

A QUESTÃO DA VIDA NOS PRIMEIROS ESCRITOS DE WALTER BENJAMIN

Márcio Jarek¹

RESUMO: O presente trabalho visa apresentar uma detalhada análise dos primeiros trabalhos de Walter Benjamin, de sua construção e influências, bem como, a maneira como trazem a questão da vida em sua argumentação. Elaborados ainda na década de 1910, no auge da juventude do autor, além de trazerem as “angústias naturais” da idade, como a relação entre pais e filhos, a escolha da formação profissional, a descoberta da sexualidade ou o início das responsabilidades da vida adulta, esses escritos apresentam a constituição de um potente pensamento em relação ao tema vida. Pode-se dizer que esses primeiros escritos apresentam uma excêntrica filosofia da vida do autor. Marcado pelas propostas reformistas do período, pelo ativismo no movimento estudantil, pela formação universitária neokantiana e nietzschiana, esses primeiros trabalhos de Benjamin são o germen de uma nova forma de pensar a vida em suas relações com a linguagem, as artes e a história que marcará todo o conjunto da obra do pensador.

PALAVRAS-CHAVE: Benjamin, Vida, Juventude, Filosofia da vida, Primeiros escritos.

ABSTRACT: The present work aims to present a detailed analysis of the first works of Walter Benjamin, his construction and influences, as well as the way in which they bring the question of life in his argumentation. Elaborated in the 1910s, at the height of the author's youth, in addition to bringing the "natural anxieties" of age, such as the relationship between parents and children, the choice of vocational training, the discovery of sexuality or the beginning of life's responsibilities adult, these writings present the constitution of a powerful thought in relation to the theme of life. One can say that these first writings present an eccentric philosophy of the life of the author. Marked by the reformist proposals of the period, by activism in the student movement, by the neo-Kantian and Nietzschean university formation, these early works of Benjamin are the germ of a new way of thinking about life in its relations with language, the arts and history that will mark whole set of the work of the thinker.

KEYWORDS: Benjamin, Life, Youth, Philosophy of life, Early writings.

Entendemos que é por meio da observação das oscilações entre as duas esferas “kierkegaardianas” de avaliação da vida, a da moralidade e a da estética, que poderemos construir uma melhor imagem sobre o assunto vida no período de juventude de Walter Benjamin². As considerações que se seguem tratam de alguns escritos do

¹ Doutor em filosofia pela PUC-Rio, professor da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR.

² A possibilidade de escolha entre o estético ou o moral, dilema vivenciado por Benjamin no contexto de sua juventude, certamente é resultado do impacto da leitura da obra “existencial” *Enter-Eller* (1843) de

período compreendido entre os anos 1912 e 1915, de trabalhos metafísicos do início da vida acadêmica do filósofo até os escritos que antecedem o trabalho “A vida dos estudantes” (1915), que é considerado, por muitos pesquisadores, o divisor de águas ou, mesmo, o trabalho transformador do pensamento benjaminiano³ e que carrega já em seu título o peso de tratar da temática vida.

Nesse sentido, começamos nossa avaliação pelo primeiro escrito mais significativo em relação ao tema vida que é o “Diálogo sobre a religiosidade de nosso tempo”, que foi publicado em 1912, na revista *Der Anfang*, que era o órgão oficial do movimento de juventude livre ligado ao pedagogo reformista Gustav Wyneken (1875-1964). Os temas principais desse texto, como de muitos outros trabalhos do período, são a arte e a religião⁴, os quais são tratados por meio de um diálogo imaginário entre os personagens “Eu” e “Amigo”. O diálogo entre os personagens representa um verdadeiro debate de época e tece um diagnóstico da vida secularizada na modernidade e, por sua vez, do empobrecimento dos valores religiosos e metafísicos, destacando a persistência da importância da religião no interior da cultura. Segundo Benjamin:

Para nós, nos últimos séculos, as antigas religiões sucumbiram. Porém, não acredito que isso tenha ficado tão sem consequências a ponto de podermos nos alegrar inocentemente com o Iluminismo. Uma religião refreava poderes, cuja ação livre deve ser temida. As religiões passadas ofereciam abrigo dentro de si para a necessidade e a miséria. Agora estas foram liberadas.⁵

A constatação de Benjamin do empobrecimento da vida moderna secularizada se insere num contexto mais amplo de crítica a certos aspectos do projeto moderno do Iluminismo (*Aufklärung*). Nessa perspectiva, o processo de secularização proposto pelo Iluminismo faz desaparecer a religião como guardião dos conteúdos da ética em prol do “progresso” que, nesse caso, subentende-se à conversão dos valores religiosos tradicionais em leis humanas racionalizadas e favoráveis à conquista de autonomia ética dos indivíduos. Em certo momento do diálogo, enfatiza o personagem

Søren Kierkegaard (1813-1855). E justamente a partir da oscilação entre essas duas esferas, apresentadas por esse questionamento, um *Aut-aut* (“ou isso ou aquilo”) de inspiração kierkegaardiana, que optamos avaliar a ideia de vida nos escritos de juventude de Walter Benjamin.

³ É o que defendem Birnbaum (2010) e Pulliero (2013). Para esses pesquisadores, o ensaio “A vida dos estudantes” encerra o período relacionado ao movimento de juventude e traz os principais traços do que será desenvolvido por Benjamin até seus últimos trabalhos. Como exemplo, temos a discussão sobre a filosofia da história.

⁴ Segundo Pulliero (2013, p.717), os temas da arte e da religião são “fetiches” da “cultura jovem” inspirada em Wyneken e defendida por Benjamin nesse período.

⁵ BENJAMIN, *O capitalismo como religião*, p. 33.

Amigo: “A religião é incompatível com o progresso”, ao que o personagem *Eu* responde: “porque somos deploravelmente pobres em valores, isolamos tudo”⁶. Em uma espécie de “dialética da secularização” ou de um “devir de mundaneidade”⁷, essa conversão dos valores religiosos tradicionais em formas racionalizadas nada mais fez que libertar uma miséria de experiências coletivas (*Erfahrung*) contida no interior da ética protestante moderna. Esse processo de secularização da religião pode ser mais bem compreendido por meio do entendimento da definição moderna do fenômeno religioso pelo formato da *religiosidade*.

Uma apropriação curiosa do termo religiosidade ocorrida no “Diálogo” em questão se torna indispensável para nosso propósito de compreensão do tema vida na obra de Benjamin. Essa apropriação situa-se na filosofia da vida presente nos últimos escritos do sociólogo Georg Simmel (1858-1918). O método de Simmel já havia chamado a atenção do jovem Benjamin e consistia em analisar incessantemente um aspecto da vida, como a religiosidade, buscando compreender de modo quase positivista a pluralidade de formas em que ela se objetivava. No relato sobre a escrita de um de seus ensaios de juventude, mais precisamente em uma menção autobiográfica⁸ de Benjamin a Simmel, encontramos uma referência à leitura da obra *Die Religion* (1906). Nessa obra, a religiosidade, tal qual para Benjamin, é tratada como elemento subjetivo e a religião como elemento objetivo, histórico e autonomizado dos indivíduos. A religião como algo *mais-que-vida* (*mehr-als-Leben*) e a religiosidade como elemento criativo da vida, como *mais-vida* (*mehr Leben*). Simmel trata da religião como produto objetivo, ou como forma objetiva, da religiosidade, e esta como função humana subjetiva. Tal qual a relação das obras artísticas executadas e o artista com seu impulso criador, a religião seria produzida e autonomizada da religiosidade, ou da subjetividade religiosa dos homens, que buscam *transcender* a corrente cotidiana da vida. Para Ferreira⁹, esse tipo de abordagem sobre a vida e a sua peculiar utilização do termo transcendência, como reconhecimentos de um limite, de uma fronteira para a vida e, por sua vez, de sua

⁶ Ibidem, p. 32.

⁷ Cf. PULLIERO, M. *Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2013.

⁸ Trata-se de uma nota autobiográfica de Benjamin relatando seu dia a dia de estudos da obra de Simmel e de passeios com sua família por Berlim no verão de 1911. Outra menção rápida sobre cursar o seminário de Simmel pode ser achada em um *Curriculum Vitae*, produzido por Benjamin, no contexto da seleção de sua *HabilitationSchrift*, de 1925. Ambas as menções encontram-se no volume VI das obras completas de Benjamin (1991, ps. 248, 779 e 215 respectivamente).

⁹ FERREIRA. *Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno*, p. 106-107.

possibilidade de transgressão a essa restrição, passam a ocupar cada vez mais as obras de Simmel entre os anos de 1907 e 1918, justamente o período em que Benjamin passa a tomar contato com o autor.

Essas noções vitalistas da obra de Simmel ajudam-nos a compreender a crítica de Benjamin à miséria da experiência propagada com a secularização defendida pelo Iluminismo. Benjamin ataca uma falsa concepção de religião que contamina o domínio secular. Segundo Berdet¹⁰, ele ataca “o respeito autista” com uma tradição seja ela católica, protestante, iluminista, evolucionista ou, mesmo, socialista que faz a vida se submeter a meras convenções. Essa secularização, ou “mundaneização”, provocou o fim do apogeu das religiões históricas (algo “mais-que-vida”), mas ocasionou igualmente a derrocada de uma religiosidade enquanto sentimento religioso pessoal e criativo (como “mais-vida”), libertando uma nova forma de miséria de experiências em relação à vida. Citamos Benjamin:

Conhecendo as pessoas da vida cotidiana como eu conheço, asseguro-lhe que elas perderam a sensação física de sua personalidade espiritual. No momento em que encontrarmos *isso* novamente e nos curvamos sob a moralidade cultural, ficaremos humildes.¹¹

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

A verdade é que estamos imersos em uma crise da religião. Não

¹⁰ BERDET. *Walter Benjamin: la passion dialectique*, p. 31-32.

¹¹ BENJAMIN. *O capitalismo como religião*, p. 49.

podemos prescindir da opressão de uma obrigação religiosa e social benéfica, entretanto absolutamente indigna de homens livres, nem conseguimos completamente a autonomia ética do homem. Nisto consiste a essência desta crise. A religião como guardião do conteúdo ético torna-se reconhecida como forma, e por isso temos de conquistar nossa moralidade como algo evidente por si mesmo. Essa tarefa nem se completou, nem contamos com fenômenos que indiquem a passagem nesta direção.¹²

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

O que eu quero é que o ser humano culto *aprenda* a sua relação com a sociedade, que rompa com a mentira indigna, como se o ser humano se realizasse completamente no serviço à sociedade, como se o social em que sem dúvida vivemos fosse o que, no fim das contas, determina também a personalidade. [...] Aos poucos, uma nova geração terá ousadia de voltar a examinar a si própria e não por meio de seus artistas. Ela reconhecerá a pressão e a inverdade que agora nos coagem. Ela reconhecerá o dualismo de moralidade e personalidade. Dessa necessidade brotará uma religião.¹³

Cabe destacar a crítica de Benjamin aos fenômenos esteticistas da moda ou de uma ideologia da *art pour l'art* que de nada teriam a contribuir para o estabelecimento de uma nova forma de religiosidade. Esses fenômenos tentam estabelecer novos cultos, novas religiões a partir de uma atitude de complacência com a “pobreza de experiências” da vida moderna, com a crise, com a *décadence* de nossa época, e promovem um estado individualista de plenitude contemplativa. Benjamin¹⁴ destaca que “os individualistas estabelecem o próprio ego como fator determinante da vida”. Por outro lado, uma nova religiosidade nasceria no presente por meio da atitude

¹² Ibidem, p.35, com adaptações de traduções nossas.

¹³ Ibidem, p. 41.

¹⁴ Ibidem, p. 41.

heroica de artistas que, a partir de seu mal-estar, de seu desencantamento em relação às condições sociais modernas, resistem criando valores, fomentando a capacidade da religião de dar sentido profundo à vida.

A religiosidade do presente deveria repousar na arte e, por sua vez, fazer a arte atingir a vida é um momento de religiosidade que deve ser multiplicado. “Extraímos da obra de arte valores para a vida: beleza, conhecimento das formas e sentimento”, esses são “os sintomas de uma alegria de viver ativa e senhorial”.¹⁵ E, ainda, essa nova religiosidade vai nascer no *páthos* e no êxtase da arte por meio da criação artística. Segundo Benjamin, a modernidade iluminista estabeleceu uma intrincada relação mundana de valores por meio de convenções sociais que passaram a orientar a vida pela perspectiva do dever e do pudor. A criação artística, por sua vez, traria, em contraposição, um *páthos* de êxtase que seria renovador da vida. Pois por meio dessa atividade podem se extrair os valores da vida (*Lebenswerte*)¹⁶. Citamos Benjamin:

Na verdade, esquecemos que de modo algum foi com tranquilidade interior que os *movimentos* religiosos cativaram gerações. Considere o pudor uma arma necessária do instinto de autopreservação; porém, não o santifique, pois ele é totalmente natural. Ele jamais terá algo a temer de um *páthos*, de um êxtase, os quais podem se expandir e difundir. A única coisa que talvez possa destruí-lo é o ardor impuro do *páthos* covarde reprimido.¹⁷

Não podemos deixar de destacar que essas observações de Benjamin em relação aos vínculos da arte com a religião se inserem num contexto de defesa de uma cultura jovem no interior da luta estudantil pela reforma escolar. A juventude, nesse sentido, encarna a vida em movimento e a possibilidade de uma religiosidade diferente que esta do presente, vinculada à esfera da criação artística, insinua uma verdadeira reforma da vida. Para o jovem Benjamin, a religiosidade não pode ser concebida do ponto de vista de uma única instituição rígida, mas, sobretudo, a partir do espírito em movimento.¹⁸

No ensaio “O ensino de moral”, publicado em 1913, na revista estudantil *Die Freie Schulgemeinde*, observamos um Benjamin ainda preocupado com a “causa”

¹⁵ Ibidem, p. 32-33.

¹⁶ Cf. PULLIERO, M. Walter Benjamin: le désir d’authenticité. L’héritage de la Bildung allemande. Paris: Hermann, 2013.

¹⁷ BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*, p. 45-46.

¹⁸ Cf. BERDET, M. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014, p. 32.

jovem, mas que agora, seja por seus interesses próprios ou pela influência direta da participação nos seminários de Hermann Cohen (1842-1918)¹⁹, está imerso no universo kantiano. O tema desse pequeno ensaio estudantil é a questão da moralidade e mais precisamente tem o propósito de discutir os limites e a possibilidade (propósito bem comum à escola neokantiana de Cohen) de ensino da moral mediante a educação da vontade ética. A obra *A teoria kantiana da experiência*, de Cohen, durante um determinado período da década de 1910, suscitou intenso e profundo interesse da parte do jovem Benjamin universitário. Segundo G. Scholem²⁰, a citada obra de H. Cohen sobre a experiência chegou a ser intensamente estudada por ele e Benjamin por longas horas em alguns períodos de férias daquela época. A obra de Cohen, após o entusiasmo inicial, foi logo sucedida por queixas e críticas e, por fim, provocou o abandono completo da intenção de adesão às ideias do autor neokantiano²¹. No entanto, a temática sobre a experiência tratada pelo professor nunca mais saiu do campo de preocupações de Benjamin, seja em seus textos de juventude, como “Experiência” (1913), “A vida dos estudantes” (1915) e o “Programa da filosofia futura” (1918), ou em trabalhos centrais de sua maturidade, como “O narrador” (1933), “Experiência e pobreza” (1934), ou mesmo em seu monumental trabalho das *Passagens* (1933-1940). Precisamente, nesse aspecto que podemos encontrar alguma aproximação com as temáticas das filosofias da vida.

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

¹⁹ Em 1912, Walter Benjamin frequentou, na Universidade de Berlim, os concorridos seminários do prestigiado professor Hermann Cohen. De origem judaica, Cohen foi fundador da Escola Neokantiana de Marburg e atraiu em torno de suas ideias uma geração de pensadores que procurava nele a integração entre o pensamento judaico e a tradição racionalista (PALMIER, 2010, p.228). Livros como *A teoria kantiana da experiência* (1871), *Ética da vontade pura* (1877), *Sistema de filosofia* (1902) e *A religião da razão baseada nas fontes do Judaísmo* (1919) marcaram a cultura universitária alemã no limiar dos anos 1900.

²⁰ SCHOLEM. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, p. 69.

²¹ O trabalho dos neokantianos, em muitos momentos, parece distanciar-se de muitas propostas das filosofias da vida, mas suas elaborações, sejam no campo das discussões sobre as ciências humanas ou na esfera da teoria dos valores, produziram destacados recursos para o debate em torno do tema vida nas últimas décadas do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Um caminho das filosofias da vida que seguiu a tradição sistemática e crítica kantiana, mas que, sempre que necessário, ofereceu a ela algumas objeções, reparações e ampliações.

de um plano mais individualizado e particularizado de meras vivências (*Erlebnisses*) na condição (pobre e bárbara, diria Benjamin) de vida na modernidade.

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

A religiosidade representa a forma sob a qual a educação ética se realiza no interior da comunidade (*Gemeinschaft*). Pois essa vivência (*Erlebnis*) em seu íntimo, e de maneira sempre renovada, um processo que engendra a religião e desperta a contemplação religiosa, processo que gostaríamos de designar como “plasmação do ético”. [...] a comunidade ética (*die sittliche Gemeinschaft*) vivencia sistematicamente a conversão da norma em uma ordem empírica legal. A liberdade é a condição de uma tal vida, pois possibilita ao elemento que é legal a adaptação à norma.²²

Benjamin, ao falar sobre o ensino de moral para a juventude, está pensando em uma experiência (uma ordem empírica) na qual os indivíduos possam vivenciar (*erleben*) uma nova forma de vida por meio de uma comunidade livre (diferente das comunidades coercitivas do passado). Gagnebin²³ destaca que o debate sobre o tema da comunidade (*Gemeinschaft*) se localiza na sociologia historicista neokantiana (Ferdinand Tönnies e Georg Simmel) que a opõe ao conceito de sociedade (*Gesellschaft*). A noção de comunidade, segundo essa corrente, diz respeito aos vínculos orgânicos que os indivíduos criam com as tradições e os costumes, por sua vez, a noção de sociedade trata dos vínculos artificiais que os indivíduos estabelecem para tratar da adequação racional entre meios e fins. Se referindo ao pensamento sociológico de Simmel, Gagnebin argumenta que:

A grande cidade representa a vitória do *racionalismo* e do *individualismo* em detrimento de relações sociais orgânicas, afetivas e *comunitárias*, que pertencem ao passado e que, apesar do seu encanto, também representavam uma ordem coercitiva e autoritária. A racionalidade moderna tem sua fonte na racionalidade abstrata da economia monetária onipotente.²⁴

Nesse sentido, podemos compreender a distinção, tão cara a Benjamin, entre os níveis de experiência coletiva compartilhada por uma comunidade e de experiência

²² BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.14-15, com grifos, inserções e recortes nossos.

²³ GAGNEBIN. *Limiar, aura e memorização: ensaios sobre Walter Benjamin*, 2014, p. 212-22.

²⁴ *Ibidem*, p. 122.

individualizada restrita muitas vezes a uma operação mecânica em relação a algo. A crítica de Benjamin parece direcionar-se a este último aspecto reproduzido no processo de educação moral e na constituição das “percepções da vida” que jovens e crianças realizam nas atuais sociedades.

Acredita-se poder substituir a motivação ética por exemplos racionalistas, e não se percebe que a eticidade já está novamente pressuposta nessa intenção. [...] quando se pretende inculcar o amor ao próximo em uma criança ao descrever-lhe, durante o café da manhã, o trabalho das muitas pessoas graças às quais é possível saborear os alimentos. Pode ser um tanto triste que a criança receba tais *percepções da vida (Einblicke ins Leben)* apenas numa aula de moral. Mas essa exposição só impressionará uma criança que já conheça a simpatia e o amor ao próximo. E ela só *vivenciará* estes sentimentos na *comunidade*, nunca em uma aula de moral.²⁵

Podemos compreender de modo mais amplo a crítica de Benjamin, conforme apresentada no “Diálogo sobre a religiosidade do presente”, da “evidência por si mesmo” de um princípio ético. Uma mera “percepção da vida” é insuficiente para a formação de toda uma experiência válida para a vida em sua totalidade. O individualismo e o racionalismo acabam reduzindo a vida ao reduzir a experiência que podemos ter dela. Para Benjamin, a distância entre o princípio ético racional, que pode até ser autoevidente para o indivíduo, e a vivência efetivamente ética reside na não compreensão da dimensão educativa da vontade ética. Destaca que “falta-nos a alavanca para o manejo eficiente da educação ética”²⁶. Tem-se tentado ensinar moral, no sentido de ensino da lei moral universalmente válida, como se ensina a operação mecânica e individualizada de algo, sem, no entanto, compreender que antes o foco deveria ser direcionado para a vontade ética *vivenciada* na relação dos indivíduos uns com os outros em comunidade. Benjamin²⁷ enfatiza que “a finalidade da educação ética é a formação da vontade ética”.

Mas como realizar esse empreendimento de formação da vontade ética? Como tratar de uma vontade ética que é empírica e ao mesmo tempo não desprezar um princípio ético de caráter puramente racional? Benjamin defende que essa tarefa somente poderá ser executada via estruturas comunitárias que permitam a *vivência coletiva*, empírica, de princípios que tenham validade universal. E, segundo Benjamin, a

²⁵ BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brincar e a educação*, 2002. p.16, com grifos, inserções e recortes nossos.

²⁶ *Ibidem*, p. 14.

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

experiência de vida nas comunidades estudantis livres, da qual ele é testemunha, parece oferecer a constatação de que “o cotidiano de uma comunidade ética é plasmado de maneira religiosa”²⁸. Mais uma vez, em menção indireta a Simmel²⁹, Benjamin defenderá que a religiosidade realiza por meio de sua vivência coletiva a “plasmação do ético”. Como espaço das tradições comunitárias, a religiosidade auxiliaria na formação de uma *vida ética*. Os compromissos comuns de uma coletividade fazem com que a ética seja *vivenciada* cotidianamente. Benjamin questiona o ensino de moral das crianças pelos adultos que nega essa condição vivencial e se utiliza de “analogias técnicas”, como aquela que compara o bom caráter com a caligrafia bela, como reprodutora de concepções morais dominantes.

O ensaio sobre o ensino de moral termina de modo revelador, apontando para a relação entre a discussão sobre a experiência (e as vivências) que possibilita a moralidade e a condição de leitura do presente por meio da história. O presente do ensino de moral, destaca Benjamin, não poderia ser visto como historicamente isolado de todo o processo de formação cultural. A constatação da crise no ensino corresponde, por sua vez, a uma constatação das insuficiências constantes em todo o nível de experiência (e de vida, defenderíamos) de toda a sociedade. Logo, “deve-se esperar que o ensino de moral venha a constituir a transição para um novo ensino de História onde o presente encontre a sua inserção histórico-cultural”³⁰.

Em “Experiência”, ensaio publicado mais uma vez na revista *Der Anfang*, em 1913, encontramos uma dura crítica a esse mesmo adulto-pedagogo e, agora, nesse trabalho, também *filisteu*³¹, que impede o mais jovem de alcançar experiência (*Erfahrung*) mais ampla da vida. Benjamin esbraveja certa ira contra a imposição de um tipo de “experiência de vida” dos adultos sobre a juventude. Sobre forte influência das ideias de Nietzsche em torno da defesa da juventude como sujeito ativo e produtor de uma nova história e inflamado pelas questões do movimento estudantil, Benjamin conclama os jovens à luta por outra forma de vida mais espiritual contra aquela imposta

²⁸ Ibidem, p. 15.

²⁹ Stefano Martelli (1995, p.220) destaca que, na obra *A religião* (1906), Simmel defende que a religiosidade tem a capacidade de plasmar no interior dos indivíduos o conjunto de vivências que este realiza.

³⁰ BENJAMIN, op. cit., p. 19.

³¹ Conforme Brage e Cañellas (2011, p.85), o termo filisteu, de utilização muito comum na filosofia desde os românticos e principalmente em Nietzsche, refere-se ao traço vulgar de pessoas com interesses unicamente materiais. Por esse motivo, uma cultura filisteica pode-se relacionar a uma cultura de mercadores tipicamente burguesa. Destacam os pesquisadores que pelo fato de Benjamin ter sérias dificuldades de relacionamento com o pai, rico comerciante judeu, a ira contra o adulto filisteu, presente em diversos escritos desse período, pode expressar também questões bem pessoais.

pela “experiência” filisteia e sem espírito do adulto contemporâneo.

O filisteu realiza a sua “*experiência*”, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem *vivenciará* o espírito, e quanto mais difícil lhe for a conquista de coisas grandiosas, tanto mais encontrará o espírito por toda a caminhada e em todos os homens. – O jovem será generoso quando homem adulto. O filisteu é intolerante.³²

Katia Muricy³³ destaca que o uso do termo experiência no referido ensaio, se situa no sentido corriqueiro e na habitual acepção de experiência individual: a dos mais velhos, a dos pais. Nesse sentido empregado, destaca a pesquisadora, o termo experiência tem a conotação negativa de relação com um passado imobilizador que o adulto filisteu tenta impor a vida do filho. Nessa perspectiva, inicialmente a palavra experiência designava a própria existência, a própria vida, como elemento objetivo do viver. E, por sua vez, a palavra vivência, desde sua origem, representava o viver no sentido mais particular das experiências vividas, do fluxo de reações pessoais do viver e que fariam com que as pessoas, no melhor espírito nietzschiano, “tornem-se o que são”. No escrito “Experiência”, o peso de entendimento dos termos segue razoavelmente essas mesmas significações, no entanto, ganha a carga de uma crítica da modernidade³⁴. A experiência, agora, além de representar o elemento objetivo do viver, passa a carregar o significado da experiência da vida moderna, da ética protestante da família burguesa, da religião secularizada e em crise, do enquadramento das instituições ao esquema produtivo, da formação enquanto instrução unicamente técnica visando à profissionalização e ao mercado de trabalho e, paradoxalmente, a experiência (antes ela mesma vida) representa agora um importante traço do empobrecimento vivencial predominante na vida moderna.

E aqui está o segredo: uma vez que o filisteu jamais levanta os olhos para as coisas grandiosas e plenas de sentido, a *experiência* transformou-se em seu evangelho. Ela converte-se para ele na mensagem da vulgaridade da vida. Ele jamais compreendeu que existe outra coisa além da *experiência*, que existem valores que não se

³² BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.25, grifos nossos.

³³ MURICY. *Dialética do olhar. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*, 2009, p. 44.

³⁴ Conforme nota posterior do próprio Benjamin, a palavra “experiência”, presente no texto rebelde de juventude, se tornará “um elemento de sustentação” em muitas coisas ao longo de seu pensamento (BENJAMIN, 2002, p.21). No entanto, o que mudará drasticamente é a carga de significação da palavra experiência (*Erfahrung*), que passará a ser vista de modo positivo, ligada à sabedoria coletiva de uma comunidade em oposição à palavra vivência (*Erlebnis*), que se vinculará ao saber individualizado próprio da condição do homem nas sociedades capitalistas modernas.

prestam à *experiência* – valores a cujo serviço nos colocamos.³⁵

Uma vida vulgar, ou empobrecida, é uma vida na qual a experiência moderna não consegue mais ser vinculada aos valores e assim torná-la plena. A possibilidade de plenitude aqui como eco do pensamento neokantiano de Heinrich Rickert (1863-1936)³⁶ que, em sua filosofia da vida plena, defende a existência de um sistema de valores *a priori* como que para a “condução” da vida³⁷. Semelhante à situação em relação a Hermann Cohen, em 1913, Walter Benjamin frequentou os seminários de Heinrich Rickert, na Universidade de Freiburg, conforme atestam algumas correspondências com amigos da época³⁸. Tal fato provocou certa postura de adesão crítica e, ao mesmo tempo, de reação aos conceitos do pensador neokantiano que pode ser identificada com maior precisão nos argumentos e termos presentes em alguns escritos de Benjamin da época. Para Rickert, diferentemente de Nietzsche e outros pensadores “vitalistas” da época, a vida, na perspectiva de uma filosofia dos valores, deve ser pensada na sua possibilidade de perfeição e plenitude por meio de desenvolvimento cultural ideal e sem fim. Vale lembrar que Rickert, como neokantiano, considerado idealista lógico-conceitual, defende que os valores estão em uma esfera *a priori* de dever ser e se realizam na vida pura e simples mediante processos de significação. Conforme destaca Lavelle³⁹, Benjamin constatou nas aulas com Rickert a possibilidade de definição do ideal de uma vida plena por analogia com uma obra de arte. Segundo a pesquisadora, “essa completude da experiência vivida consiste, segundo Rickert, na capacidade de acrescentar, ao simplesmente vivo, a coesão, a autonomia da atividade e seu valor específico”. No entanto, ressalva Lavelle, que, para Benjamin, inspirado em Rickert, a plenitude da vida não conduz a um mero esteticismo. “A arte

³⁵ BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.22.

³⁶ Representante singular do historicismo alemão e da chamada Escola de Baden, produziu obras como *Ciência cultural e ciência natural* (1899), *Os limites da formação de conceitos científicos* (1902) e *A filosofia da vida* (1920). Sucedendo a W. Windelband (1848-1915), em constante diálogo crítico com o historicista Dilthey e uma das principais influências no pensamento de Max Weber (1864-1920) e Martin Heidegger (1889-1976).

³⁷ Segundo Fenves (In LAVELLE, 2013, p. 366.), Rickert estabeleceu uma escala de valores para a avaliação das ciências e tentou fundar um tipo de autonomia do conhecimento histórico. Tenta, por sua vez, estabelecer um sistema filosófico a partir de sua teoria dos valores, de entendimento da vida como possibilidade de tornar-se plena (*Vollendung*), ou, ainda, tenta estabelecer uma filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) enquanto filosofia da via plena.

³⁸ Destaca-se aqui uma carta de 19 de junho de 1913, enviada ao seu antigo professor e amigo Gustav Wyneken, sobre a posição em relação às mulheres na discussão sobre a vida plena ao longo do curso de Rickert. A tradução francesa da carta, assim como o extrato de um dos seminários de Rickert de 1913, estão disponíveis na edição do *Cahier de L’Herne* sobre Walter Benjamin, p.372- 383.

³⁹ LAVELLE. *Cahier de L’Herne: Walter Benjamin*, p. 660.

apenas simboliza a vida plena; o acabamento pessoal conteria, portanto, valores que não são nem estéticos nem propriamente éticos, mas pertencem à esfera erótica”.⁴⁰

É nesse sentido que podemos compreender nos escritos de juventude de Benjamin a menção às questões relativas à diferença sexual, ao amor e ao sexo propriamente dito. Para Benjamin, a redução do campo de experiência parece ter penetrado também no campo da erótica, provocando redução da vida criativa (e reprodutora) que pode ser observada nos relacionamentos amorosos. Cabe mencionar que no contexto de reforma da vida, por meio de uma cultura jovem (conforme programa de Wyneken) e do entendimento de uma vida plena (em sentido rickertiano), Benjamin dedicou vários escritos (integralmente ou em partes) à temática do amor, da erótica, da sexualidade e dos relacionamentos, tais como: “Conversa sobre o amor” (1913), “Romantismo” (1913), “Educação erótica” (1914) e “Metafísica da juventude” (1914). Para Ernani Chaves⁴¹ e Marino Pulliero⁴² os escritos de Benjamin que tratam da esfera erótica foram influenciados pelo contexto de reivindicação de reforma da vida pelos movimentos de juventude que incluíram em sua pauta, como parte de seus propósitos, a renovação da cultura erótica. Em sua diversidade e discordância esses movimentos reivindicavam uma “reforma sexual” ou mesmo uma “libertação sexual” que se situava na luta contra a visão conservadora e repressora da educação da Alemanha das primeiras décadas do século XX. Esses movimentos tinham como “bandeiras”, dentre outras, a crítica da educação sexual opressora dos estabelecimentos de ensino e do puritanismo ascético burguês⁴³, a igualdade entre homens e mulheres, os direitos dos homossexuais e a vida sexual livre.

Ao final do texto “Experiência”, oscilando mais uma vez entre o debate sobre a moralidade e o esteticismo (e isso inclui a reivindicação de uma nova vida

⁴⁰ Ibidem, p. 661.

⁴¹ CHAVES, E. *Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do “estudante” Walter Benjamin*. Revista Artefilosofia, Ouro Preto, n. 4, p. 45-53, jan. 2008.

⁴² PULLIERO, M. *Walter Benjamin: le désir d’authenticité. L’héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2013.

⁴³ Marino Pulliero (2013, p.514-517) menciona uma política estatal alemã que vigorou do período guilhermino até a República de Weimar que consistia em um conjunto de práticas educacionais, sanitárias e médicas que eram extremamente opressoras em relação a sexualidade e tinham como objetivo a formação da “personalidade moral” da juventude. Nesse sentido, se combatiam como doença a prostituição e o homossexualismo, se estabelecia a distinção nos estabelecimentos e nas atividades dos papéis sociais de homens e de mulheres e se reafirmavam os valores da família e do casamento. Por sua vez, Ernani Chaves (2008, p.47-50) aponta para todo o contexto de crítica dessa “restrição estatal” de Eros, menciona os principais interlocutores da reforma sexual e destaca a relação destes com a posição e os escritos de Benjamin na época. Para ele, “Benjamin critica todos os subterfúgios que a boa consciência burguesa constrói para cuidar de uma pretensa ‘felicidade juvenil’, deixando de lado a importância que têm, para os jovens, os seus ‘sentimentos sexuais’”.

erótica para a juventude) e mencionando o Zaratustra, de Nietzsche, ao afirmar que “sempre se vivencia a si mesmo”⁴⁴, Benjamin destaca a possibilidade de uma “outra” experiência, que agora é o “que existe de mais belo”, quando o espírito em nós permanecer jovem. Diferentemente de Rickert, que coloca a possibilidade de uma evolução sem fim rumo à completude⁴⁵, e esta apenas referenciada a valores de significação moral, Benjamin, por meio de Nietzsche, ressalta o aspecto criativo (e belo) de pensar-se sempre jovem, pensar-se ou, ainda, *vivenciar-se*, sempre no presente em oposição à experiência filisteia, que mantém relação íntima com o vulgar, com o “eternamente-ontem”. Vislumbra-se aqui, como em *O ensino de moral*, os elementos embrionários de uma peculiar filosofia da história, tendo uma filosofia da vida como pano de fundo, que defende que “o presente encontre sua inserção histórico-cultural”.⁴⁶

Em “Romantismo”, publicado mais uma vez na revista *Der Anfang*, em 1913, e em “Metafísica da juventude”, um trabalho do ano de 1914, encontramos os desdobramentos e a ampliação dos mesmos argumentos apresentados nos textos anteriores. Em “Romantismo”, mais ou menos com o mesmo ímpeto do texto “Experiência”, Benjamin esbraveja argumentos contra certo tipo de visão romântica da juventude, um “falso romantismo” que muito mais se aproxima, ou pactua, com a “experiência filisteia” imposta ao jovem pelo adulto-pedagogo do que lhe oferece condições para que este possa ser “livre e nobre”.

Nossa escola está repleta de falso romantismo. Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história, de vitórias da técnica e da ciência. Nós o recebemos fora de seu contexto espiritual. Essas coisas que dizem servir para formar-nos são eternos fatos isolados, e a cultura é um feliz acaso. Inclusive há escolas que podem nem ter chegado ao ponto de chamá-lo de feliz.⁴⁷

Benjamin enfatiza que esse falso romantismo ajudou a destilar na vida da juventude a apatia histórica, artística, científica e, até mesmo, amorosa, e a tornou pobre em ideias, apolítica e extremamente individualista. Esse falso romantismo, segundo

⁴⁴ BENJAMIN. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, p.24.

⁴⁵ Para Peter Fenves (In LAVELLE, 2013, p. 366) Para o autor neokantiano, a partir de seu peculiar sistema de valores que distingue os valores sociais de valores associativos, existiriam diferentes níveis de completude ou de realização da vida, a saber, o nível de “totalidade infinita”, o nível de “particularidade plena” e o nível de “totalidade plena”. O primeiro nível de totalidade infinita define, por sua vez, as esferas da ação moral e do conhecimento científico. O segundo nível designaria o espaço para a realização erótica (*eudaimônica*) e estética, e o terceiro nível trataria da realização comunitária religiosa e para santidade impessoal mística.

⁴⁶ BENJAMIN, *ibidem*, p. 19.

⁴⁷ BENJAMIN. *O capitalismo como religião*, p. 54-55.

Benjamin, fez com que a juventude não se reconhecesse mais como jovem, que não compreendesse a história como viva e, com isso, favorecesse ao espírito suas conquistas.

Ele [o falso romantismo] gruda em nós a cada passo, mas não passa de uma roupa enbebada com que o filistério nos vestiu para que nós mesmos não conseguíssemos nos reconhecer direito. [...] Nossa escola está repleta de falso romantismo. Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história, de vitórias da técnica e da ciência⁴⁸.

No entanto, Benjamin anuncia um novo romantismo que, segundo ele, fora inaugurado por Schiller, mas logo foi decomposto pelas demandas individualistas da sociedade burguesa, e que parece agora ter retornado “muito poderoso e perigoso” com a “missão de Nietzsche”: apontar o amanhã, o ontem e o hoje nas tarefas cotidianas da juventude. Benjamin ressalva que apesar da missão de Nietzsche ter “chamado” a juventude, esta não teve lugar nas instituições dos jovens, como a escola e a universidade. Escreve que “a beleza não teve lugar” na formação da juventude, o potencial belo e livre dos vários aspectos da vida, tais como as relações comunitárias, a religião (no sentido peculiar que Benjamin oferece a esse termo) e o campo erótico foram neutralizados em nome do vigente⁴⁹.

Benjamin conclui o ensaio defendendo que um romantismo de verdade, mais sóbrio e ainda muito “indefinido e remoto”, está surgindo e que poderá “identificar os nexos espirituais, a história do trabalho que fará desse conhecimento uma *vivência* própria para agir”. Esse novo romantismo não poderá ser dispensado ou superado. Nas suas palavras⁵⁰: “Isto é insuperável: a *vontade* romântica para a beleza, a *vontade* romântica para a verdade, a *vontade* romântica para a ação”, podemos afirmar, pelo teor nietzschiano em boa parte do escrito, que essa “vontade romântica” refere-se a uma vontade de poder, a uma vontade de vida, que permanece latente no espírito livre do jovem a despeito de toda a carga “ressentida” da cultura filisteia que lhe é imposta.

Em “Metafísica da juventude”, os argumentos em relação à juventude se assemelham aos do texto “Romantismo”, mas ganham tom fortemente pessimista.

⁴⁸ Ibidem, com inserções e recortes nossos.

⁴⁹ “Ora, a juventude escolar tem de aliviar-se em cinemas!”, curiosamente, destaca Benjamin (2013, p.56) ao falar sobre uma espécie de imposição aos jovens de uma “cultura administrada” (termo que emprestamos aqui do vocabulário de Adorno), no qual os diferentes entretenimentos, como cinema, bares, cabarés e mesmo a prostituição, são vistos como “imperativos narcotizadores”.

⁵⁰ Ibidem, p. 57.

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

Logo no início do escrito Benjamin⁵¹ alerta que “a conversa é uma lamentação pela grandeza perdida”. Parece aqui que aquele ímpeto presente nos textos anteriores e que reivindicava uma nova religiosidade, uma “outra experiência”, ou mesmo um novo romantismo ou nova condição erótica para a juventude, cede lugar agora para a aceitação de que a batalha parece estar sendo perdida, e que o espírito e o ânimo se encontram em um “campo em ruínas”. A conversa, muitas vezes, cede lugar para o silêncio. A pobreza do espírito, a pobreza de ideias (denunciada nos textos anteriores) parece levar agora à pobreza das palavras e, por fim, ao silêncio. Benjamin⁵² escreve que “o silêncio constitui o limite interno da conversa”. Parecendo antecipar a utilização dos recursos argumentativos que viriam aparecer na obra de Simmel, chamada *Intuição da vida (Lebensanphaung)*, Benjamin trata da relação dos limites do homem e da possibilidade de criação.

A obra simmeliana *Intuição da Vida*, publicada em 1918, no ano da morte de Simmel, reúne as ideias trabalhadas ao longo de seus últimos anos e apresenta de modo mais maduro suas impressões sobre o caráter eminentemente metafísico da vida. Nessa obra podemos encontrar o máximo do pensamento vitalista de Simmel. Para o sociólogo berlinense, a vida mesma, enquanto vida fisiológica, não se separa de sua condição criadora, ou procriadora, e, nesse sentido, ela procura ir mais além, procura transcender aquilo que inicialmente a limita. Simmel utiliza o termo mais-vida para se referir a esse aspecto. Argumenta que “a vida só pode existir através da mais-vida”, que a vida é a corrente cotidiana por meio da qual os homens subjetivamente criam. Essa corrente é o acontecimento da vida na sua capacidade de transcender, capacidade de criar algo além do meramente vivido, capacidade de criar mais-vida. “A vida, desde o

⁵¹ BENJAMIN. *La metafísica de la juventud*, p. 99.

⁵² *Ibidem*, p. 101.

início, não é senão um processo de autotranscendência”⁵³. Por outro lado, mas de modo complementar, esse caráter transcendente da vida produz a existência de objetos como forma exterior aos sujeitos. É a existência objetiva da vida que através de suas formas se transformam, logo após sua criação, em algo que nos é exterior como *mais-que-vida*. A *mais-vida* compreende o núcleo imediato e irreduzível da vida e a *mais-que-vida* compreende os elementos não vitais destacados da vida e “objetificados” da vida mesma. Esse processo também pode ser compreendido, apenas por semelhança, à noção de reificação na tradição hegeliano-marxista, entretanto, Simmel afirma que os elementos imediatos e irreduzíveis da vida e os elementos destacados, “reificados”, são complementares na formação da vida espiritual e indispensáveis para a compreensão da vida como um todo.

Como o transcender da vida mais além de sua atual forma determinada dentro do plano da vida mesma constitui a *mais-vida*, que é, por sua vez, o núcleo imediato e irreduzível da vida, assim seu transcender ao plano dos conteúdos objetivos, de sentido lógico autônomo, já não vital, constitui o *mais-que-vida*, que é completamente inseparável da vida e constitui a essência da vida espiritual. Isto não significa que a vida não é vida somente, ainda que tampouco seja outra coisa que vida. Devemos empregar um conceito adicional e extremo, o de vida absoluta que engloba a oposição relativa entre seu sentido mais restrito e o conteúdo estranho à vida.⁵⁴

Simmel defenderá que o homem cria, produz a *mais-vida*, quando se depara com seus limites cotidianos impostos pelo tempo, por sua vez, na “Metafísica da juventude” de Benjamin, encontramos o homem que não sabe reconhecer esses limites, que é diagnosticado como “um homem improdutivo que jamais se topa com limites”⁵⁵. E “jamais se topa com seus limites” significa a impossibilidade de conquistar uma vida plena (em sentido rikertiano) e ficar preso naquilo que é objetivamente *mais-que-vida* (em sentido simmeliano). Por não saber dos limites, esse homem, que parece ser o mesmo tipo de homem apresentado como o adulto-pedagogo-filisteu dos trabalhos anteriores de Benjamin, anda pelos lugares “sempre tendo o que falar”.

Esse homem improdutivo procura salvação no erotismo da companhia da prostituta. Benjamin⁵⁶ escreve que “a prostituta custodia o tesouro da vida cotidiana” dos homens. É ela a “ouvinte por excelência” que salva “a conversa subtraindo-se de

⁵³ SIMMEL. *La transcendencia de la vida*, p. 310.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ BENJAMIN. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 103.

toda trivialidade”. E, como nos trabalhos anteriores, Benjamin destaca a questão da percepção do presente histórico desse adulto que perdeu a grandeza de uma vida plena: diante da prostituta, “o presente eternamente ontem recomeça novamente”⁵⁷. No diálogo elaborado por Benjamin, o homem improdutivo procura a prostituta para lamentar, para falar das lembranças da vida e da sua incapacidade de criar, incapacidade metaforicamente expressa pelo impedimento de formalmente “ter filhos” com a prostituta, pela incapacidade de fecundar. A incapacidade da própria vida.

PROSTITUTA – [...] se lamentam todos os que se deitam comigo. Quando estão comigo olham em meus olhos as suas vidas que lhes parece como que uma espessa camada de cinzas que lhes sobe até o pescoço. Ninguém a fecundou e vem até mim para não fecundar (*Zeugen*).⁵⁸

Benjamin brinca nessa passagem com o termo em alemão *Zeugen*, que pode significar tanto fecundar, procriar, criar quanto testemunhar ou depor. Parece nos dizer que aquele que “não fecunda” também não tem nada a “testemunhar” como experiência de vida. Berdet⁵⁹ argumenta que o diálogo entre o homem (gênio) e a prostituta, presente no ensaio de Benjamin, representa uma relação dinâmica da juventude com a tradição que configura as forças do presente: “a prostituta encarna o instinto pleno da cultura, o Eros espiritualizado, por outro lado o gênio representa o estudante carente de memória”. Para Berdet⁶⁰, Benjamin radicaliza suas posições com esses personagens: “um está confinado a esterilidade, o outro a uma fecundidade cega, e precisamente os dois interlocutores da conversa precisam um do outro para serem criativos sem esgotar suas forças”. Ao final, a discussão presente no escrito “Metafísica da juventude” acaba enveredando, conforme o próprio título apresenta, para uma discussão “metafísica” sobre a relação entre o silêncio e as palavras.

A título de conclusão, pode-se constatar que no momento de juventude de Benjamin (1907-1915) observa-se com maior intensidade o brilho das discussões sobre o assunto vida. Nesse momento de atividades intensas de formação escolar, logo seguido de sua formação universitária e acompanhado de perto pelo seu engajamento no movimento estudantil, parece brotar em Benjamin uma preocupação constante com a dinâmica da vida e suas representações. Muitas vezes, conforme apresentado

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, p, 104, com modificações, inserções e recortes nossos.

⁵⁹ BERDET. *Walter Benjamin: la passion dialectique*, p. 39.

⁶⁰ Ibidem.

anteriormente, essa preocupação inicial surge permeada pelos dilemas existenciais “naturais” da idade, como aqueles que envolvem a descoberta da sexualidade, a escolha profissional ou a relação com os pais, mas em muitas ocasiões colocam o autor num campo de interação com os principais debates das escolas da chamada filosofia da vida (*Lebensphilosophie*). De sua formação escolar ficaram os traços de uma proposta pedagógica inovadora que se propunha reformar toda a vida. De seu engajamento no movimento estudantil e de seu contato com o judaísmo restaram elementos “revolucionários” de reivindicação histórica de uma “vida mais elevada”. De sua formação acadêmica, das aulas com vários representantes da escola neokantiana historicista destacaram-se os argumentos filosóficos que, aliados a uma série de leituras tão distintas e complexas, o levaram à constituição de um peculiar imbricamento entre filosofia da história e filosofia da vida que passou a marcar boa parte de seus escritos futuros. Da vida de juventude, observa-se a formulação de uma compreensão acerca da ideia de vida que permanecerá por muito tempo no pensamento benjaminiano.

REFERÊNCIAS:

- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 14 v.
- _____. *La metafísica de la juventud*. Introducción de Ana Lucas, traducción de Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *O capitalismo como religião*. Organização de Michel Löwy e tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Reflexões sobre a criança, o brincar e a educação*. Tradução, apresentação e notas Marcus Vinícius Mazzari, pós-fácio de Flávio di Giorgi. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.
- BERDET, Marc. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014.
- BIRNBAUM, Antonia. La vie des étudiants est un grand transformateur. *La lettre des écoles supérieures d'art*. Paris, n. 2, p. 10-15, 2010. Disponível em: <http://lalettredecoleessuperieuresdart.fr/lettres/lettre_n_2.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2018.
- BRAGE, Lluís.; CAÑELLAS, Antonio. Juventude y pedagogia (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin). *Revista Teoría de la Educación*, Salamanca, v. 1, n. 23, p. 71-106, 2011. Disponível em: <http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/8579/8811>. Acesso em: 10 mar. 2018.
- CHAVES, Ernani. Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do “estudante” Walter Benjamin. *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4, p. 45-53, jan. 2008. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_04/artefilosofia_04_02_eros%20e%20Filosofia_02_ernani_chaves.pdf>. Acesso em: 10 maio 2017.
- FERREIRA, José. Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 103-117,

2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4150.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- LAVELLE, Patrícia. (org.). *Cahier de L'Herne: Walter Benjamin*. Paris: L'Herne, 2013.
- MARTELLI, Silvano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MURICY, Kátia. *Dialética do olhar. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.
- PALMIER, Jean Michel. *Walter Benjamin: um itinéraire théorique*. Édition établie, annoté et présentée par Florent Perrier. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- PULLIERO, Marino. *Walter Benjamin: le désir d'authenticité. L'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2013.
- SCHOLEM, Gerschom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- SIMMEL, Georg. La transcendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, n. 89, p. 297-313, 2000. Disponível em: <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_089_15.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.