma descrição da ordem das ideias. Quanto mais intensamente tais pensadores tentaram esboçar a imagem do real dentro dessa ordem, mais rico se tornou o aparelho conceitual correspondente, que passou a ser visto, pelo intérprete posterior, como plenamente adequado para a representação [*Darstellung*] original do mundo das ideias, objetivo básico por eles pretendido.¹³⁷ (grifo nosso)

O despertar de Benjamin para a relação entre filosofia e linguagem ocorre pela importância do reconhecimento do "fato de que todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números"¹³⁸. Esse problema é posto pela necessidade de se retomar à função mediadora da filosofia entre o cientista e o artista:

Se a tarefa do filósofo é praticar uma descrição do mundo das ideias, de tal modo que o mundo empírico nele penetre e nele se dissolva, então o filósofo assume uma posição mediadora entre a do investigador e a do artista, e mais

¹³⁵ ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Organização e tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 16.

¹³⁶ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Org. e trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 54.

¹³⁷ Benjamin, 1984, p. 54.

¹³⁸ Benjamin, 2019, p. 47.

elevada que ambas. O artista produz imagens em miniatura do mundo das ideias, que se tornam definitivas, porque ele as concebe como cópias. O investigador organiza o mundo visando à sua dispersão no reino das ideias, dividindo esse mundo, de dentro, em conceitos. Ele tem em comum com o filósofo o interesse na extinção da mera empiria, e com o artista a tarefa da representação [*Darstellung*].¹³⁹ (grifo nosso)

A leitura do *Prefácio* segue a proposta de tradução da escritora Jeanne Marie Gagnebin em seu texto *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin (ou verdade e beleza)*. A autora sugere que o conceito de *Darstellung* seja traduzido como "apresentação" ou "exposição", em vez de "representação" (*Vorstellung*). Isso se deve ao fato de que, à primeira vista, a tradução de *Darstellung* como "representação" pode levar o leitor a associar a filosofia benjaminiana aos ideais da chamada "filosofia da representação". Analisaremos como Benjamin se distancia dessa noção de representação e como a escolha por "exposição" ou "apresentação" sustenta tanto a ideia da filosofia enquanto *exercício* quanto uma forma benjaminiana de escrita filosófica apresentada nas páginas iniciais do *Prefácio ao Drama Barroco*.

Portanto, o problema da tradução é acolhido por estar profundamente ligado à interpretação da proposta gnosiológica do texto. Um segundo ponto que reforça essa conexão e confirma a relevância da proposta de tradução de Jeanne Marie Gagnebin reside no significado semântico, em alemão, das palavras utilizadas para designar exposições artísticas e apresentações teatrais. Essa escolha de tradução atribui um sentido específico à epígrafe do *Prefácio*, ampliando sua significação:

Posto que nem no saber nem na reflexão podemos chegar ao todo, já que falta ao primeiro a dimensão interna, e à segunda a dimensão externa, devemos ver na ciência uma arte, se esperamos dela alguma forma de totalidade. Não devemos procurar essa totalidade no universal, no excessivo, pois assim como a arte se manifesta sempre, como um todo, em cada obra individual, assim a ciência deveria manifestar-se, sempre, em cada objeto estudado.¹⁴⁰

Com palavras emprestadas de Goethe em *Materiais para a história da teoria das cores*, Benjamin ressalta a necessidade de compreendermos a ciência como uma arte. Essa perspectiva busca contrapor a maneira como as ciências modernas estudam o objeto à forma como se estuda o objeto artístico. Enquanto as ciências tratam o objeto como algo externo ao próprio pensamento, o estudo do objeto artístico parte de uma unidade indissociável entre saber e reflexão. Essa abordagem inspira Benjamin na formulação sobre a tarefa da filosofia em estabelecer, no exercício filosófico, a tensão entre o externo (saber) e o interno (reflexão), fundamentada pela manifestação do todo em cada obra individual.

¹³⁹ Benjamin, 1984, p. 54.

¹⁴⁰ Segundo Goethe (*Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*), citado por Benjamin (1984, p. 49).

No *Prefácio*, Benjamin analisa que a totalidade só pode ser estabelecida na apresentação do singular orientada pela verdade na ordenação das ideias. Já a busca pela totalidade no universal é característica das práticas das ciências modernas criticadas por Benjamin, especialmente em sua análise do conceito de sistema no século XIX. O autor observa que, ao conceberem o sistema, essas ciências frequentemente ignoram que ele não é algo externo à verdade: “Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro”¹⁴¹. Segundo Benjamin, a verdade se manifestaria no próprio sistema, ou em outras palavras, a verdade se manifestaria no exercício filosófico de apresentação e não através de uma forma antecipada pela estrutura do sistema. Nesse caso, a verdade se manifesta inclusive nos erros durante o processo metodológico, não apenas em seu resultado.

Veremos como esse problema é desenvolvido no convite de Benjamin à ciência e à filosofia em perceber o papel da forma artística na tarefa da filosofia e da ciência comprometida com a verdade. A relação entre arte e ciência é investigada no texto, objeto de nossa leitura, e exposta por Benjamin como proposta de viabilizar o exercício da forma filosófica evitando que a filosofia caia na exigência de reduzir a sua forma a um valor científico referente a um sistema de verificação de um dado, portanto evitando a exigência de um resultado que pressupõe regras para se conceber a verdade.

Na forma filosófica do exercício de apresentação da verdade, a relação entre as ideias e as coisas, ou entre as ideias e os fenômenos, opera tanto no plano externo quanto no interno. Esses elementos são tratados como constituintes interdependentes, sem a imposição de um pressuposto metodológico que privilegie a dimensão interna da reflexão sobre a dimensão externa do saber da coisa, ou vice-versa. Portanto, a proposta filosófica de Benjamin enfatiza a interação dialética entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, infinito e finito, destacando a unidade dessas relações. Nesse contexto, tais noções deixam de ser separadas e passam a funcionar em uma relação de necessidade e reciprocidade.

No exercício, o objeto é estudado sempre de novo em um movimento intermitente. As interrupções contidas na prática filosófica exercitada fazem parte de um pensamento sistemático disposto ao espaço aberto da história, ou seja, não se trata de uma experiência do pensamento correspondente a uma ideia, ou conhecimento, de um tempo vazio e homogêneo,

¹⁴¹ Benjamin, 1984, p. 50.

ou de um tempo em que a verdade é lida a partir do seu aprimoramento *ad infinitum*, pois, nesse exercício, as repetições expositivas do estudo do objeto fazem ver a descontinuidade das essências. Dito de outra forma, a dimensão da história encontra lugar na concepção da prática do filosofar como exercício quando esta prática não tem como objetivo experienciar os objetos somente a partir da sua matéria bruta pela empiria, mas também por uma relação própria com o elemento interno da reflexão presente na “experiência religiosa”. Trata-se do *teor de verdade* do objeto e não do objeto em si. Isso acontece devido ao estudo que não pretende conceber o objeto, mas entende que a sua verdade é ensaiada/exercitada no pensamento, com isso, a imanência histórica dos objetos consegue ser resguardada.

Em um caminho interpretativo do termo *Trauerspiel*, aproximamo-nos da leitura de Sérgio Paulo Rouanet, que, ao desmembrar o termo, ilumina a interpretação sobre a prática da filosofia enquanto exercício: no exercício filosófico ocorre uma relação de *jogo (Spiel)* lutuoso (luto, *Trauer*) com a verdade, em contraposição aos sistemas filosóficos inclinados ao seu aperfeiçoamento infinito. O exercício filosófico garante que a verdade não seja fechada nem determinada, mas sim apresentada pela filosofia no jogo interpretativo da verdade sempre possível se a ideia de infinito estiver na possibilidade do exercício constante do retorno ao objeto que traz a marca da finitude, possibilitando, dessa maneira, que o núcleo temporal da verdade seja considerado dentro da forma filosófica.

Benjamin observa que, em determinadas épocas, a essência indeterminável do verdadeiro fazia com que a doutrina filosófica não se afirmasse por uma autoridade própria. Nesse contexto, ele destaca o caráter metodológico do *tratado*, geralmente articulado em torno de argumentos de autoridade alheios, não próprios. O método do tratado consiste em uma apresentação que segue um caminho não direto, marcado pela renúncia à intenção.

Nessa abordagem, o método, com sua natureza intermitente e não linear, incorpora desvios e erros como parte essencial do próprio exercício do filosofar. O desvio é um elemento constitutivo do método, garantindo que a forma filosófica permaneça vinculada à verdade. Por meio dessa renúncia à intenção, a filosofia se distancia de estruturas sistemáticas preestabelecidas: “o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas”¹⁴².

No debate travado por Benjamin, o tratado será fonte das inspirações filosóficas para a perspectiva de uma filosofia do *porvir*. O porvir, nesse contexto, não se trata simplesmente de uma perspectiva futura, mas, sim, de uma abertura para o futuro no presente, a partir de uma

¹⁴² Benjamin, 1984, p. 50.

nova experiência do presente com o passado. A noção do termo está conectada com a proposta do “agora da possibilidade do conhecimento” presente no exercício da forma filosófica. No exercício filosófico ocorre a continuidade do conhecimento na *descontinuidade* do tempo concebido pela filosofia sob a noção de tempo do "aqui e agora" (*Jetztzeit*).

O movimento do filosofar, segundo Benjamin, adota um exercício circular entre parte e todo: a parte é iluminada pelo todo, e o todo é iluminado pela parte. Esse movimento permite que a atitude filosófica não esteja voltada para a concepção da verdade como algo a ser possuído, mas sim para um exercício contínuo com a verdade. A verdade é vista como interna ao próprio exercício, afastando-se da cientificidade que busca determiná-la exclusivamente por meio do objeto ou por antecipações subjetivas.

Nesse ponto, veremos como o exercício filosófico benjaminiano procura não encerrar a verdade em um conceito que dela toma posse. Nas próximas seções, também exploraremos como Benjamin busca reabilitar as dimensões histórica e estética do pensamento filosófico, ao apresentar a relação intrínseca entre história, linguagem e verdade.

2.1. Diferença entre conhecimento e apresentação: entre o *ter* da verdade e o Ser da verdade

A introdução ao problema do presente capítulo apresentou, de forma concisa, a relação entre filosofia e linguagem reavivando os pontos que levam essa relação à tarefa da filosofia na leitura benjaminiana. No *Prefácio ao Drama Barroco*, Benjamin desenvolve a tarefa da filosofia a partir da linguagem concebida como "totalidade e busca ideativa de todas as línguas na língua da verdade"¹⁴³. Para tanto, ele retoma ideias exploradas em textos anteriores, como *A tarefa do tradutor* (1921) e *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916). Neste último, afirma: "Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos"¹⁴⁴.

A interação da filosofia com a linguagem, a teologia e a história é retomada por Benjamin no *Prefácio* elaborado com o objetivo específico de apresentar o fundamento teórico e o método para o estudo sobre o *drama barroco alemão*. Como mencionado anteriormente, nesse texto, Benjamin analisa a dimensão estética da filosofia, que o conduziu à formulação de

¹⁴³ MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*; tradução Milton Camargo Mota. -- São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 127.

¹⁴⁴ *Escritos sobre mito e linguagem*; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. – 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 49.

uma epistemologia estética em oposição à concepção lógico-sistemática do conhecimento. No contexto do *Programa da filosofia por vir*, Benjamin já reconhecia a relevância dos estudos de Platão para a tarefa da filosofia em sua realização mais profunda¹⁴⁵. No *Prefácio*, a doutrina das ideias de Platão serve como base para a epistemologia estética benjaminiana, que se entrelaça com a mística linguística e a teologia:

De modo semelhante a Platão, Benjamin define a verdade como um ser ou uma ideia. Por isso, a verdade se distancia do conhecimento puramente conceitual, que é um ter na consciência. Como um ser, a verdade não se restringe à correspondência entre fenômeno e conceito. Sua unidade é imediata e direta e não uma conexão produzida na consciência entre conhecimentos individuais na forma de um sistema. Por isso, não podemos transmitir a verdade simplesmente como um conhecimento abstrato, mas apenas como apresentação dela mesma.¹⁴⁶

A “questão da apresentação”, anunciada nas primeiras linhas do *Prefácio*, inicia o debate sobre os caminhos da forma filosófica adotados enquanto tarefa do filósofo. Trata-se de uma questão que está inteiramente implicada no modo de como se estuda o objeto e o papel da escrita filosófica. A apresentação (*Darstellung*) é característica essencial do texto filosófico e, para Benjamin é a forma de exercício do pensamento filosófico. A *Darstellung* não apenas exercita a verdade do objeto, mas também se contrapõe à atitude tradicional de conhecimento do objeto.

Na exposição das principais ideias do texto *Sobre o programa da filosofia por vir*, identificamos que a verdade filosófica não pode ser alcançada na forma da representação matemática. No *Prefácio ao Drama Barroco*, Walter Benjamin revisita a limitação imposta à filosofia por essa concepção: "A doutrina filosófica funda-se na codificação histórica. Ela não pode ser invocada *more geometrico*"¹⁴⁷. Isso ocorre porque a linguagem matemática abdica tanto da didática quanto da forma expositiva do conhecimento, e, de igual modo, abdica também da "[...] esfera da verdade, que é o objeto intencional das línguas naturais"¹⁴⁸.

A aplicação universal da forma geométrica a outras áreas resulta na inviabilização da certeza própria de objetos que escapam a essa metodologia. Essa crítica de Benjamin, inicialmente apresentada nos estudos sobre o *Programa da filosofia por vir*, reaparece no *Prefácio*, destacando a falta de reconhecimento, por parte de Kant e Descartes, da singularidade e da historicidade do pensamento filosófico enquanto linguagem. Assim, Benjamin reafirma as condições da forma filosófica, enfatizando a dimensão histórica como seu fundamento e a

¹⁴⁵ BENJAMIN, WALTER. *Sobre o programa da filosofia por vir*; tradução Helano Ribeiro. – 1.ed. – Rio de Janeiro? 7 Letras, 2019, p. 11.

¹⁴⁶ Machado, 2013, p. 127-128.

¹⁴⁷ Benjamin, 1984, p. 49.

¹⁴⁸ Benjamin, 1984, p. 49.

linguagem como elemento constitutivo essencial, pois, uma vez que as línguas são históricas, existe essencialmente um caráter histórico no filosofar¹⁴⁹. Nesse contexto, Jeanne Marie Gagnebin destaca que, diferente de Adorno em seu texto "O ensaio como forma", a reivindicação de Benjamin não busca refutar a validade do método cartesiano e a sua grandeza para a filosofia, no entanto relembra que há uma outra tarefa para a filosofia: "a tarefa deixada de lado ou condenada pela maior parte da filosofia moderna desde Descartes: o pensamento filosófico deve ir além da reflexão sobre as condições e possibilidades do conhecimento humano".¹⁵⁰

Como citado anteriormente, no *Prefácio*, Benjamin tem como alicerce a doutrina das ideias de Platão. A interpretação benjaminiana estabelece-se com base no *Banquete* de Platão, utilizado para fundamentar a apresentação estético-linguística para a filosofia. A partir dessa leitura, o filósofo desenvolve duas afirmações decisivas: "a verdade é apresentada como o conteúdo essencial do Belo, o reino das ideias, e a verdade é considerada bela"¹⁵¹. Para Benjamin, se essas afirmações forem lidas por uma interpretação puramente lógico e sistemática, o intérprete, inevitavelmente, afastar-se-ia da esfera da doutrina das ideias¹⁵². Com essa abordagem, Benjamin redefine o conceito de verdade em sua interpretação filosófica, baseando-se em uma leitura própria da doutrina das ideias de Platão. A leitura benjaminiana entende que o conteúdo essencial do belo é a beleza, que, por sua vez, se manifesta como aparência. Dessa forma, a aparência do objeto não assume um papel subordinado no "desvio" em direção à verdade. Como a verdade é bela, "o elemento da aparência é mais do que um estágio transitório rumo à verdade"¹⁵³:

A essência da verdade como auto-representação [*Darstellung*] do reino das ideias garante, ao contrário, que a tese da beleza da verdade não poderá nunca perder sua validade. Esse elemento representativo da verdade é o refúgio da beleza. [...] a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça.¹⁵⁴ (grifo nosso)

Na concepção comum de método, sua estrutura funciona como um meio para a aquisição da verdade. Já na forma filosófica, segundo Benjamin, o pensamento sistemático inerente à forma de apresentação é, para a verdade, a apresentação de si mesma. Assim, é possível perceber que Benjamin se alinha à tradição de Platão e à crítica de Hegel a Kant ao defender a legitimidade de uma prática alternativa do pensar filosófico: "a de acompanhar pelo pensar e

¹⁴⁹ Gagnebin, 2014, p. 67.

¹⁵⁰ Gagnebin, 2014, p. 67.

¹⁵¹ Benjamin, 1984, p. 52.

¹⁵² Benjamin, 1984, p. 53.

¹⁵³ Machado, 2013, p. 128.

¹⁵⁴ Benjamin, 1984, p. 53.

pela *Vernunft* a autoexposição da verdade"¹⁵⁵. Gagnebin destaca as duas faces da tarefa da filosofia para Benjamin: "[...] a filosofia tem por tarefa expor, mostrar, apresentar a verdade; mas significa também, por outro lado, que a verdade só pode existir quando exposta, quando se apresenta e se mostra a si mesma"¹⁵⁶. A forma expositiva não estaria inerente a uma consciência, mas a um Ser. Nesse contexto, Benjamin evidencia o copertecimento entre verdade e linguagem na forma da apresentação e exemplifica a diferença entre o conhecimento e a apresentação. Cito o momento conhecido do prefácio dedicado à interpretação benjaminiana do conceito de *Darstellung*:

A representação [*Darstellung*] como desvio é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção, em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação.¹⁵⁷ (grifo nosso)

Nesse caso, sem a pretensão de um método que busca a posse do objeto, a *intenção do sujeito*, própria do método científico puro que visa o conhecimento do objeto, estaria excluída no processo de apresentação da verdade. Com o devido cuidado que esse problema merece, com base nas reflexões até o momento desenvolvidas e apresentadas, podemos dizer que a referência ao pensamento sistemático em Benjamin é destacada por Gagnebin a partir de duas renúncias: "ao ideal do caminho reto e direto em proveito dos desvios, da errância; e renúncia também ao 'curso ininterrupto da intenção', isto é, renúncia à obediência aos mandamentos da vontade subjetiva do autor"¹⁵⁸.

Benjamin evidencia que o objeto do saber ou do conhecimento não corresponde à verdade. A diferença entre o objeto do conhecer e o objeto da apresentação consiste no fato de que no primeiro existe a pretensão de visar o particular, enquanto no segundo caso, trata-se da unidade desse particular: "Como unidade no Ser, e não como unidade no Conceito, a verdade resiste a qualquer interrogação. Enquanto o conceito emerge da espontaneidade do entendimento, as ideias se oferecem à contemplação".¹⁵⁹

A partir da compreensão de que a verdade existe como unidade no Ser, tanto a verdade quanto a ideia assumem um significado metafísico, que Benjamin atribuí ao sistema de Platão. Retomando as afirmações anteriores, a relação entre a verdade e a beleza assumem uma

¹⁵⁵ Gagnebin, 2014, p. 71.

¹⁵⁶ Gagnebin, 2014, p. 68.

¹⁵⁷ Benjamin, 1984, p. 50.

¹⁵⁸ Gagnebin, 2014, p. 70.

¹⁵⁹ Benjamin, 1984, p. 52.

importância decisiva, que corresponderia não somente a uma filosofia da arte, como também ao próprio conceito de verdade.

A verdade tem o poder de fazer justiça ao belo, à aparência ou ao fenômeno, quando na interpretação benjaminiana ela é apresentada como conteúdo essencial da beleza. Nesse contexto, a caracterização da relação entre a verdade e o belo, a ideia e o fenômeno, não acontece sob uma visão ontológica do saber sobre a verdade:

A ontologia de modo nenhum serve para conhecer a verdade, se é que existe alguma coisa no espaço dessa ontologia ou no espaço de um mundo exterior que possa corresponder a uma noção de verdade. Para esclarecer essa ideia, é fundamental entender a diferença radical que existe entre a verdade e as verdades, ou melhor, conhecimentos. A verdade não é algo que esteja preso e encerrado na ontologia, mas depende da relação entre a ontologia e os outros dois elos do sistema.¹⁶⁰

Com base nessa interpretação, podemos observar como Benjamin recorre à doutrina das ideias de Platão, embora sem adotar a mesma ontologia. Sob a figura de Eros, apresentada no *Banquete*, configura-se uma hierarquia ontológica platônica: "em seu início estaria o belo moço e, em seu cume, a beleza em si, passando pela pluralidade dos belos corpos e das belas almas. A beleza seria o último degrau antes de chegar à inteligibilidade pura da ideia *tou agathou*, ou seja, ao Bem/Belo em si"¹⁶¹.

O debate desenvolvido pela dialética platônica atribui um sentido moral ao impulso erótico de Eros e aos diferentes estágios do desejo erótico, que se justificam em função de seu fim último. É precisamente sobre esse fim último que a interpretação benjaminiana propõe uma leitura mais ousada do *Banquete*. Para Benjamin, Eros não estaria traindo seu impulso original ao direcionar sua paixão para a verdade, pois, sendo a verdade bela, o amor humano é apresentado como uma metáfora elucidativa para abordar o problema da apresentação filosófica: "o homem é belo para o amante, e não em si mesmo, porque seu corpo se inscreve numa ordem mais alta do que a do belo. Assim a verdade, que é bela, não tanto em si mesma, quanto para aquele que a busca"¹⁶². Portanto, enquanto amante, e não como perseguidor da verdade, Eros se inscreve em uma fuga que nunca se encerra¹⁶³. No entanto, a figura de Eros não se limita a uma simples metáfora; ela representa o fundamento gnosiológico da verdade para a forma filosófica. Nesse contexto, Eros testemunha uma verdade que não consiste no desnudamento do objeto, mas na revelação que lhe faz justiça.

¹⁶⁰ BENJAMIN, Walter. *Linguagem, Tradução, Literatura (filosofia, teoria e crítica)*; tradução: João Barrento. – 1. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 32.

¹⁶¹ Gagnebin, 2014, p. 72.

¹⁶² Benjamin, 1984, p. 53.

¹⁶³ Benjamin, 1984, p. 53.

A verdade faz justiça à beleza ao assegurar o Ser da beleza, e é nesse sentido que, para Benjamin, Platão descreve a verdade como o conteúdo do belo. O outro sentido da verdade, desenvolvido no *Prefácio* de Benjamin, emerge da caracterização metafórica do processo de apresentação da verdade como um incêndio: "o invólucro do objeto, ao penetrar na esfera das ideias, consome-se em chamas, uma destruição, pelo fogo, da obra, durante a qual sua forma atinge o ponto mais alto de sua intensidade luminosa"¹⁶⁴.

Como anteriormente foi exposto, a existência da verdade depende do momento da apresentação, ou seja, do momento em que ela aparece na história e na linguagem. A partir desse fundamento gnosiológico, Jeanne Marie Gagnebin mostra a subversão promovida na leitura de Benjamin sobre a dialética platônica:

Não há, então, sujeição da beleza à verdade numa hierarquia ontológica que submete o sensível ao inteligível e o aparecer ao ser. Entre verdade e beleza haveria uma relação de copertencimento constitutivo como entre essência e forma: como forma da verdade, a beleza não pode se contentar em brilhar e aparecer, se quiser ser fiel à sua essência, à verdade.¹⁶⁵

Com essa proposta, o exercício da forma filosófica benjaminiana apresenta a imanência entre o fenômeno e as ideias: "sem as ideias os fenômenos caem no esquecimento; sem os fenômenos as ideias permanecem abstratas"¹⁶⁶. A apresentação das ideias não se faz a partir da entrada dos fenômenos de maneira integral em sua existência bruta, mas apenas pelos extratos de seus elementos que são salvos. Ocorre a depuração da falsa unidade na apresentação da verdade, para que, enfim, os fenômenos possam participar, fragmentados, da unidade autêntica da verdade¹⁶⁷.

A descrição feita sobre o processo de apresentação faz com que novamente a referência de Benjamin sobre a forma artística de apresentação do objeto seja lembrada. O artista traz um exemplo para a forma filosófica e para a ciência:

[...] o artista projeta uma imagem do mundo das ideias como um símile definitivo em cada presente, o que condiz com a tarefa filosófica da apresentação. O pesquisador divide o mundo empírico em conceitos, o que prepara sua dispersão no mundo das ideias, e assim o pesquisador se liga ao filósofo em virtude do "interesse na extinção da mera empiria".¹⁶⁸

Para a apresentação da verdade em sua unidade e em sua singularidade, a sistematicidade fechada, dedutiva e ininterrupta da ciência revela-se insuficiente para alcançar

¹⁶⁴ Benjamin, 1984, p. 53-54.

¹⁶⁵ Gagnebin, 2014, p. 72.

¹⁶⁶ Machado, 2013, p. 129.

¹⁶⁷ Benjamin, 1984, p. 56.

¹⁶⁸ Machado, 2013, p. 129.

o objetivo da forma filosófica. Isso porque, como já apontado, a plena realização da filosofia exige a superação da perspectiva das ciências modernas, que se fundamentam em uma verdade reduzida a meros conhecimentos e acúmulos de saberes. Em oposição a essa perspectiva, Benjamin propõe lidar com as incoerências e os erros como elementos que não são meramente acidentais. A ausência de lacunas no método científico decorre de sua estrutura, que tende a conceber a descontinuidade como um estágio inferior e provisório do saber. Em contraste, Benjamin desafia os sistemas científicos a reconhecerem a estrutura descontínua do mundo das ideias:

[...] essa descontinuidade do método científico está tão longe de corresponder a um estágio inferior e provisório do saber, que ela poderia, pelo contrário, estimular o progresso da teoria do conhecimento, se não fosse a ambição de capturar a verdade, unitária e indivisível por natureza, através de uma compilação enciclopédica dos conhecimentos.¹⁶⁹

Os erros e as incoerências representam os desvios de um pensamento sistemático expositivo que é entregue a uma noção ideativa da verdade, não a sua comprovação através de um resultado metodológico. Enquanto o sistema busca encerrar a verdade do objeto em um conceito, a apresentação como desvio carrega um fôlego infatigável de retorno a um mesmo objeto para a iluminação dos vários estratos de sua significação e configuração no conceito.

Dessa maneira, a descontinuidade do mundo das ideias, na teoria benjaminiana, apresenta uma estrutura que se distancia de um sistema linear. Embora o fragmento e o descontínuo façam parte do exercício expositivo da verdade, essas interrupções se conectam à postura contemplativa característica do tratado citada no parágrafo anterior: o eterno retorno ao objeto. Esses momentos são indispensáveis para que a verdade se revele continuamente no lampejo dos fenômenos e para que a historicidade do objeto seja reconhecida pela dimensão histórica intrínseca à forma filosófica.

Nesse contexto, a descontinuidade, que representa a divisão dos fenômenos depurados de sua falsa unidade, coloca os fenômenos em uma relação subordinada aos conceitos¹⁷⁰. A filosofia assume uma tarefa mediadora entre o cientista e o artista quando no desenvolvimento dos conceitos, momento também de apresentação das ideias, as coisas são dissolvidas em seus elementos constitutivos: "A redenção dos fenômenos por meio das ideias se efetua ao mesmo tempo que a representação [*Darstellung*] das ideias por meio da empiria. Pois elas não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais

¹⁶⁹ Benjamin, 1984, p. 55.

¹⁷⁰ Benjamin, 1984, p. 56.

no conceito, de uma configuração desses elementos"¹⁷¹.

O exercício filosófico, movimento expositivo da verdade, configura-se como uma alternativa de Benjamin às epistemologias da teoria do conhecimento, nas quais o lado estético-expositivo é visto como um momento menos importante em comparação ao resultado do método, que supostamente seria o ponto mais alto da verdade — momento esse que se resume a um aspecto puramente conceitual. Nesse contexto, torna-se necessário aprofundar as reflexões benjaminianas sobre como a salvação dos fenômenos, no reino das ideias, é empreendida pelo papel mediador do conceito.

2.2. Fragmentos de pensamento: configurações imagéticas do real na relação entre os conceitos e as ideias

A contemplação passa por um estímulo que possibilita o seu recomeço perpétuo. Esse estímulo emerge na própria prática do exercício filosófico, que considera um mesmo objeto nos diversos estratos de significação¹⁷². Nesse movimento, ocorre, simultaneamente, uma justificativa para as interrupções do ritmo filosófico: os desvios que permitem o exercício de fôlego da contemplação, permitindo o retorno ao objeto, momento em que se realizam os “fragmentos de pensamento”. Esses fragmentos fazem parte dos momentos de estudo minucioso da obra que, em seus estratos, origina a apresentação do todo. Isto posto, parte e todo em Benjamin assumem um caráter imanente: “A relação entre o trabalho microscópico e a grandeza do todo plástico e intelectual demonstra que o conteúdo de verdade só pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do conteúdo material”¹⁷³.

Como forma comparativa, Benjamin refere-se ao mosaico para explicar a manifestação da contemplação. Tanto no mosaico quanto na contemplação, a fragmentação das partes passa por uma configuração no processo expositivo, no qual se justapõem esses elementos isolados e heterogêneos: “O valor desses fragmentos de pensamento é tanto maior quanto menor sua relação imediata com a concepção básica que lhes corresponde, e o brilho da representação [*Darstellung*] depende desse valor da mesma forma que o brilho do mosaico depende da qualidade do esmalte”¹⁷⁴ (grifo nosso). O tratado, que carrega a característica da apresentação contemplativa, pertence à Idade Média, assim como o mosaico. A afinidade dessa comparação

¹⁷¹ Benjamin, 1984, p. 56.

¹⁷² Benjamin, 1984, p. 50.

¹⁷³ Benjamin, 1984, p. 51.

¹⁷⁴ Benjamin, 1984, p. 51.

realizada por Benjamin tem por base a afinidade histórica entre o tratado e o mosaico.

A configuração imagética representada pelo exemplo do mosaico corresponde ao papel mediador do conceito. Em sua função, os conceitos cumprem, simultaneamente, dois papéis da tarefa da filosofia: primeiro, ao dissolverem as coisas em seus elementos constitutivos, permitem a participação dos fenômenos no Ser das ideias; segundo, a apresentação das ideias, possível apenas no ordenamento dos elementos coisas no conceito.

A interação entre os conceitos e as ideias se constitui com base na não incorporação integral e bruta dos fenômenos nas ideias. Em oposição a essa concepção, Benjamin identifica uma qualidade da ideia na apresentação dos fenômenos: a característica do “ordenamento objetivo virtual” ou “interpretação objetiva” dos fenômenos. Nesse caso, os conceitos fazem com que a presença da ideia se constitua como configuração. Com isso, Benjamin marca a diferença entre os fenômenos e as ideias em mais uma comparação imagética, similar com a imagem do mosaico, a famosa analogia das constelações. Nessa analogia, as ideias são descritas como constelações:

As ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas. O que quer dizer, antes de mais nada, que as ideias não são nem os conceitos dessas coisas, nem as suas leis. Elas não servem para o conhecimento dos fenômenos. E estes não podem, de nenhum modo, servir como critérios para a existência das ideias. Para as ideias, a significação dos fenômenos se esgota em seus elementos conceituais. Enquanto os fenômenos, por sua existência, por suas afinidades e por suas diferenças, determinam o escopo e o conteúdo dos conceitos que os circunscrevem, sua relação com as ideias é inversa, na medida em que são elas, como interpretação objetiva dos fenômenos, ou antes, dos seus elementos, que determinam as relações de afinidade mútua entre tais fenômenos. As ideias são constelações intemporais, e na medida em que os elementos são apreendidos como pontos nessas constelações, os fenômenos são ao mesmo tempo divididos e salvos.

A descrição da ideia como constelação evidencia a proposta de apresentação das ideias como uma atividade crítica, na qual os fenômenos são dissolvidos em sua falsa unidade e salvos em uma ordem que não pode ser meramente reduzida a um processo de abstração dos fenômenos nos conceitos, pois, embora os fenômenos sejam retirados de um falso contexto de tempo e espaço, a sua singularidade concreta é preservada. A historicidade do fenômeno é inerente ao processo expositivo da verdade.

A ideia, nesse sentido, não busca representar a verdade por meio de uma condição meramente conceitual e comunicativa — o que, em outras palavras, implicaria adequar a realidade a um conceito derivado de uma sistematicidade fechada, em que apenas conexões dedutivas e infinitas são consideradas. Pelo contrário, na ideia, apresenta-se uma configuração dos conjuntos dos conceitos. Assim como na constelação, “a ideia pode ser descrita como a

configuração em que o extremo se encontra com o extremo”¹⁷⁵. O que se tem como condição na ideia é a afinidade entre os fenômenos. Essa afinidade é elucidada no *Prefácio* de Benjamin a partir da aproximação da ideia à terminologia de Goethe sobre a “mãe fáustica”:

Do mesmo modo que a mãe só começa a viver com todas as forças quando seus filhos, sentindo-a próxima, se agrupam em círculo em torno dela, assim também as ideias só adquirem vida quando os extremos se reúnem à sua volta. [...] Elas permanecem escuras, até que os fenômenos as reconheçam e circundem. É função dos conceitos agrupar os fenômenos, e a divisão que neles se opera graças à inteligência, com sua capacidade de estabelecer distinções, é tanto mais significativa quanto tal divisão consegue de um golpe dois resultados: salvar os fenômenos e representar [*Darstellung*] as ideias.¹⁷⁶
(grifo nosso)

Os fenômenos não são igualados a outros fenômenos no ordenamento das ideias; eles são determinados apenas externamente¹⁷⁷. Nesse sentido, Walter Benjamin afirma que os conceitos emergem dos extremos. Com base nas condições de existência das ideias e dos fenômenos, a tarefa da filosofia é definida como um exercício filosófico de "apresentação contemplativa da ideia numa constelação descontínua, que ao mesmo tempo se realiza como uma salvação crítica dos fenômenos em seus elementos único-extremos, conceituais, cuja inter-relação é determinada pelas ideias"¹⁷⁸.

A interação descrita sobre as ideias e os fenômenos também revela a fundamentação da concepção de universal: “Benjamin entende o universal não como um conceito, abstraído intuitivamente de fenômenos medianos e homogêneos, mas como a ideia que determina o mais íntimo parentesco entre os fenômenos”¹⁷⁹. O significado da ideia como universal conduz Benjamin a um segundo momento, no qual busca apresentar a forma como as ideias se manifestam. Os exemplos que configuram a ideia como uma estrutura imagética destacam que as ideias preexistem em relação aos fenômenos. Assim, na interrelação entre ideias e fenômenos, torna-se possível compreender o papel dos fenômenos na iluminação das ideias.

Para aprofundar a discussão sobre a estrutura do mundo das ideias, Benjamin revisita os temas que desenvolveu acerca do conteúdo da verdade. Em seu *Programa da filosofia por vir*, Benjamin destacou a necessidade de remover toda a subjetividade do conceito kantiano de "transcendental". Agora, ao descrever a estrutura do mundo das ideias, ele questiona a presença de uma "intuição intelectual" nesse processo. O tema pertence ao aspecto mais íntimo da debilidade que a filosofia adquiriu em seu contato com o esoterismo. Essa debilidade derivou

¹⁷⁵ Benjamin, 1984, p. 57.

¹⁷⁶ Benjamin, 1984, p. 57.

¹⁷⁷ Machado, 2013, p. 130.

¹⁷⁸ Machado, 2013, p. 131.

¹⁷⁹ Machado, 2013, p. 131.

do conceito de “visão”, pertencente às doutrinas neoplatônicas, mas também esteve presente em nossa apresentação sobre a revisão do conceito de experiência kantiano, em que um Eu da consciência representava a verdade do objeto em uma imagem mental. Diante do problema que reaparece no *Prefácio*, Benjamin aponta a impossibilidade de reduzir a essência das ideias a um objeto de intuição. Essa impossibilidade pode ser compreendida pelo conteúdo de verdade apresentado em outro momento. Benjamin define que a verdade não é apenas desprovida de toda intenção, como também é "a morte da intenção"¹⁸⁰.

O objeto do conhecimento, determinado pela intencionalidade do conceito em sentido kantiano, afasta-se da verdade. Dessa forma, "o procedimento próprio à verdade não é portanto uma intenção voltada para o saber, mas uma absorção total nela, e uma dissolução"¹⁸¹. O procedimento da verdade, referido por Benjamin, diz respeito à forma expositiva da verdade, que também constitui a própria forma de apresentação das ideias. Na leitura benjaminiana, "a verdade é uma essência não intencional, formada por ideias"¹⁸².

A definição da verdade fundamenta-se na necessidade de uma essência desprovida de intenção, já que sua condição de existência não está vinculada à determinação na empiria, mas à força que estabelece a essência dessa empiria: "como algo de ideal, o Ser da verdade é distinto do modo de ser das aparências"¹⁸³. O Ser da verdade, em contraste com o ser das aparências, possui como principal característica a sua permanência, enquanto o ser das aparências carrega a marca da finitude.

A permanência enquanto característica do Ser da verdade é o que faz as ideias se oferecerem à contemplação, pois, como a verdade resiste a qualquer interrogação e permanece enquanto Ser, a apresentação contemplativa das ideias não busca aprisionar a verdade em um conceito, mas se entrega sempre à exposição da *unidade da verdade* em uma configuração imagética que reúne esses conceitos, respeitando, dessa forma, o número limitado de propriedades dos objetos e a unidade e singularidade da verdade. Para elucidar como a verdade é formada pelas ideias, Benjamin recorre a mais uma imagem:

Assim como a harmonia das esferas depende das órbitas de astros que não se tocam, a existência do *mundus intelligibilis* depende da distância intransponível entre as essências puras. Cada ideia é um sol, e se relaciona com outras ideias como os sóis se relacionam entre si. A verdade é o equilíbrio tonal dessas essências. A multiplicidade que lhe é atribuída é finita. Pois a descontinuidade é a característica das "essências... que vivem uma vida *toto caelo* diferente da que é vivida pelos objetos e suas propriedades, cuja existência não podemos modificar dialeticamente acrescentando ou retirando

¹⁸⁰ Benjamin, 1984, p. 58.

¹⁸¹ Benjamin, 1984, p. 58.

¹⁸² Benjamin, 1984, p. 58.

¹⁸³ Benjamin, 1984, p. 58.

certas propriedades que encontramos nos objetos: [...] mas cujo número é limitado, e cada uma das quais deve ser procurada laboriosamente no lugar que lhe corresponde em seu próprio mundo, até que a encontremos, como um *rocher de bronze*, ou até que a esperança em sua existência se revele ilusória".¹⁸⁴

Quando Benjamin busca definir a ideia como universal, em oposição ao conceito como universal, ele propõe uma questão que envolve a diferenciação entre uma *consciência reflexiva* e a *realidade linguística*. Como as ideias são formadas pela essência não intencional da verdade, a interpretação objetiva do fenômeno não decorre de uma consciência que concebe o universal como conceito e restringe a linguagem a uma dimensão meramente comunicacional: "Por isso é falso compreender como conceitos as referências mais gerais da linguagem, em vez de reconhecê-las como ideias. É absurdo ver no universal uma simples média"¹⁸⁵.

Além disso, a ideia como universal também contrasta com a concepção da verdade como universal. Como o ser da verdade possui a característica da permanência — ou seja, a base que torna a atitude contemplativa continuamente apta a apresentar as ideias —, percebe-se que a ideia como universal possibilita na apresentação da verdade a descontinuidade das essências. Nesse contexto, o potencial da perspectiva filosófica da teoria benjaminiana reside em reconhecer que, na modernidade, o que persiste é a possibilidade de realizar interpretações e ilações sobre o real.

Nas ideias ocorrem o jogo ou exercício interpretativo da verdade, livre de qualquer fenomenalidade, pois, como já apresentado anteriormente, os fenômenos não entram integralmente nas ideias. Nas ideias ocorrem o ordenamento objetivo virtual do conjunto dos conceitos. Esse caráter virtual das ideias exprime a força da verdade que determina a essência da empiria: "o ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside essa força, é a do Nome"¹⁸⁶. Para lembrar de algo já explicitado, como o conceito não é a verdade, mas, sim, seu lampejo, a palavra não perde sua liberdade nomeadora, pois a força expositiva consiste em um constante ordenamento das ideias na linguagem. Em resposta à pergunta de como são dadas as ideias, Benjamin define a palavra como ideia:

A tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia, pela representação [*Darstellung*], o caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega à consciência de si, o que é o oposto de qualquer comunicação dirigida para o exterior. Como a filosofia não pode ter a arrogância de falar no tom da revelação, essa tarefa só pode cumprir-se pela reminiscência, voltada, retrospectivamente, para a percepção original. [...] As ideias se dão, de forma não-intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação

¹⁸⁴ Benjamin, 1984, p. 60.

¹⁸⁵ Benjamin, 1984, p. 57.

¹⁸⁶ Benjamin, 1984, p. 58.

filosófica. Nessa renovação, a percepção original das palavras é restaurada.¹⁸⁷
(grifo nosso)

Benjamin identifica que a tarefa da ontologia (o ser da verdade) consiste em considerar a intenção simbólica dos conhecimentos. Esses conhecimentos, ao se perderem nas ideias, são absorvidos por elas sem, contudo, se fundamentarem nelas. Assim, o conteúdo simbólico dos conhecimentos leva a experiência filosófica a um nível superior. Dessa forma, os conhecimentos não são limitados aos resultados restritos da experiência empírica. Em vez disso, os conhecimentos se fundamentam na verdade ou na doutrina das ideias, o que também implica sua fundamentação na linguagem¹⁸⁸, pois, para Benjamin, "a ideia é algo de linguístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra"¹⁸⁹.

O desenvolvimento da relação entre linguagem e filosofia aprofunda o tema central da nossa investigação sobre a forma filosófica como apresentação contemplativa das ideias que busca opor-se à filosofia inclinada a esvaziar o significado da unidade e singularidade da verdade ao buscar aprisioná-la em um conceito. É por esse motivo que Benjamin recorre à doutrina das ideias de Platão. Não para validar uma separação hierárquica entre mundo empírico e mundo das ideias, "mas justamente para fazer valer a importância do lado estético na busca da verdade na salvação dos fenômenos"¹⁹⁰.

Francisco Pinheiro Machado lembra que "a salvação dos fenômenos" é um conceito platônico que, no *Prefácio*, é reinterpretado de maneira distinta da abordagem original de Platão. Essa diferença está no valor que as ideias e os fenômenos adquirem no exercício filosófico.

Para se opor à arrogância filosófica do saber que acredita revelar a verdade como se a filosofia pudesse concebê-la plenamente, Benjamin identifica que a tarefa da filosofia, como a busca pela verdade, só pode ser realizada por uma reminiscência ou lembrança capaz de remontar à percepção original da linguagem. Essa definição é inspirada por outro conceito platônico: a *anamnesis*.

No entanto, considerando a teoria de Benjamin sobre o conteúdo da verdade, essa referência não pode ser associada diretamente ao conceito de Platão, que compreende a verdade como *a priori* e a recordação como um simples retorno a uma verdade originária, independente da empiria, por uma "presentificação intuitiva de imagens". A análise de Jeanne Marie Gagnebin apresenta pistas sobre as diferenças do conceito benjaminiano: "não se trata de tentar

¹⁸⁷ Benjamin, 1984, p. 58-59.

¹⁸⁸ Benjamin, 2018, p. 32.

¹⁸⁹ Benjamin, 1984, p. 58-59.

¹⁹⁰ Machado, 2013, p.131.

alcançar uma lembrança exata de um momento do passado, como se esse fosse uma substância imutável, mas de estar atento às ressonâncias que se produzem entre o passado e presente, entre presente e passado, aquilo que Benjamin chama de *Erfahrung mit der Vergangenheit* – literalmente, 'experiência com o passado'¹⁹¹.

A construção de uma doutrina das ideias, com características propriamente benjaminianas, define-se a partir da vinculação dessa doutrina à teoria da linguagem de Benjamin:

Como Benjamin equipara a ideia ao nome no sentido da totalidade intensiva da linguagem, a ideia e o mundo empírico estão um para o outro assim como a linguagem pura, mimético nomeadora, mágico-imediata, está para as linguagens semióticas, profanas, que servem principalmente para a mera comunicação de significados.¹⁹²

Para se pensar o exercício filosófico, a teoria da linguagem é expressiva nos textos de Benjamin. A linguagem à qual Benjamin se refere no texto *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem dos homens* é fundada sobre a *revelação*, com influências fortes do messianismo judaico. A postulação de sua teoria da linguagem se dirige à existência de uma língua pré-babélica que teria influenciado a origem das várias línguas em um processo que equivale a uma "queda". No *Prefácio*, as referências ao primeiro texto e ao texto *A tarefa do tradutor* estão implícitas, assim como vários outros textos que marcam o que poderíamos chamar de teoria da linguagem benjaminiana.

Contudo, ao realizar a investigação da relação entre a filosofia e a linguagem no *Prefácio*, a leitura sobre essa relação se fez presente a partir das reflexões sobre o conceito de *Darstellung*. Nessa leitura, o caráter instrumental da linguagem equipara-se à noção de método como instrumento. Diante desse problema, a teoria benjaminiana da apresentação lança luz às novas formas que podem superar as questões inerentes a essas concepções. Benjamin aponta para novos desafios entregues a tarefa da filosofia: lidar com uma racionalidade que afasta a dimensão histórica da filosofia responsável pela participação das ideias no real, e que afasta a dimensão estética da filosofia ao perder de vista uma experiência possível de ser aproveitada no exercício do pensamento filosófico.

No *Prefácio*, ao reivindicar a dignidade nomeadora, Benjamin justifica a tarefa da filosofia, ao longo de sua história, de lutar pela apresentação das ideias. Essa luta consiste, ao mesmo tempo, na apresentação de algumas poucas palavras marcadas pelas tensões históricas

¹⁹¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *O trabalho de rememoração de Penelope*; in: Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin, São Paulo: Editora 34, 2014, p. 240.

¹⁹² Machado, 2013, p. 132.

do nosso tempo. Essa tarefa, muitas vezes, é incompreendida, como se a filosofia estivesse distante de tratar de questões úteis para a sociedade e para os desafios de sua transformação.

No entanto, como foi apresentado até o momento, a forma filosófica benjaminiana pode nos fazer pensar sobre como a escrita filosófica é necessária diante da urgência de transformar a realidade. Isso ocorre porque ela não se limita a uma sistematicidade passiva, mas envolve um engajamento ativo do pensamento filosófico contemplativo com as questões que perpassam o presente.

2.3. Apresentação contemplativa, apresentação da verdade: a escrita como exercício

Benjamin toma como exemplo a apresentação da contemplação para a escrita filosófica explicitada anteriormente a partir da importância do conceito de *Darstellung* como forma da filosofia e o seu comprometimento com a verdade. Com o objetivo de refletir sobre o tema da escrita de maneira mais detida e para sintetizar as questões do segundo capítulo, faz-se necessário uma breve observação sobre como Benjamin tensiona o conceito de *contemplação* assinalado pela linha da filosofia da representação ao longo da história da filosofia.

Nesse sentido, nota-se que Benjamin nos oferece uma interpretação distinta, sem a pressuposição de que a atitude do filósofo seja a de um observador de algo externo, que produz uma *imagem mental*. A apresentação da contemplação é o exemplo da forma de manifestação da verdade e do real sob uma condição de unidade interna ao exercício filosófico.

O momento da contemplação não faz parte de uma etapa do método rumo à verdade ou para a representação da verdade, mas é o próprio método em exercício de apresentação da verdade. O exercício filosófico não produz uma representação a partir da contemplação, pelo contrário, ela tem um fim em si mesma. A contemplação é o lugar em que a verdade se apresenta.

É essencial retomar a prática filosófica na escrita, pois é por meio dela que se revelam as dificuldades inerentes à natureza da apresentação. Benjamin observa que essa natureza se manifesta na forma prosaica da ordem da fala. Na apresentação, as articulações do pensamento ganham expressão nos modos vacilantes e incertos da fala:

A dificuldade intrínseca dessa forma de representação [*Darstellung*] mostra que ela é, por natureza, uma forma de prosa. Na fala, o locutor apoia com sua voz e com a sua expressão fisionômica as sentenças individuais, mesmo quando elas não têm sentido autônomo, articulando-se numa sequência de pensamentos, muitas vezes vaga e vacilante, como quem esboça, como um só traço, um desenho tosco.¹⁹³

¹⁹³ Benjamin, 1984, p. 51.

A atitude contemplativa interpretada por Benjamin contribui para que a apresentação preserve a sobriedade de sua natureza prosaica na escrita. Embora a escrita se diferencie da fala, pois envolve o ato de retornar a cada sentença para apagar os erros, percebe-se que, no exercício da forma filosófica, o ato contemplativo intermitente pode afastar a escrita dos preceitos doutrinários imperativos de um sistema filosófico caracterizado por um movimento ininterrupto ditado pela consciência. A diferença marcante da apresentação contemplativa está em incorporar, em sua própria estrutura, os erros e desvios como elementos essenciais no exercício filosófico de apresentação da verdade que faz renúncia à intenção. Com outras palavras, conclui-se que a escrita filosófica, ao se afastar de um sistema ininterrupto, consegue manter viva a relação entre a escrita e a forma prosaica da apresentação ao incorporar os atos vacilantes da fala em seu modo contemplativo.

Filosofia, ciência e arte: uma leitura sobre o intelectual na sociedade em *A vida de Galileu*, de Bertolt Brecht

Uma máxima brechtiana: não partir do antigo bom, mas do novo ruim.

Walter Benjamin

3. Introdução

A tarefa da filosofia e da ciência foi analisada no *Programa da Filosofia por Vir* de Benjamin e complementada pela proposta estética da linguagem filosófica por meio do conceito de *Darstellung*, explorado no *Prefácio de Origem do Drama Barroco Alemão*. No terceiro momento deste estudo, busca-se fazer um exercício de interpretação da obra, *A vida de Galileu*, de Bertolt Brecht, a partir de conceitos previamente abordados, como o conceito de verdade, o debate sobre o saber, a religião e a própria noção da tarefa do filósofo.

Ao analisar a crítica de arte materialista em Benjamin e Adorno, Luciano Gatti demonstra como a arte pode ser um instrumento fundamental para a construção de uma filosofia histórica e crítica, que não se limita à representação do conhecimento, mas busca transformar a realidade em sua possibilidade de “exposição de uma configuração verdadeira da realidade”. Essa perspectiva se alinha com a proposta benjaminiana que aprofundamos ao longo da leitura sobre a forma filosófica:

[...] ela implica também a consideração dessas obras de arte do ponto de vista da *exposição de uma configuração verdadeira da realidade*, o que não apenas confere à arte a função de conhecimento do mundo, mas também vincula esse conhecimento à crítica dessa mesma realidade, feita da perspectiva da possibilidade de sua transformação emancipadora. A crítica de arte materialista é, nesse sentido, também uma crítica social, atenta às condições históricas e artísticas de produção, transmissão e recepção das obras de arte.¹⁴³
(grifo nosso)

Com base nos estudos que levantamos sobre a forma filosófica e sobre o seu exercício de apresentação, analisaremos a obra brechtiana como uma entrega ao exercício da forma artística diante dos problemas elucidados. No entanto, vale ressaltar que a leitura da obra de

Brecht não consiste em uma proposta de "aplicar" uma forma filosófica, como se a reflexão sobre a possibilidade de um pensamento sistemático em Benjamin resultasse em uma espécie de sistema aplicável.

As reflexões sobre a tarefa do filósofo e do intelectual em Benjamin foram marcadas pela influência de Bertolt Brecht. Principalmente nos textos mais tardios de Benjamin, como os textos apresentados em nossa Introdução. Mesmo que esse tema nos textos de Benjamin tenha influência de Brecht, sabe-se que os autores não estabeleciam total concordância. Ao considerar todo contexto da relação entre os autores que abordaremos nesse capítulo, não se pretende forçar uma aproximação, mas, sim, apresentar a afinidade teórica dos temas em comum que Benjamin e Brecht trabalharam em suas obras.

3.1. Walter Benjamin e Bertolt Brecht: um exercício de apresentação da obra

O texto de José Pasta, *Brecht/Brasil/1997*, publicado pela primeira vez na revista *Vintém* e, recentemente, no livro *Ensaio sobre Brecht*, de Walter Benjamin, trabalha com as perguntas sobre “a atualidade do teatro épico”, ou melhor, sobre o questionamento: “Brecht tem alguma coisa a dizer aos tempos atuais?”. Diante da pergunta, antes de respondê-la, José Pasta reflete sobre a própria pergunta, pois acredita que respondê-la diretamente é colaborar com o falseamento da obra brechtiana, como se quem fosse responder estivesse inclinado a defender uma utilidade da obra em si mesma. Dessa forma, o autor defende que a única consideração possível é reconhecer que não existe pergunta mais brechtiana do que essa.

O que seria então essa “atualidade”? Para introduzir uma leitura sobre a obra brechtiana, falar sobre a “atualidade” é também falar quais os questionamentos que constroem a própria estrutura das peças de Bertolt Brecht. Jeanne Marie Gagnebin nos lembra que, assim como alguns autores da época de Brecht, como no caso de Walter Benjamin, a atitude de trazer para dentro das produções literárias e filosóficas o questionamento sobre a atualidade era tema para se desenvolver a crítica não só à filosofia tradicional da história e da cultura, o que em Benjamin aparece como confronto à historiografia burguesa, mas envolve também uma discussão de época sobre o significado da cultura burguesa para os movimentos socialistas e comunistas. Portanto, a atualidade das obras é uma temática frequente e nos coloca em exercício no processo de consciência do tempo e da eternidade. Nas palavras de Jeanne Marie: “O ‘atual’, nesse

sentido enfático, entra em choque, em confronto positivo com a imagem tácita do presente e da história, instaurando a possibilidade de um outro porvir”.¹⁹⁴

A obra brechtiana antecipa a pergunta da atualidade. A atualidade é encontrada no próprio núcleo de suas peças, de tal forma que a pergunta se torna indissociável de suas obras. Essa característica da teoria brechtiana acaba por questionar a autenticidade das obras. A arte defendida pela burguesia não pode ser questionada diante do seu tempo, pois são lidas como “autônomas”, portanto, “livres”, inclusive do crivo da crítica. Já Brecht propõe outra noção de “autonomia”. A autonomia da obra não consiste em uma absolutização da obra em si mesma de um tempo vazio e homogêneo, mas compreende a instância da obra, questiona a obra em seu tempo. A obra tem o seu momento, portanto a teoria brechtiana leva em consideração a imanência histórica da obra, e, para fazer referência ao conceito de história de Walter Benjamin, ler o mundo na “abertura da história” possibilita um olhar para a obra no presente sem que esta esteja presa a uma autenticidade temporal fixada. Em outras palavras, que a apresentação da obra não esteja limitada a um tempo cristalizado.

Para Brecht, a obra de arte participa do processo de transformação da realidade. Utilizando um dos elementos principais das peças brechtianas, o *gesto*, José Pasta defende que “esse gesto é praticamente exclusivo de Brecht; ele o singulariza e [...] constitui o cerne mesmo de uma noção materialista da beleza”¹⁹⁵. Com isso, a principal característica do teatro brechtiano é apresentada por José Pasta e nos ajuda na leitura da peça intitulada *A vida de Galileu*, pois, ao utilizar o exemplo da história de um físico, em um título que à primeira vista nos parece biográfico, na verdade nos coloca entre acontecimentos factuais e ficcionais dentro de elementos artísticos que deixam evidente aos leitores e espectadores de que se trata de uma *apresentação*, não simplesmente uma representação, ou seja, ali estamos diante de uma peça teatral, não é possível a identificação do que pertence aos “fatos” ou não, nem é esse o caso. A arte brechtiana, portanto, pode ser considerada ficcional sob uma outra lógica do conceito de ficção inerente ao conceito de apresentação que não pretende reproduzir uma imagem fixada da realidade. Nesse sentido, assim como vimos no exercício filosófico de Benjamin, a obra brechtiana desempenha uma abstração própria ao modo da forma artística em que a apresentação se oferece a partir de uma unidade. Nesse contexto, o teor factual não deixa de considerar o núcleo temporal da verdade, ou seja, o teor de verdade da obra. Portanto, diante de um exercício entre o teor factual e o teor de verdade, não pretende reproduzir uma autenticidade

¹⁹⁴ Gagnebin, 2014, p. 206.

¹⁹⁵ Pasta, 2017, p. 134.

e uma atualidade temporal de forma imediata, mas, enquanto exposta, a obra participa da criação dos mundos possíveis ao lidar com as coisas do mundo em sua disposição aberta para que a verdade possa se revelar. Nesse contexto teatral, os artistas e o público são agentes e incidem diretamente na realidade a partir da disposição livre da atividade nomeadora.

Conceitualmente, na teoria do teatro épico, o elemento não ilusionista é chamado de *efeito V* e se aproxima da noção de apresentação que ao mesmo tempo é ficcional porque não se trata de reproduzir uma imagem petrificada do real, mas de uma relação tensa entre presente e passado. Trata-se do “distanciamento” ou “estranhamento” possível na arte para tratar de gestos sociais. Não se tem pretensão de expor o inalterável, o real imediato, o factual puro e simplesmente, mas, sim, no exercício de exposição, que se possa *estranhar*, de maneira crítica, a própria realidade possível de ser apresentada. No caso da peça *A vida de Galileu*, o elemento anterior, o efeito V, faz com que, além da história de Galileu Galilei, Brecht desenvolva na personagem um *tipo*, e, no caso da leitura presente, o tipo que nos colocamos a pensar é sobre o intelectual na sociedade. Dessa forma, o distanciamento construído na peça faz com que encontremos os gestos sociais do intelectual.

3.2. *A vida de Galileu* e o fascismo na Alemanha

O que disser, não o diga duas vezes.
Se verificar em outrem o seu próprio pensamento: renegue-o.
Aquele que não deixou sua assinatura, que não deixou um retrato
Que não esteve presente, que nada disse
Como pode ser apanhado? Apague os rastros!¹⁹⁶
Bertolt Brecht

A temática sobre o intelectual na sociedade sempre foi elemento fundamental nas peças de Brecht. Em *A vida de Galileu*, o fascismo na Alemanha é motor dos estudos de Brecht que dá forma à peça escrita no exílio na Dinamarca. O texto o acompanhou em vários momentos, com várias versões, mas a sua versão definitiva é finalizada em 1955, em Pádua.

A história de Galileu é utilizada como exemplo do confronto entre os cientistas e a Igreja Católica, protagonistas no debate sobre o fundamento da ciência. Nesse debate, a fé e a razão pertencem ao espaço ético, político e teórico de disputa pelo desenvolvimento da concepção de ciência e, ao mesmo tempo, a disputa sobre o saber.

¹⁹⁶ No primeiro poema de *Guia para o habitante das cidades*, Brecht retrata uma ordem ditada pelo fascismo para os/as intelectuais de 1928.

Para pensar sobre o seu tempo, Brecht discute o fundamento da ciência a partir do problema da verdade, problema apresentado na seguinte frase da personagem Galileu, que é repetida no texto brechtiano: “Quem não sabe a verdade é estúpido e mais nada. Mas quem sabe, e diz que é mentira, esse é um criminoso”¹⁹⁷. Toda defesa que Galileu faz sobre a teoria de Copérnico contracenava com o fascismo na Alemanha.

A verdade sempre pode ser dita? Quem se interessa pela verdade? Como dizer a verdade? Essas são perguntas que encontravam lugar na época de Galileu, que viveu sob ameaças da Inquisição, e que continuavam sendo o solo do fascismo no século XX para os intelectuais da Alemanha. O problema ético e político sobre o extermínio de judeus e demais minorias é desenvolvido a partir da construção do conceito de intelectual. O texto brechtiano não se antecipa em definir o intelectual na sociedade de classes, mas busca a construção do conceito na apresentação da peça. Diante de diversas situações, com a difícil escolha de Galileu de quando e como dizer a verdade, e, ao mesmo tempo, defender a verdade, Brecht coloca os intelectuais em possíveis decisões, momentos que convidam o leitor a se posicionar, aprovando ou não determinadas posições, e dessa forma contribuir não apenas com a opinião sobre a posição correta do intelectual frente aos problemas da sociedade, mas também com a própria noção de intelectual.

3.3. A ciência e a religião pela construção ética e política do saber

Galileu é forçado a renegar a teoria de Copérnico. As comprovações de que a Terra não é o centro do sistema, mas, sim, o Sol, e, portanto, a Terra e demais astros se movem ao redor do Sol, faz com que a imagem de Galileu seja colada ao lado da imagem de Giordano Bruno: “Aquele que morreu na fogueira”. Em *A vida de Galileu*, monges, papas, astrônomos e físicos se questionam: “Será necessário que o homem compreenda tudo?”¹⁹⁸. Para Galileu, a ciência sob os mandos da igreja é limitada a tal ponto que ela se afasta da verdade. Uma frase direcionada a seu aluno mais exemplar, Andrea, questiona os modos do saber quando Galileu reforça que o que se olha não é o que se vê e afirma que, como cientista e professor, é necessário ensinar a ver. Diante do questionamento sobre os limites da visão, que significam também os limites do conhecimento humano, Galileu questiona as exigências da igreja que limita o saber, não por motivos materiais que impossibilitam o saber ser desenvolvido, mas por questões éticas

¹⁹⁷ Brecht, 1991, p. 150.

¹⁹⁸ Brecht, 1991, p. 106.

e políticas que observamos nos confrontos protagonizados pelo físico.

Galileu é a referência no texto de Brecht para falar das limitações que a fé impôs à ciência, mas não só, a referência também faz parte do debate sobre o método e o despertar de uma responsabilidade do cientista diante da verdade. Esse é um objeto relevante para a identificação dos desafios que dão corpo à concepção do intelectual.

Mas que limitações são essas que marcam o conhecimento humano? O debate sobre o saber começa a se transformar quando, em nome da fé, a razão é limitada. Portanto, a ciência se desenvolve conforme o saber promovido pela fé. Abre-se uma disputa ética e política que aparentemente é representada como uma disputa entre a fé e a razão.

Os momentos em que Galileu defende que o fato de ser cientista não faz dele um homem sem fé mostra que a hierarquia entre fé e razão é um falseamento que constitui o cerne da noção de “saber”. Portanto, a disputa pelo saber é a disputa pelo domínio do “saber”, pois se configura como forma de domínio da verdade, ao mesmo tempo em que constrói a própria noção de “saber” e se institui os donos do “saber”.

O texto brechtiano apresenta dois aspectos sobre o “saber”: 1) trata-se de uma questão política, porque consiste em uma disputa de força e poder sobre a verdade; 2) trata-se de uma questão ética, pois a fé da igreja enquanto instituição, ou seja, elemento determinante e oficial da ordem social e econômica da sociedade, só incorpora as produções da ciência ao saber quando lhe é útil, isto é, quando não apresenta um risco ao *status quo*. Descartam as possibilidades das transformações possíveis de serem construídas pela razão, ao mesmo tempo em que questionam e limitam a produção do cientista, ou, para falar com a noção contemporânea, limitam a produção do intelectual. Questiona o Inquisidor: “Esses homens duvidam de tudo. Será na dúvida, e não mais na fé, que iremos fundar a sociedade humana?”.¹⁹⁹

3.4. Galileu, o anti-herói: o intelectual entre a tendência e a qualidade

Antes de nos colocarmos a favor de um dos lados, o texto brechtiano nos faz pensar sobre esse lugar do intelectual. A responsabilidade de algo que tem o poder de transformar uma sociedade inteira faz com que seja possível identificar a dimensão coletiva das produções intelectuais, ao mesmo tempo em que nos coloca frente à necessidade de estudar os conceitos que nos cercam.

Walter Benjamin, em *O autor como produtor*, na palestra proferida no Instituto para o

¹⁹⁹ Brecht, 1991, p. 146-147.

Estudo do Fascismo em Paris, em 27 de abril de 1934, inicia com o problema da autonomia dos intelectuais. Para isso, o exemplo dos poetas expulsos na cidade de Platão é utilizado e pode nos servir para refletir sobre a relação entre a ciência e a religião apresentada na peça brechtiana.

A igreja quer promover a “execução” de Galileu não por acreditar, como em Platão, que a sua teoria não corresponda à verdade, mas por identificar que a verdade transformará as dimensões de poder da sociedade. Na leitura de Platão, o poder de transformação da verdade apresentada também pode ser considerado, mas não aprofundaremos as várias leituras possíveis da obra de Platão.

Portanto, voltamos ao ponto exato da peça brechtiana que nos leva a pensar sobre o problema. Galileu defende a liberdade do “saber”. Reivindica que a igreja não dá as condições mínimas para que ele desenvolva a verdadeira função do cientista e, dessa forma, desperta o nosso olhar para a função social do intelectual na sociedade, já que o que produz fica limitado aos interesses de uma classe apenas que, no contexto da peça, é a classe do comércio, do mercado e das disputas por território, portanto, a classe dominante.

No entanto, no texto de Benjamin, a autonomia do poeta e do intelectual, quando atrelada aos interesses da burguesia, restringe-se à “liberdade de escrever o que quiser”. Em muitos momentos, no texto brechtiano, a posição de Galileu apresenta-se dessa forma. Ao ter que desempenhar o papel de professor, Galileu questiona esse lugar e reclama sobre como essa função limita o desenvolvimento de seu papel enquanto cientista. Dona Sarti, que cuida da casa e de Galileu, sempre aparece questionando essa postura do cientista, que, ao defender a liberdade de escrever o que se quer, acaba por colocar a família em situação de vulnerabilidade e ao mesmo tempo põe em risco o grupo de estudantes que passam a defender a sua teoria.

Em conversa com Ludovico, Galileu começa a ter consciência da função social do cientista. Se antes ele arriscava tudo para defender a teoria que poderia revolucionar a física, e conseqüentemente o conhecimento humano, quando Ludovico apresenta os interesses dos trabalhadores do campo sobre o conhecimento, o interesse pelo saber para desempenharem a função prática do trabalho, faz com que Galileu chegue à conclusão de que “quem, senão eles (os trabalhadores), quer saber a causa das coisas?”²⁰⁰. Ludovico relata que “se corre o boato de que nasceu maçã numa pereira, eles abandonam o trabalho para conversar sobre o caso²⁰¹. Essa constatação faz com que Galileu inclusive deixe de escrever em latim para escrever na língua do povo, que significa escrever para muitos em vez de escrever para poucos. Portanto, “os que

²⁰⁰ Brecht, 1991, p. 135.

²⁰¹ Brecht, 1991, p. 134.

fazem o pão compreenderão que nada se move que não seja movido”²⁰². Porém, diante das ameaças da Inquisição e diante do risco de se transformar a realidade, Ludovico condena Galileu dizendo que o físico será um eterno escravo de suas paixões.

De fato, Galileu, diante da Inquisição, estaria prestes a morrer para defender a comprovação da teoria de Copérnico. Porém, ao se aproximar dos trabalhadores manuais, ele sofre com a tomada de consciência sobre a sua própria condição enquanto intelectual. Nesse momento, o que Walter Benjamin desenvolve sobre a condição do autor como produtor encontra lugar na situação apresentada no texto brechtiano. A luta pela liberdade de ensinar as coisas novas só é efetiva se essa luta estiver atrelada ao interesse coletivo. Um dos alunos de Galileu compartilha a expectativa coletiva sobre a posição que Galileu deverá tomar diante da Inquisição:

VANNI: É o que espero. O senhor sabe que em Amsterdam e em Londres existem mercados de dinheiro? E escolas de artes e ofícios? Jornais publicados regularmente, com notícias. Aqui não temos sequer a liberdade de ganhar dinheiro. Eles são contra as fundições de ferro, acham que muitos trabalhadores num lugar é a coisa que só favorece a imoralidade! A sua causa, Galileu, é a minha, é a mesma! Se alguém, por acaso, tentar alguma coisa contra o senhor, por favor, lembre-se de que tem amigos em todos os ramos da indústria; todas as cidades do norte da Itália estão do seu lado.²⁰³

Diante da Inquisição, Galileu abjura o desenvolvimento da teoria de Copérnico e seus alunos ficam inconformados com a decisão. A inconformação de seu grupo é entendida como traição à ciência, e mais, traição aos países que sofrem pelas decisões tomadas pelo Santo Ofício. Sofrem, pois é comprovado, mais tarde, que a respectiva decisão de Galileu frente a Inquisição impediu que determinados países que estavam sob o domínio da Igreja conseguissem se desenvolver social e economicamente. Uma frase que marca as cenas finais é a chave para o desafio dos intelectuais. Andrea, em voz alta, diz: “Infeliz a terra que não tem heróis!”²⁰⁴

Se Galileu defendia que quem sabe a verdade e diz que é mentira é um criminoso, então agora ele se encontrava com as mãos sujas. Após abjurar a teoria, Galileu trabalhou o resto de sua vida para o Santo Ofício. Já perto de morrer, Andrea, seu aluno que agora já estava mais velho e ainda sem entender a posição tomada por Galileu, retorna à casa do professor. Em conversa com o seu aluno, Galileu tem a oportunidade de compartilhar o que significou politicamente abjurar a verdade. A questão é: a quem Galileu abjurou a verdade? Trabalhando para o Santo Ofício, Galileu conseguiu finalmente ter condições para trabalhar exclusivamente

²⁰² Brecht, 1991, p. 135.

²⁰³ Brecht, 1991, p. 142-143.

²⁰⁴ Brecht, 1991, p. 153.

como cientista, mesmo que escondido. Portanto, conseguiu terminar o seu sistema e fez com que Andrea pudesse agora estar na posição de escolha sobre levar ou não o livro com os escritos escondidos. Enfim, seu aluno constata que Galileu esconde a verdade diante do inimigo. A dimensão ética é evidenciada mais uma vez e transmitida ao seu aluno. Galileu, ao se deparar com a possibilidade de ser herói, diz: “Não. Infeliz é a terra que precisa de heróis”²⁰⁵.

Walter Benjamin, ao desenvolver a função do intelectual na sociedade, traz dois novos conceitos que conversam com a posição de Galileu, os de *tendência* e *qualidade*. No início do texto, falamos sobre como aparentemente estava óbvio que uma obra que segue a tendência correta não precisa apresentar outras qualidades, ou seja, se Galileu conseguia comprovar a verdade, isso lhe bastava para defendê-la até a morte. Mas, pela compreensão dos elementos éticos e políticos, Galileu combinou revolta com inteligência. Ao compreender o papel social como intelectual, o perigo da verdade se tornou um instrumento efetivo diante das necessidades coletivas da sociedade. Se morto seria um herói, porém, diante da questão ética, dizia: “Melhor com as mãos sujas do que vazias”²⁰⁶. Andrea conclui: “O senhor conquistou o sossego necessário para escrever uma obra de ciência, que ninguém mais poderia escrever. Se o senhor acabasse em chamas na fogueira, os outros é que teriam vencido”²⁰⁷. Dessa forma, Galileu combina tendência e qualidade quando compreende que a tendência politicamente correta engloba a tendência literária, e, por essa combinação, a liberdade que agora é apresentada não carrega a característica individual de escrever o que se quer, Galileu entendeu que a liberdade do intelectual só se realiza quando coletiva.

²⁰⁵ Brecht, 1991, p. 154.

²⁰⁶ Brecht, 1991, p. 162.

²⁰⁷ Brecht, 1991, p. 163.

Considerações finais

Possibilidades de uma escrita crítica e revolucionária em Walter Benjamin?

Para as considerações finais, retoma-se um ponto central apresentado em nossa Introdução, e percorrido ao longo dos três capítulos: o conceito de experiência pode ser considerado uma marca própria da teoria benjaminiana? A resposta a essa pergunta se afasta de uma conclusão, no sentido de apontar para um problema acabado, em companhia das reflexões de Pierre Missac no texto *Escrever sobre Benjamin*, presente em seu livro *Passagem de Walter Benjamin*.

No texto de Pierre Missac, o leitor é convidado a refletir sobre os vários caminhos percorridos pelas pesquisas de Walter Benjamin, em virtude das características inerentes à forma da escrita filosófica benjaminiana. Muitos comentadores e comentadoras de Benjamin escrevem sobre o desafio da pesquisa em Benjamin e os limites que essas pesquisas encontram ao se depararem com uma escrita considerada, até mesmo para os contemporâneos de Benjamin, "incompreensiva" e "misteriosa". Com base no estudo apresentado, essa característica pode ser percebida na própria proposta gnosiológica da filosofia de Benjamin, quando o autor evidencia a qualidade do mistério no conceito de verdade, em que a verdade precisa permanecer como mistério para que possa estar sempre na condição de se revelar. Pierre Missac provoca uma reflexão que, ao final do estudo investigativo, tensionou todo percurso apresentado:

[...] o perigo é que a obra considerada perca seus contornos próprios, seus traços, sua coloração, ou toda coloração. Ela seria neutralizada. Para dissipar incertezas, utiliza-se um binóculo em posição inversa, aumentando ao máximo a distância. Ou, ainda, a lente, onde o texto deveria aparecer por uma espécie de refração, torna-se um obstáculo opaco, que detém o olhar e "barra" o sentido usual da expressão. Esse duplo processo de contemplação e interposição tem aspectos que podemos julgar paradoxais, mas que correspondem ao que Benjamin temia no procedimento crítico e à sua posição ambivalente em relação à *Aura*: aproximar-se da obra confere-lhe uma auréola duvidosa, afastar-se dela não dissipa apenas uma autenticidade suspeita, mas faz com que a personalidade do autor caia numa espécie de anonimato.²⁰⁸

Para Benjamin, o problema da decifração faz parte do procedimento da exposição, o que torna a leitura de suas obras um desafio instigante. Porém, ao mesmo tempo, em um

²⁰⁸ MISSAC, Pierre. *Escrever sobre Benjamin*; In: *Passagem de Walter Benjamin*; tradução Lilian Escorel; apresentação Olgária Matos. - [2. Ed.] São Paulo: Iluminuras, 2020, p. 28.

trabalho de dissertação, fixar a palavra através da escrita impõe uma mudança de tom. A escrita como exercício foi apresentada na conclusão do segundo capítulo, que reflete sobre como a forma benjaminiana propõe uma abordagem contemplativa, em oposição aos modelos comuns de sistema que aprisionam a verdade em um conceito.

Através de uma atitude filosófica inspirada pelos próprios ensinamentos proferidos pelo presente estudo, a escrita se construiu como exercício. No entanto, esse exercício não se exime da possibilidade de ter caído em momentos como os que são apresentados nas palavras de Edmond Jabès citadas por Pierre Missac: "Evitar-se-á o *pathos* de que Edmond Jabès fala com humor: 'Você comenta seu comentário e sucessivamente até o momento em que ele não é mais do que o bisneto do seu filho'"²⁰⁹. A fala de Edmond talvez possa ser identificada nas várias repetições de argumentos feitos de maneira vacilante ao longo do texto, mas que expressam as marcas de uma escrita que se lança ao erro no exercício filosófico. Portanto, espera-se que o leitor possa se mover com as repetições, ainda que não tenham sido feitas de forma intencional, mas que expressam o próprio movimento do pensamento expositivo.

Outro comentário de Pierre Missac nos faz pensar sobre o tema do presente estudo: a centralidade do conceito de experiência como forma dos pesquisadores aproximarem Benjamin da tradição filosófica, inclusive como maneira de validar a sua teoria diante das considerações sobre a dificuldade de uma leitura exegética e filosófica de seus textos. Reconhecemos que esse percurso também foi visitado pelo presente estudo. No entanto, sem a pretensão de facilitar a leitura de Benjamin, nem de propor uma introdução que vislumbrasse a totalidade de sua obra. Apesar disso, é perceptível que, a hipótese de que o conceito de experiência pode registrar um aspecto próprio da teoria benjaminiana também esteve presente ao longo das reflexões e se fez necessário na investigação da relação de Benjamin com a tradição filosófica.

Pierre Missac utiliza o texto *Sobre programa da filosofia por vir* como referência para demonstrar como pesquisadores, ao se valerem do conceito de experiência, evidenciam a afinidade de Benjamin com filósofos canônicos como Kant e Hegel. Contudo, Pierre Missac também observa como a necessidade de aproximação a esses filósofos faz parte de uma atitude dual na pesquisa de Benjamin que ao mesmo tempo que se expressa como um pesquisador antissistemático também busca se ancorar em algum lugar:

[...] e se esse pensador antissistemático por vezes sente necessidade de se ancorar em algum lugar, tivesse aderido não só a um único sistema, mas a dois sistemas opostos ou que se neutralizam reciprocamente? As divisões que atormentavam a pessoa do escritor estariam então sendo projetadas em sua reflexão. Esse confronto, aliás, não opõe mais materialismo a idealismo, ou

²⁰⁹ Missac, 2020, p. 29.

ainda, e voltaremos a falar disso, um hegelianismo – que Benjamin quase não conhecia – a um marxismo – que ele havia mais sondado do que estudado e que interpretava, na maior parte das vezes, muito bem, sem conhecê-lo a fundo.²¹⁰

Essa dualidade é perceptível na leitura dos textos de Benjamin e pode ser igualmente identificada ao longo dos capítulos deste trabalho. Talvez essa dualidade seja, de fato, inerente ao pensamento benjaminiano, e chegar a essa conclusão não nos exime dos diversos limites que a pesquisa ainda apresenta. No entanto, se este exercício puder iluminar, ainda que em "fragmentos de pensamento", a aproximação do leitor aos textos de Benjamin, ao suscitar reflexões que possam ter passado despercebidas, já terá sido recompensador.

O terreno árido da crítica benjaminiana apresenta limitações para uma análise mais aprofundada e comparativa das teorias filosóficas que permeiam os textos de Benjamin. Ao longo dos capítulos, filósofos como Kant, Hegel, Platão e Leibniz são citados e, em alguns casos, aproximados de Benjamin. O esforço de aproximação buscou traçar paralelos sem, contudo, excluir os contrastes. Pierre Missac reflete sobre as consequências que as pesquisas em Benjamin sofrem ao buscar o suporte da fundamentação filosófica em sua teoria:

As influências então sofrem um curto circuito, como acontece num caso policial em que a arma do crime talvez tenha sido emprestada. Daí a ocorrência de vários erros judiciais: as probabilidades de diminuí-los aumentam, porém, se a pesquisa se situa logo de saída no ambiente do universo intelectual de Benjamin e depois no meio parisiense que ele frequentava.²¹¹

O curto-circuito aconteceria por alguns motivos, um deles são as citações de Benjamin que muitas vezes são citações de citações, entre outros elementos difíceis de serem submetidos a qualquer postura sistemática de rastreamento. Reconhecemos que ocorreram dificuldades para o desenvolvimento das escritas sobre os textos de Benjamin, principalmente ao longo da escrita do primeiro capítulo, no qual a aproximação com Kant foi constante. No entanto, a pista que Pierre Missac nos dá para diminuir essas dificuldades pode se aproximar dos motivos da escrita do último texto em nosso processo investigativo: a Introdução. Portanto, só após a escrita da Introdução que os outros capítulos conseguiram se aproximar em uma afinidade revelada em nossos estudos.

Alguns temas dos textos de juventude de Benjamin reaparecem nos textos tardios de 1930, porém, notou-se a impossibilidade de comparar esses temas e conceitos, nos diferentes textos, de maneira imediata. Ao logo do estudo expositivo, os temas e conceitos de Benjamin

²¹⁰ Missac, 2020, p. 32.

²¹¹ Missac, 2020, p. 35.

foram iluminados pelos vários textos escritos em diferentes épocas. Não foi necessário apontar para uma determinação desses conceitos. Ocorreu uma entrega à apresentação.

Nesse sentido, a resposta à pergunta sobre a possibilidade de uma escrita crítica e revolucionária, título das considerações finais, consiste mais em uma pergunta que expressa possibilidades de desdobramentos sobre o tema apresentado e menos sobre uma pergunta que venha a ser respondida nesta nota. Portanto, a pergunta não consiste apenas em lançar uma provocação ao leitor, trata-se na verdade de uma partilha sobre questões refratárias que a pesquisa deixou para a própria escritora. Ao mesmo tempo, a pergunta também coloca uma condição de abertura interpretativa do estudo. Um dos pontos mais importantes que podemos destacar em palavras finais e de maneira mais direta: a importância que Benjamin dá à *abertura*. Diante das transformações da experiência na modernidade, que sofre o impacto das novas condições sociais e históricas, em proveito do fragmento, da abertura na modernidade, o que se tem de mais valioso para uma escrita crítica e revolucionária pode ser considerada pela possibilidade da atividade interpretativa, que é a capacidade de se fazer ilações e relações na configuração de novos mundos possíveis. Nesse sentido, a continuidade das interpretações representa ao mesmo tempo a descontinuidade da história em seu aspecto revolucionário. Com isso, a leitura de Benjamin nos faz pensar sobre uma escrita filosófica a partir de uma nova noção de tempo e eternidade.

Referências bibliográficas

Obras do autor

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Org. e trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. SCHOLEM, Gershom. Correspondência: Walter Benjamin e Gershom Scholem. Tradução de Neusa Soliz; Revisão: Plínio Martins Filho; Produção: Ricardo W. Neves e Sylvia Chamis. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____. The correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940 / edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno ; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. The University of Chicago Press, Ltd., London, 1994.

_____. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*; tradução, apresentação e notas de Marcus Vinicius Mazzari; posfácio de Flávio Di Giorgi. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009. – (Coleção espírito crítico)

_____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*; tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin – 8. ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas v. 1)

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. – 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

_____. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*; apresentação, tradução e notas Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado. – Porto Alegre, RS: Zouk, 2014.

_____. *Origem do drama trágico alemão*; edição e tradução João Barrento. – 2.ed.– Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. – (Filô/Benjamin)

_____. *Baudelaire e a modernidade*; edição e tradução de João Barrento. – 1. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. – (Filô /Benjamin)

_____. *Ensaio sobre Brecht*. Tradução de Claudia Abeling. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*; tradução, prefácio e notas Márcio Seligmann-Silva. – 3. Ed. – São Paulo: Iluminarus, 2018.

_____. *Linguagem, Tradução, Literatura (filosofia, teoria e crítica)*; tradução: João Barrento. – 1. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. – (Filô/Benjamin)

_____. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*; tradução de Mônica Krausz Bornebush, Irene Aron e Sidney Camargo; supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzari. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018. – (Coleção espírito crítico).

_____. *Passagens*; edição alemã de Rolf Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain Féres Matos; tradução do alemão Irene Aron, tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão; revisão técnica Patrícia de Freitas Camargo. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

_____. *Sobre o programa da filosofia por vir*; tradução Helano Ribeiro. – 1.ed. – Rio de Janeiro? 7 Letras, 2019.

_____. *O anjo da história*; organização e tradução de João Barrento. – 2. Ed. ; 4. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020. – (Filô/Benjamin)

_____. *Gente Alemã - uma série de cartas*; tradução Daniel Martineschen, posfácio Susana Scramim; - Florianópolis: Editora Nave, 2020.

_____. Sobre o conceito de história; organização e tradução Adalberto Müller, Márcio Seligmann-Silva. - I. ed. - São Paulo: Alameda, 2020.

Obras de apoio

ADORNO, Theodor W. *History and Freedom - Lectures 1964 - 1965*; edited by Rolf Tiedemann, translated by Rodney Livingstone; - USA: Polity Press, 2001.

_____. *Três estudos sobre Hegel*; tradução Ulisses Razzante Vaccari. – 1. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *Correspondência, 1928-1940*/ Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: editora Unesp, 2013.

_____. Introdução à dialética; tradução e apresentação à edição brasileira por Erick Calheiros de Lima. - São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BRECHT, Bertolt. A vida de Galileu. Tradução de Roberto Schwarz. 1. ed. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1977. BRECHT, Bertolt. Teatro completo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. (Coleção teatro, v. 9 -14) BRECHT, Bertolt. Teatro Dialético. Ensaios. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1967.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*; tradução de Enrico Corvisieri; - São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

_____. *Meditações*; tradução de Enrico Corvisieri; - São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

D'AGOSTINI, Franca. Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos; tradução Benno Dischinger; Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1999.

FOSTER, Roger. *Adorno: The Recovery of Experience*; New York: Sate University of New York Press, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*; Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*; São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2004 (2 edição – 1 reimpressão).

_____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*; São Paulo: Editora 34, 2014 (1 Edição).

GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*; São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HEGEL, Georg W. F. *A Fenomenologia do espírito*; tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*; tradução José Oscar de Almeida Marques. – 1. Ed. – São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

_____. *Crítica da Razão Pura*; tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur

- Moosburger. - São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*; tradução Vera Ribeiro; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- LACOUÉ-LABARTHE. Philippe. *O absoluto literário: teoria da literatura do romantismo alemão/* Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy; Marcelo Jacques de Moraes, Mauricio Mendonça Cardozo, coordenação da tradução. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2022,
- LEIBNIZ, Wilhelm G. *A monadologia*; tradução de Carlos Lopes de Mattos. – 2 ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)
- LÖWY, Michael. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*; tradução Marcio Honorio de Godoy. – São Paulo: Perspectiva, 2012. (Estudos; 298)
- MATOS. Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*; São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*; São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*; tradução Milton Camargo Mota. -- São Paulo: Edições Loyola, 2013. -- (Coleção humanística)
- MACHADO. Carlos Eduardo Jordão; JR. Machado Rubens; VEDDA. Miguel. *Walter Benjamin: experiência histórica e imagens dialéticas/* 1.ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- MISSAC, Pierre. *Escrever sobre Benjamin*; In: *Passagem de Walter Benjamin*; tradução Lilian Escorel; apresentação Olgária Matos. - [2. Ed.] São Paulo: Iluminuras, 2020.
- PLATÃO. *Diálogos*; seleção de textos de José Américo Motta Passanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. – 5 ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores)
- PASTA, José. *Brecht/Brasil/1997*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio sobre Brecht*. Tradução de Claudia Abeling. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- RUFINONI, Priscila Rossinetti. *Juízos estéticos: Kant e a arte moderna*; - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019. - (Série Ensino de Graduação).
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*; São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 1999.
- _____. *Walter Benjamin e a guerra de imagens*; 1. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2023
- SCHOLEM, Gershom. BENJAMIN, Walter; correspondência. 1933-1940; Editora Perspectiva; 1ªEd.(1993).
- URBICH, Jan. *Benjamin and Hegel – A constellation in Metaphysics*; - Girona: Publicacions de la Càtedra Walter Benjamin Constellacions, 1, 2014.
- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*; tradução de Romero Freitas. – 1. Ed.; - Belo Horizonte: autêntica Editora, 2017. (Filô/Benjamin)

Artigos

Silva, R. G. T. da .. (2019). Fundamentos kantianos da filosofia da linguagem de Walter Benjamin. *Pandaemonium Germanicum*, 22 (Pandaemonium ger., 2019 22(36)).
<https://doi.org/10.11606/1982-8837223651>

LIMA, E. de. O “Fragmento de um Sistema (1800)”: comentário e tradução. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], n. 10, p. 115-130, 2007. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v0i10p115-130. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64782>. Acesso em: 17 abr. 2023.