

Recebido em: 12/01/2021

Aprovado em: 13/05/2021

Publicado em: 14/09/2021

A OPOSIÇÃO ENTRE MITO E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN ENTRE 1916 A 1925

THE OPPOSITION BETWEEN MYTH AND HISTORY IN WALTER BENJAMIN'S THOUGHTS BETWEEN 1916 TO 1925

Edson Sá dos Reis¹
(edson.reis@prof.ce.gov.br)

Resumo: A partir de alguns textos de Walter Benjamin de 1916 a 1925, procuramos expor a oposição primordial entre *mito* (*Mhytos*) e *história* (*Geschichte*), sobre a qual o filósofo esforçou seu pensamento no chamado período de juventude. Para desdobramento de nosso escrito são incontornáveis os ensaios deste período, pois versam sobre o *mito* como diagnóstico do tempo, de acordo com o filósofo. Neles, seguiremos os rastros dessa oposição para tentar desdobrá-la. Tanto os escritos sobre literatura, quanto aquele sobre a violência de 1921 procuram pôr essa oposição em debate na produção filosófica do autor. Assim, contemplaremos a *mera vida* (*bloßes Leben*) como resultado, isto é, materialização do mito na existência do homem e a *vida histórica* como resultado da quebra deste diagnóstico traçado pelo pensador alemão. Portanto, cada um desses modos de existência corresponde a um polo da problemática que procuramos apresentar.

Palavras-chave: Mito. História. Mera vida. Existência Histórica.

Abstract: Based on some texts by Walter Benjamin from 1916 to 1925, we seek to expose the primordial opposition between *myth* (*Mhytos*), and *history* (*Geschichte*), on which the philosopher put effort in his thoughts during the so-called youth period. For the unfolding of our writing, the essays of this period are unavoidable, since they deal with myth as a diagnosis of time, according to the philosopher. In them, we will follow the tracks of this opposition to try to unfold it. Both the writings on literature and the one about the violence of 1921 try to put this opposition in debate in the author's philosophical production. Thus, we will contemplate the *mere life* (*bloßes Leben*) as a result, that is, the materialization of the myth in the existence of men, and the *historical life* as a result of the breaking of this diagnosis made by the German thinker. Therefore, each of these modes of existence corresponds to a pole of the problem that we seek to present.

Keywords: Myth. History. Mere life. Historical Existence.

¹ Mestre em Filosofia pelo Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará - UECE. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1452120810835817>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3519-4218>.

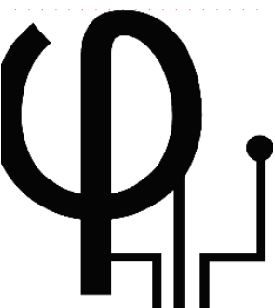


1 INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende apresentar a oposição fundamental do pensamento de Walter Benjamin (1892-1940) entre 1916-1925, qual seja, os conceitos de *mito* (*Mythos*) e *história* (*Geschichte*). Para isso, a noção de *mera vida* (*bloßes Leben*), apresentada em seu texto escrito *Para crítica da violência* (*Zur Kritik der Gewalt*), de 1921, nos será fundamental, pois nos possibilita um diagnóstico do homem como vida culpada e alvo da ação do destino, que age na análise benjaminiana sob a esfera do *direito* (*Recht*). Se a interpretação do conceito benjaminiano de mera vida põe o homem, sob o direito, como aquele simples vivente, reduzindo-o a mero corpo culpado, então podemos supor que este diagnóstico põe em xeque o homem como produtor da história. Nossa hipótese está centrada nessa oposição entre o homem como mera vida e o homem situado, metafisicamente, numa “verdadeira existência histórica”. O problema se configura, para nosso autor, na contraposição entre *mito*, no qual se situam as categorias de *culpa* e *destino* que agem sobre a mera vida e *história*, onde supostamente o homem estaria liberto dessas forças míticas.

Contrapondo a visão tradicional acerca do direito como produto racional da liberdade humana, o filósofo analisa as ações violentas da ordenação jurídica para constatar seu pensamento a respeito da condição humana reduzida à mera vida. Como condição, ela não se constitui como categoria natural, pré-política, como no pensamento jusnaturalista moderno, que sobreviveria ainda sob o Estado político, mas é produzida justamente sob esse Estado, sob o direito, sob o mito, que, fundado na culpa e no destino, reduz o homem a simples ser vivente, culpado no mundo social e político. Se o conceito que nos propomos a pesquisar neste trabalho é originado no próprio mundo social e político, sendo dele uma condição histórica, então a crítica ao direito em Benjamin torna-se fundamental para compreendermos o funcionamento de redução do homem à esfera da vida culpada, pois é através dos mecanismos violentos da ordem jurídica que este conceito se materializa e corporifica o mito.

Para chegarmos ao resultado pretendido, procuraremos acompanhar a análise de Benjamin nos conceitos chaves, quais sejam, *destino*, *mito* e *culpa*, em alguns textos escritos em juventude. Seguindo esse percurso, nossa intenção é demonstrar que, já neste período, o filósofo empreendia, por meio de suas análises literárias, uma crítica do modo de vida de seu tempo, que culmina como crítica ao mito e o destino, isto é, o mundo regido por forças estranhas a ação humana.



2 VIOLÊNCIA E DIREITO

Em 1921, Benjamin escreve o texto *Para a crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)*, ensaio no qual o filósofo problematiza a violência e o modo como ela é usada na repressão da vida humana como meio para instauração e manutenção da ordem jurídica que rege a sociedade. Esse é o primeiro texto onde a mera vida aparece mais claramente no pensamento do filósofo, excetuando, talvez, o trabalho posterior sobre Goethe.² Assim, uma apreciação desse escrito de 21 se faz necessária. Nesta perspectiva, nos diz o filósofo no começo do texto:

A tarefa de uma crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça. Pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas (BENJAMIN, 2013, p.121).

O início do ensaio nos é pertinente, pois propõe uma crítica da violência e estabelece as condições de sua realização. O objeto violência só pode ser analisado em duas esferas, no direito e na justiça. Ademais, a violência só pode ser considerada como tal caso interfira em relações éticas. Essas relações do terreno da ética são o *nomos*, princípio da lei jurídica e, no segundo, o *bem*, princípio da justiça. No entanto, deixemos a justiça de lado e analisemos a esfera do direito como terreno no qual se desenrola a violência.

O pensador começa sua organização de reflexão com a afirmação de que a violência se inicia na justificação dos fins. Significa dizer que se poderia justificar o uso da força para perseguição de fins justos. Se esta opção estiver correta, a crítica da violência não teria grandes problemas, pois poderíamos delinear a violência pelos critérios de justificação dos fins. No entanto, a tarefa não se constitui tão fácil, pois esse modo faria com que analisássemos os fins e não a violência em si mesma, mas os critérios de sua aplicação. Essa tendência é expressa no direito natural, em que a violência se legitima em nome dos fins. Nesse sentido, fins justos podem ser conseguidos por meio da violência, que encontra justificação de aplicação devido a esses mesmos fins de justiça.

No entanto, se a crítica da violência se mantiver no patamar de legitimação dos meios pelos fins, não teremos uma apreciação imanente da violência, mas sua definição por critérios exteriores. Não é essa a ideia de crítica neste ensaio. Benjamin tem em vista uma crítica que encontre a delimitação da própria violência e de seu uso que procura se justificar em si e não

² O texto *As afinidades eletivas*, homônimo ao romance de Goethe, foi concluído em 1922 e publicado entre os anos 1924-1925, como destaca Ernani Chaves em seu artigo *Mito e Política: Notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin*.

em uma aplicação que tenha seu fator externamente a violência.³ Como o critério imanente do uso está fora do âmbito da violência na perseguição dos fins no direito natural, é preciso procurar outra corrente que exponha o critério.

A segunda corrente que nosso filósofo procura para traçar a crítica da violência é a do direito positivo,⁴ para o qual a violência não se encontra naturalmente como meios para fins justos, mas seu uso é dado historicamente. Nesta corrente, a violência como meio não se justifica por fins justos, mas por meios justos, podendo justificar a justiça dos fins pelos meios. A violência constitui em si mesma a justificação que produz a justiça encontrada nos fins.

O direito positivo usa os meios na legitimidade dos fins, assim, meios justificados produzem fins legítimos, movimento contrário ao posto no do direito natural. Ele estabelece uma diferenciação da violência que pode pôr um fundamento hipotético para a investigação, qual seja, a diferenciação entre *violência sancionada* (*Gewalt sanktionierten*) e *não sancionada* (*nicht sanktionierten*). Essa linha de pensamento diferencia a violência nesses dois tipos, estabelecendo critérios de justiça para a violência como meio, logo, para a violência mesma e não por critérios exteriores a ela. Para este, esta corrente toma como método de verificação um atestado histórico de uso. Isto é, não procurar nos fins, mas na história, sua aplicação: “[...] o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito e sua sanção.” (BENJAMIN, 2013, p.125).

Para o direito positivo, a sanção ou não da violência, deve consistir como fins de direito. Ora, a violência torna-se adequada se mediada por fins de direito, isto é, manutenção da ordem estatal e dos direitos dos indivíduos, este último, como mera aparência. Para isso, estabelece a diferenciação para frear a violência nas mãos dos indivíduos. Por quê? O direito positivo enxerga o uso desenfreado da violência como um perigo capaz de solapar a ordem do direito. Assim, nos diz o pensador:

³ Na tradução para língua portuguesa contida na coletânea de textos *Escritos sobre mito e linguagem* traduzidos por Ernani Chaves e Susana Kampf Lages, *Para a crítica da violência* inicia com uma nota esclarecedora de Jeanne Marie Gagnebin sobre o significado do termo “Crítica” que figura no título de Benjamin. Crítica é usada aos moldes kantianos, i.é, como delimitação dos limites. Ora, se assim é, a justificação da violência pelos fins não delimita de modo algum a violência mesma, mas apenas o critério de sua aplicação. Dessa maneira, o princípio do direito natural de que a violência se justifica pelos fins, não constitui legitimamente a crítica buscada por Benjamin.

⁴ Para um debate mais acurado e longo sobre o lugar desse debate na história filosófica e sua relação com o texto de Benjamin, indicamos a dissertação de Ivoneide Fernandes Rodrigues, defendida em 2010 na Universidade Estadual do Ceará com o título: *Violência, mito e destino: para uma crítica do Direito com base em Walter Benjamin*. No primeiro capítulo desta dissertação, a autora percorre sobre dois autores, cada um concorre para fundamentação de uma das correntes expostas. Desta feita, Thomas Hobbes encarna como emblema do direito natural e Friedrich Von Savigny, o representante da Escola histórica do direito, o direito positivo.

[...] Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameace perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito (BENJAMIN, 2013, p. 127).

A citação demonstra a função da violência na modificação da própria ordenação do direito. Notemos que é aqui que a crítica da violência pode se desenrolar, isto é, em sua capacidade de solapar uma ordem e compor outra em seu lugar. Benjamin delinea essa função como função *instauradora* do direito. O poder violento nas mãos de outros que não sejam o direito estabelecido, é capaz de gerar uma nova ordem e minar a antiga. E exemplos não faltam à Benjamin, quando demonstra essa possibilidade na greve e, em um modelo mais concreto, a guerra.

A guerra é o que o filósofo chama de violência predatória, pelo menos de início, violência que procura chegar aos seus fins de maneira imediata. No entanto, a guerra se constitui, mais profundamente, em *violência instauradora* de direito. A palavra “paz”, quando ligada à guerra, designa a cerimônia que sanciona o direito do vencedor que independe de todas as relações de direito dos vencidos. A sanção é precisamente o reconhecimento de que um novo direito foi instaurado face aos vencidos.

É este caráter instaurador que faz com que o Estado tema a violência não sancionada. O medo de uma nova ordem que solape a anterior é o que legitima a monopolização da violência pelo Estado. E, dessa forma, encontramos a primeira função que pode circunscrever a violência aos moldes da palavra *crítica* que figura no título do texto de Benjamin. No entanto, não basta apenas essa função instauradora, criadora, o direito necessita de uma outra que possa sustentá-lo. “[...] Se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito” (BENJAMIN, 2013, p. 132).

Assim, o filósofo demonstra um caráter duplo da violência: 1. como *instauradora* (ou criadora) e, ao mesmo tempo, 2. *mantenedora* da ordem jurídica. Estas duas funções se perfazem num ciclo mítico (instauração-manutenção) que é essencial ao direito em sua relação com a violência. Nesses dois caracteres, o direito se funda e se mantém. A crítica benjaminiana da violência aparece-nos como crítica da relação entre a violência (como poder fundador e mantenedor) e o direito. Essa relação põe o problema acerca da autonomia e liberdade

humana no funcionamento da sociedade, uma vez que nela não há apenas a fundação de uma ordem, mas também a sua conservação.

As funções mantenedora e instauradora circunscrevem a violência e, mais do que isso, elas delimitam o funcionamento do direito, que depende e se iguala à violência. O filósofo percebe que, a partir desse duplo caráter, o direito se impõe como destino sobre aqueles que rege. Entretanto, Benjamin não iguala apenas direito e violência, como também direito e destino. Como ordem imposta de cima, o direito reencena a ordem mítica posta pelos antigos. A luta contra o direito é, dessa maneira, luta contra o mito. Mas que significa isso? Delimitada a violência pelo seu duplo caráter de instauração e manutenção, podemos demonstrar agora como o direito é fundamentado pelo mito e como ele reencena a ordem do destino e age como aquilo que o pensador chama de *violência mítica*.

3 DIREITO, DESTINO E VIOLÊNCIA MÍTICA

Destino (Schicksal) é uma das categorias fundamentais no pensamento de Walter Benjamin quando se trata da concepção de *mito (Mhytos)*. Em 1919, três anos antes do aparecimento do texto *Para a crítica da violência* que, como dito anteriormente, data de 1921, ele escreve o ensaio *Destino e Caráter*.⁵ Neste escrito, podemos encontrar não apenas a formulação mais acabada do conceito de destino, como também sua estreita ligação com a ordem do direito. A partir daí, se abre um leque de reflexões acerca das relações entre *mito, direito, violência e poder* em crítica da violência e, posteriormente, para sua crítica literária no escrito *As afinidades eletivas de Goethe*, concluído em 1922 e publicado entre 1924 e 1925.

Destino e Caráter é um ensaio crítico, pois tem em vista a delimitação das esferas onde esses dois conceitos são inscritos. O filósofo procura delimitar nele a ordem da qual as categorias de *destino* e *caráter* fazem parte, desvinculando estes de suas leituras comuns e operando uma realocação de suas compreensões em uma outra esfera. Compactuamos com essa leitura crítica, uma vez que ela visa pôr os conceitos em seu *locus* correto e delimitar neste as categorias abordadas. Assim, crítica aqui demonstra o mesmo teor kantiano de *Para a crítica da violência*.

⁵ A tradução para a língua portuguesa deste texto se encontra na mesma coletânea citada em nossa terceira nota, qual seja, *Escritos sobre mito e linguagem*. É interessante notar a ordem entre esse texto e o *Para a crítica da violência*, que foi posta posteriormente a ele. Isso não só significa uma linha cronológica, mas um avanço no pensamento que aqui, por motivos de compreensão da materialização do pensamento de Benjamin, resolvemos inverter, assim, apresentamos primeiramente a crítica da violência para posteriormente expor o destino no texto de 1919.

O pensador começa esse pequeno ensaio de 1919 com uma abordagem crítica ao modo como destino e caráter são geralmente tratados. Habitualmente, esses dois conceitos são lidos por uma causalidade que os une. Assim, se o caráter de uma pessoa pode ser conhecido pelo destino, pois é tomado como resultado deste, e os acontecimentos do mundo podem ser lidos por este caráter, então, nos dirá Benjamin: poderíamos dizer o que aconteceria a esse caráter e também o que seria realizado por ele (BENJAMIN, 2013, p. 89). Em uma espécie de poder mítico, poderíamos, a partir dessa relação causal, ver o futuro e delinear não apenas o que é uma pessoa, como também o que ela possa vir a ser. Sob essa leitura tradicional, o caráter seria totalmente determinado pelo destino.

A crítica está na recusa de ver a significação do destino e do caráter sob a categoria da causalidade (BENJAMIN, 2013, p. 90). Estes conceitos não devem estar em consonância com a leitura comum do nexos causal, o que obriga o pensador a tomar outros rumos de investigação sobre os conceitos postos. Isto porque eles não podem, segundo Benjamin, ser lidos pela categoria da causalidade.

Este novo rumo de investigação, começa com o estabelecimento de que a aparência de união, como são vistos tradicionalmente, é fruto de uma causalidade arbitrária, deste modo, antes de uma completude entre as noções de destino e caráter, há entre elas, pensa o autor, uma oposição, pois “[...] para que se possa formular o conceito de destino, ele deve ser nitidamente separado do de caráter e isso só pode ser alcançado, em contrapartida, quando tivermos feito determinação precisa deste último” (BENJAMIN, 2013, p. 92). Por meio dessa operação, os dois conceitos serão absolutamente opostos, de modo que, onde há destino, não haverá caráter e onde houver caráter, ocorrerá ausência do destino. Para fazer essa diferenciação, Benjamin tomará cada uma das categorias em sua esfera pertinente, de modo a não as misturar e confundir (*Idem*). Nos interessa nessa discussão a determinação do que seja o destino, bem como de sua esfera pertinente, pois é importante para o prosseguimento de nossa reflexão.

A operação efetuada sobre o conceito de destino consiste em desvinculá-lo da esfera em que tradicionalmente este é posto, qual seja, a esfera religiosa. Costumeiramente, o destino é ligado a religião e aquilo que ele traz, isto é, a infelicidade fatídica, é lida, vista, como resposta de Deus ou dos deuses a uma culpabilidade religiosa. O erro, portanto, expõe Benjamin, se deveria a ligação do destino com o conceito de culpa⁶ e sua falta de relação com a inocência e

⁶ Giorgio Agamben também procura o cuidado de separação das categorias em *O que resta de auschwitz*. Em seu primeiro capítulo, parágrafo 1.4 ele nos diz: “Um dos equívocos mais comuns – e não só a propósito do campo – é a tácita confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas (ou, pior ainda, entre categorias jurídicas e categorias teológicas: a nova teodiceia). *Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade,*

a salvação. Faltaria ao destino uma relação análoga com o contrário da culpa, isto é, com a inocência. Ele não carrega relação com inocência ou felicidade,⁷ pois estas conduzem antes, para fora de sua esfera, a culpa. Como na concepção seguida pelo texto, as relações contrárias à culpa e infelicidade não se mantêm no conceito de destino, cabe ao filósofo procurar uma outra esfera que o corresponda, assim:

[...] Mas uma ordenação cujos os únicos conceitos constitutivos são os de infelicidade e culpa, e dentro da qual não há nenhuma via pensável de libertação (pois na medida que uma coisa é destino, ela é infelicidade e culpa) – uma tal ordenação não pode ser religiosa, apesar de tudo o que o conceito mal empregado de culpa pode, neste caso, sugerir. Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. (*Ibidem*)

Como o destino não estabelece nenhuma relação com a inocência e a felicidade, mas unicamente com a infelicidade e a culpa, ele não pode se instalar no plano religioso, uma vez que, já neste plano, existem relações com a felicidade e a inocência quando se toca no tema da salvação. Porém, essas relações não subsistem no destino, o que leva o filósofo a procurar uma esfera que o corresponda e esta é a do direito. Na ordem do direito, as categorias que imperam são a culpa e a infelicidade, o direito reencena o destino infeliz que se abate sobre os homens. Por ter sido confundido com a ordem da justiça, o direito não foi visto no decorrer do tempo em seu nexos com o destino, isto é, resíduo do plano demoníaco na existência humana (BENJAMIN, 2013, p. 93). Este resíduo é, para nos orientarmos no pensamento filosófico de Benjamin, mais um dos modos como ele chama o mito, tema que nos ocupará posteriormente.

inocência, julgamento, absolvição... isso torna difícil usá-las sem precauções bem específicas. [...] (AGAMBEM, 2008, p. 28) [Itálico nosso]. Walter Benjamin, em *Destino e Caráter*, preza exatamente por esse cuidado em pôr as categorias em seus respectivos campos originais.

⁷ Pelo menos não na concepção que Benjamin tomará no decorrer do texto. No entanto, como aponta Ernani Chaves em artigo citado anteriormente neste trabalho: “De fato, atrelando-se o domínio do destino ao religioso, acaba-se por estabelecer uma outra conexão, não menos arbitrária: entre destino e culpa. Assim, torna-se usual afirmar que o destino infeliz é uma resposta de Deus ou dos deuses a dívidas religiosas, de tal modo que uma vida feliz deve ser uma “vida inocente, uma vida sem culpa, sem mácula de qualquer espécie” (1991b, p. 173 -4). Para contrapor-se a essa concepção, num procedimento análogo a outros pensadores, Benjamin recorre aos gregos para mostrar que é possível pensar um outro conceito de destino: “Na formação greco-clássica da ideia de destino, a felicidade que cabe a uma pessoa não é compreendida, em hipótese alguma, com a confirmação de sua vida inocente, mas com a experimentação do endividamento mais pesado, o da *hybris*. Assim, não se encontra no destino nenhuma relação à inocência” (1991b, p. 174). Descartada a ideia de uma ligação natural, causal, entre destino e infelicidade, isso não quer dizer que o seu contrário seja verdadeiro. A argumentação de Benjamin - e nisso consiste, a nosso ver, seu traço mais característico - caminha justamente para demonstrar que à esfera do destino não pertence nem a ideia de infelicidade (e para isso serviu a referência aos gregos), nem as de felicidade (*Glück*) e bem-aventurança (*Seligkeit*), como o querem os “modernos”. Ao contrário, afirma Benjamin, “a felicidade é, muito mais, aquilo que arranca os felizes da estreita ligação (*Verkettung*) ao destino e à teia do próprio destino” (*idem*)”. (CHAVES, 1994, p. 17-18)

A noção do deslocamento do destino para esfera do direito é essencial na compreensão dos desdobramentos das reflexões postas em *Para a crítica da violência*. Ao deslocar o destino para o direito, vemos um duplo movimento: primeiro, o direito é a reencenação do destino na vida humana como resquício, resíduo do plano demoníaco;⁸ segundo, o direito, ostentado na modernidade como símbolo do esclarecimento, do pensamento livre do mito, é, em uma investigação mais profunda, o agente das mesmas forças estranhas que outrora dominavam o homem e, agora, sob a máscara da racionalidade do direito, continuam dominando-o, pondo-o em uma existência de infelicidade e culpa que será inscrita posteriormente como mera vida.

Na esteira dessa reflexão, Benjamin retoma em 1921, em sua crítica da violência, a temática do direito como mito, quando o estabelece como *violência mítica* (*mythische Gewalt*), que seria esse *fenômeno originário*⁹ do direito. Ora, em determinado local deste ensaio de 1921, o filósofo afirma: “Afinal, quem decide sobre a justificação dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino” (BENJAMIN, 2013, p. 146). Que não passe despercebido, não é a razão quem decide sobre a justificação da violência, mas uma força superior que essa violência reencena, qual seja, a do destino. Assim, a violência, em sua forma mítica, se estabelece como manifestação do destino, que encontra sua forma imediata na manifestação dos deuses, não para fins e nem como manifestação de vontade destes, mas como manifestação de existência desses deuses.

Benjamin exemplifica a violência mítica a partir do mito de Níobe que desafia a deusa Latona, se vangloriando de seus 14 filhos e afirmando ser mais fértil que ela. A deusa envia seus filhos Apolo e Ártemis e ordena que eles matem os filhos de Níobe. A violência não recai sobre os filhos, com sua morte, mas sobre Níobe, que sofre a infelicidade e a culpa como signo do destino, por ter desafiado a deusa da fertilidade. A caracterização aqui é que essa violência

⁸ Termo que reaparecerá no texto sobre Goethe *As afinidades eletivas de Goethe* de 1924-1925.

⁹ Retirado da obra de Goethe, o conceito de *fenômeno originário* ecoa com força na obra de Walter Benjamin. Reconfigurado e nomeado na obra *Origem do drama barroco alemão* como o conceito de *Origem* (*Ursprung*). Sobre isso, vale a pena citar aqui o dito de Benjamin no caderno [N 2a, 4] das *Passagens* (*Passagenwerk*): “Ao estudar, em Simmel, a apresentação do conceito de verdade de Goethe, ficou muito claro para mim que meu conceito de origem (*Ursprung*) no livro sobre o drama barroco é uma transposição rigorosa e concludente deste conceito goetheano fundamental do domínio da natureza para aquele da história. Origem – eis o conceito de fenômeno originário transposto do contexto pagão da natureza para os contextos judaicos da história. Agora, nas *Passagens*, empreendo também um estudo da origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das transformações das passagens parisienses desde seu surgimento até o ocaso, como causas -, não seriam os fenômenos originários; tornam-se tais apenas quando, em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento – fazem surgir a série de formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda riqueza do mundo empírico das plantas”. (BENJAMIN, 2009, p. 504) Percebamos a transliteração que Benjamin faz quando se refere ao conceito de Goethe como pagão e o panorama judeu como histórico. Ora, as forças estranhas da natureza são vistas, como veremos, como destino, mito, ao passo que a existência histórica é a verdadeira contraposição a este diagnóstico das coisas.

não visa manter um direito, mas instaurá-lo como direito, como ordem que não deve ser transgredida, sob a ameaça de sua manutenção que, a qualquer momento, pode se abater sobre o vivente. Níobe permanece viva, porém, com a culpa pela morte de seus filhos e a infelicidade por ter de viver com essa culpa. A instauração do direito aqui é instauração de poder (*Macht*) e não intenta nenhuma justiça, mas almeja culpa e infelicidade ao transgressor. Estabelece o direito pela violência, mantém-se esse mesmo direito, pela violência, inaugurando um ciclo de violência:

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata, mostra-se em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa sua abolição (BENJAMIN, 2013, p. 150).

A violência mítica não inaugura uma esfera mais pura, mas mantém os homens presos nessa esfera culpada. Dessa forma, é imperativo para Benjamin que ela seja quebrada. Nesta forma de violência, não existe, assim como não existe no destino ligado ao direito, uma forma de vida inocente e feliz, pelo contrário, são todos culpados e brinquedos das forças do destino que encarnam o direito. A vida sobre esse ponto, o da culpa, a vida culpada, infeliz, é nomeada ao final desse texto de *mera vida* (*bloßes Leben*). Procuremos agora identificar o que seja exatamente o mito e a mera vida.

4 MITO E MERA VIDA: AS AMARRAS DA FORÇA DEMONÍACA DA NATUREZA

Toda mitologia submete, domina e modela as forças da natureza na imaginação e para a imaginação e desaparece, portanto, quando se chega a dominá-las realmente. (MARX, 2008, p. 271)

O conceito de *mito* (*Mhytos*) é crucial para compreensão benjaminiana da realidade. Ele amarra toda a sua produção filosófica dos textos de juventude, se nos for permitido falar assim, se constituindo como seu diagnóstico originário. Desde seus escritos de teoria literária até aos que aparentemente fogem dessa temática, Benjamin sempre possui em vista a crítica do mito. Não é fácil traçar uma definição dessa categoria, uma vez que o próprio filósofo não emprega definição certa. Procuraremos essa definição e temos em vista que ela carrega consigo, como resultado, o conceito de mera vida exposto na crítica da violência.

Procuraremos nos apoiar em alguns textos de Benjamin sobre literatura, incontornáveis no tratamento do mito, isso porque o que o filósofo vê na literatura, é a maneira, o modo como o espírito reage ao tempo, isto é, sua constituição histórica e como essa constituição histórica do tempo reage linguisticamente a ele mesmo. Dessa forma, a crítica literária, não estaria posta tão somente no horizonte de interpretação das obras, mas como estas se constituem como formas que demonstram a constituição do espírito frente ao tempo. São, portanto, documentos históricos que apresentam o modo de ação humana frente a realidade.¹⁰

O projeto moderno filosófico tinha como tarefa o expurgo do mito pela racionalidade, pois ele foi visto como mentira e infantilidade do espírito. Daí a necessidade de pôr no cerne da realidade a noção de sujeito, pois assim, o homem poderia ser livre de todo conteúdo enganoso. A categoria de sujeito livre, autônomo, se constituiu como a chave para ler o mundo sob a ótica da razão. Acreditando que assim, uma sociedade racional dirigida pelo homem que toma seu destino em suas mãos seria possível. Não dominado por deuses, ou nenhuma força estranha, o homem seria capaz de fundar uma realidade que estaria livre de influências exteriores metafísicas.

O mito em Benjamin está relacionado com o misterioso e o estranho alienado ao tempo, ao espírito humano, uma estrutura de realidade que aparenta ser autônoma e controla sem poder ser notada. O mito aparece, partindo desta perspectiva, como uma inversão do sobrenatural em imanente, que aparece como demoníaco que expressa a culpa nos indivíduos. Um poder que submete e amarra os seres humanos nas teias do destino como força misteriosa e violenta que sobre eles se eleva. Seu mistério e estranheza é a inconsciência do mito pelos homens, modo pelo qual eles não conseguem conduzir a vida sob regras humanas, ou pelo menos, não conseguem ver a vida sobre essas regras.¹¹

O funcionamento do mito parte de sua temporalidade própria, ele se constitui como o eterno retorno, como tempo cíclico, circular que retorna a todo momento. Esse funcionamento pode ser contemplado na descrição do filósofo sobre a violência mítica em seu *Para a crítica*

¹⁰ A dissertação de Adolfo Pereira de Souza Júnior, intitulada *Mito e História: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)* defendida na Universidade Estadual do Ceará em 2008, é partidária desta tese que sustentamos. Indicamos sua leitura para um debate mais extenso em seus pormenores. Acreditamos ser de grande valia à pesquisa benjaminiana no Brasil e remetemos o leitor a ela.

¹¹ É interessante notar, ainda que não faça parte do tema de nosso trabalho, mas uma ideia a ser desenvolvida posteriormente, a familiaridade ou relações que o conceito de *Mito* em Benjamin estabelece com o conceito de *Reificação* em Luckács. Neste último, a reificação é o produto da lógica de produção capitalista que tende a ver produções humanas como que apartadas das ações humanas e adquirindo leis e lógica própria dando a entender um mundo independente do homem. Bem como o mito, que permeia a realidade humana, mas produzido por essa mesma realidade. Para uma apreciação de comparação entre esses dois conceitos e suas similaridades, bem como as posições de Benjamin e Luckács, onde coincidem e onde se separam, indicamos o artigo de Terry Eagleton: *O rabino marxista: Walter Benjamin*.

da violência. Esta é a violência que sempre retorna, a violência caracterizada na instauração e manutenção do direito, violência que não visa garantir critérios exteriores, fins de direito, mas o próprio direito que se constitui nela mesma. Nesse movimento cíclico, o mito se materializa na esfera do direito com aparência racional. As forças do destino se sobrepõem a força das ações humanas e colocam os homens em julgamento, processo eterno pelo qual o direito se realiza, eterno porque culpa e não redime. Porque oprime e reprime sem ninguém ser absolvido.

Nesta leitura de Benjamin, o que está em jogo é a vida humana. Mas esta é transfigurada em *mera vida* (*bloßes Leben*), signo material do destino e da culpa que rondam os homens. Nos diz Benjamin:

[...] O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, mas de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. (BENJAMIN, 2013, p. 151)

Se torna nítido que o desencadeamento da violência mítica que traduz o direito remete à culpa inerente, culpa natural que se põe na mera vida. A mera vida é, devemos ressaltar, naturalmente culpada. Ela carrega os traços do destino, a infelicidade e uma falsa expiação da culpa. Ora, a mera vida é, como atenta a citação, o fim do domínio do direito sobre o vivente, uma vez que o direito mata o vivente e não se põe para além dessa vida, no entanto, apesar de estar terminado o domínio do direito sobre o vivente, notemos, o vivente não se livra da culpa, apenas do direito. Significaria dizer que o vivente, agora desprovido de vida, aniquilado, ainda está à mercê dos poderes do destino. A mera vida é onde termina o direito, no entanto, não é o fim do destino, pois não há nele expiação.

Aqui podemos ver um traço metafísico explícito posto pelo filósofo. Esse traço é a culpa inerente que persiste mesmo após o término do direito sobre o vivente.¹² A mera vida não é somente aquele traço físico pelo qual se põe o matável, como Agamben inscreve em seu *Homo Sacer*, a *vida nua* em sua biopolítica reatualizando a *zoé* grega, mas algo para além dessa mera vida, que inerentemente culpada, livra o homem do direito, mas não da culpa, não do destino, não do mito.¹³

¹² É interessante lembrar o final de *O processo* de Kafka. Joseph K. morto, mas não redimido. Culpado mesmo não tendo feito nada. Que regra foi transgredida pelo personagem de Kafka? Não se explica, pois a força do direito se exerce apenas em prol do próprio processo, como nos diz o filósofo italiano Giorgio Agamben em *O que resta de Auschwitz*.

¹³ Penso que aqui poderíamos nos perguntar se a 6ª tese sobre história teria ligações com esse conceito. Benjamin nos diz: [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do

A mera vida é o terreno sobre o qual o destino, o mito, isto é, em termos de sua materialização, o direito se exerce. “[...] aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida” (BENJAMIN, 2013, P. 154). O que demarca o conceito de mera vida em Walter Benjamin não é seu estado de matável, mas seu inerente ponto de culminância da culpa. A culpa é onde se encontra a sacralidade da mera vida, pois, senão fosse, não se distinguiria de plantas e animais, porém, a culpa é o que o distingue.

Esse estado de culpa inerente a mera vida, isto é, símbolo das forças míticas do destino, ou, como bem dirá Benjamin em seus escritos sobre Goethe, é o demoníaco que se levanta contra o homem. Seus esforços se centram exatamente nessa trama entre o destino, o mito, o demoníaco e a libertação da vida dessas forças misteriosas. Mesmo em seus textos literários, essas formas ganham força e é a elas que esses textos se referem. Tomemos como exemplo máximo, *As afinidades eletivas* de Goethe. Todo o livro gira entorno do tema do mito e como os personagens principais do romance estão presos nas amarras dessas forças. Em todo o romance de Goethe, seria a própria natureza que, sob ação de mãos humanas, se agita, se eleva de forma sobre-humana (BENJAMIN, 2009, p. 24).

Na articulação do filósofo, o tema de Goethe não estaria centrado, como muitos o colocaram, na legitimidade do casamento, ou mesmo do direito que se contradiz no intrincado relacionamento de Eduard, Charlotte, Ottilie e Capitão, mas a verdade, ou, para usar o conceito metodológico daquele livro, o *teor de verdade* que transcende, ainda que se mostrando no *teor factual*, seria a apresentação da ação do destino e sua inscrição como culpa nos personagens de Goethe. Sobre isso, Benjamin cita:

[...] Não se pode caracterizar o elemento do destino de maneira mais segura. É assim que ele aparece nas *Afinidades eletivas*: como culpa que se herda ao longo da vida. “Charlotte dá à luz um filho. A criança nasce da mentira. Como sinal disso, tem os traços do Capitão e de Ottilie. Por ser fruto da mentira, está

historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 2011, pp. 224-225). Claro, não entraremos no corpo do texto nas Teses sobre a história, escrito de 1940 que pressupõe outros conceitos, categorias e abordagem metodológica. Mas é interessante, o modo como ele nos diz que “também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer”. A leitura materialista, certamente qualitativamente distinta do jargão metafísico teológico de juventude, põe o modo capitalista de vida como o inimigo, no entanto, mesmo que qualitativamente distinto, talvez aqui esteja em jogo as forças míticas atuantes nesse processo. Há, como dissemos em nota anterior, uma grande similaridade entre o conceito de Mito e Reificação, de modo que talvez, estabelecer certa semelhança entre essa citação da 6ª tese e a citação de 1921 de *Para a crítica da violência* não seja de todo absurda. Há, nesta citação, a mesma conotação de que os mortos continuam a mercê do destino mesmo após sua morte, de modo que a mera vida, não livraria os homens das forças míticas e de sua culpa inerente, mas apenas do direito. Essa mesma preocupação parece dar validade ao nosso paralelo, claro, com as determinadas ressalvas.

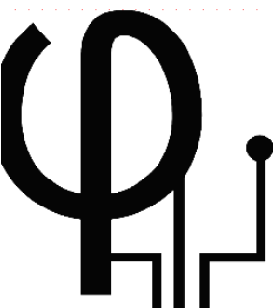
condenado à morte. Pois só a verdade é substancial. A culpa por sua morte deve recair sobre aqueles que não expiram, mediante autossuperação, a culpa por essa existência sem verdade interior. [...] Não se trata aqui de culpa moral – como poderia uma criança adquiri-la? – mas sim de culpa natural, na qual os homens incorrem não por decisão e ação, mas sim por suas omissões e celebrações. Quando não respeito aquilo que é humano, eles sucumbem ao poder da natureza, então sua vida é arrastada para baixo pela vida natural, a qual, ligando-se logo a uma vida superior, já não conserva no homem a inocência. Com o desvanecimento da vida sobrenatural no homem, *sua vida natural torna-se culpa*, mesmo que em seu agir não cometa nenhuma falta em relação a moralidade. Pois agora está no território da mera vida, o qual se manifesta no ser humano enquanto culpa. O ser humano não escapa ao infortúnio que a culpa chama sobre ele. Assim como cada movimento dentro dele provocará culpa, cada um de seus atos haverá de trazer-lhe a desgraça. (BENJAMIN, 2009, p. 32)

Esta citação é imprescindível, como uma leitura atenta pode notar. Está concentrada toda nossa leitura acerca do mito e da mera vida. Notemos mais precisamente nela, o fato de que quando não há respeito por coisas humanas, isto é, construídas pelo homem por meio da ação, os homens sucumbem ao poder da natureza tendo sua vida arrastada para a culpa, ou seja, a mera vida. A produção do mito se concentra nessa espécie de alienação, quando o homem não se vê dono do próprio destino, mas se entrega às forças da natureza que o levam ao terreno da vida culpada.

Não se trata, no terreno da mera vida, de culpa moral. Ora, sabemos que a culpa moral advém de um erro em relação a vida moral do indivíduo, isto é, na quebra de certas leis pelas quais se estrutura a sociedade. Porém, não se trata dessa culpa, mas de uma mais elementar. Daquela que provém da própria natureza submetida aos poderes sobrenaturais, isto é, aqueles que se colocam de forma transcendentais a ação humana. No entanto, essa transcendência é resultado não de forças puras exteriores, mas da própria ação dos homens quando estes não se reconhecem em sua própria produção.

Ademais, não deve nos passar despercebida a estrutura mítica da trama. Assim como no mito de Níobe, citado na crítica da violência, os perpetradores da falta contra o destino não são os feridos, mas a criança nascida da mentira de Eduard e Charlote. A criança morre, deixando aos vivos a culpa por sua morte. Culpa advinda do destino que os joga no terreno da mera vida. O poder da natureza, o destino, o mito, se mostra com força avassaladora sobre os personagens, pondo-os na ordem da culpa. O que os espera é a desgraça em cada passo e ação que tomarem. Notemos, mesmo a morte não os redimirá da falta, pois agora na mera vida, o que se coloca em questão é a permanência da culpa que é signo e arauto desta.

Se o mito se organiza de modo a pôr os homens dentro de uma esfera de culpa onde nem mesmo a morte os redime, como aponta o pensamento de Walter Benjamin, e,



ademais, ele aparece como reflexo de inconsciência dos homens sobre a produção de sua própria vida, este diagnóstico aponta para uma compreensão de que a vida política, a vida histórica, a vida do homem como produtor de si mesmo é impossibilitada. Não estamos diante de algo pequeno. A esteira do pensamento de juventude de Benjamin é um projeto extenso, cuidadoso e que se põe em uma oposição explícita entre mito e história. Se nossas reflexões até o presente momento se centraram no mito, cabe-nos pensar agora, mesmo que limitadamente, a existência histórica e sua possibilidade no terreno do próprio mito. Antes de mais nada, esse modo de existência é identificado nas formas literárias, isto porque Benjamin, seguindo a esteira de Luckács em *A alma e as formas*, toma as formas literárias como formas históricas e tentativas do homem de se sobrepor contra a marcha do mito. Assim, cabe-nos, pensar sobre elas em nossa próxima parte.

5 LITERATURA COMO FORMA HISTÓRICA: O HOMEM CONTRA O MITO

Walter Benjamin possui o pensamento voltado para a escrita literária. Desde a juventude, podemos notar que a literatura faz parte de todos os seus textos e ganha sempre novos contornos e alto-relevo em seus escritos. O tema do mito e da história é sempre retomado em novas roupagens, “método é caminho indireto, é desvio” (BENJAMIN, 1984, p. 50). É assim, como desvio, recomeçar sempre de novo, que o filósofo analisa a temática da oposição entre mito e história. Mas como interpretar a literatura na perspectiva do filósofo? Algumas interpretações, como as de Adorno e Scholem,¹⁴ tendem a ver os escritos da chamada juventude de Benjamin, como obras desprovidas de pensamento político. No entanto, tendemos a ler o papel da crítica literária, desde 1914, como o modo de abarcar a existência do homem em seus múltiplos aspectos. Desta maneira, a relação do filósofo com as formas literárias possui especificidade em seu pensamento: é a maneira como o espírito reage à constituição histórica do tempo, o modo como o espírito se põe linguisticamente frente ao tempo.¹⁵

Duas formas literárias se expressam no pensamento de Benjamin como a oposição entre mito e história, quais sejam, a tragédia e o drama barroco. Nelas, a oposição delineada por nós até aqui, assume lugar central. Em 1916 em *Drama barroco e tragédia*, nos diz Benjamin:

¹⁴ Sobre isso, remetemos novamente o leitor ao interessante artigo de Ernani Chaves, *Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin*.

¹⁵ Em *A alma e as formas*, Luckács apreende a forma que dá expressão a literatura como modo de se pôr no tempo. Cada ensaio que compõe o livro é situado como forma de expressão da vida no tempo, daí que a forma é descrita como “[...] o caminho mais curto, o método mais simples para a expressão mais forte e duradoura”. (LUCKÁCS, 2017, p. 174) Assim, também neste filósofo a literatura enquanto forma é o sistema referencial pelo qual a vida histórica é reconhecida e no qual suas tensões se expressam.

A apreensão mais profunda do trágico talvez deva tomar como ponto de partida não só e nem tanto a arte, mas também e bem mais a histórica. Porém, pelo menos é de supor que o trágico designe um limite tanto do reino da arte quanto no âmbito da história. (BENJAMIN, 2013, p. 59)

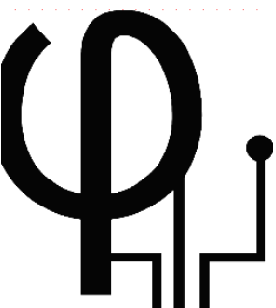
Apreender a forma literária do trágico não tem como ponto de partida apenas sua apreciação estética e artística, mas sua leitura histórica. O que significa, historicamente, a tragédia? Como Benjamin opera essa leitura? O que a tragédia nos diz sobre a história? Na tragédia, os homens, o herói, estão a mercê dos elementos míticos, nela, os deuses prescrevem o destino e inscrevem a culpa na vida dos viventes. Ela designa o reino do mito, porém, a luta contra ele e que todo herói está fadado a sucumbir.

O herói trágico morre, e sua morte é inscrita em um círculo mágico determinado. Mágico, essa palavra nos ajuda a compreender que se trata de forças extraterrenas, destinais, que subjagam e culpam o herói. No entanto, há uma ambiguidade na tragédia, pois o herói é aquele que tenta ir contra as forças do destino e tomá-lo em suas mãos. Se a tragédia é a forma literária de expressão do destino culpado que recai sobre os homens, ela é também a primeira tentativa destes homens de lutarem contra as forças míticas, ainda que sucumbindo na morte.

Não foi o direito, mas a tragédia que fez emergir, pela primeira vez, a cabeça do gênio das névoas da culpa, pois na tragédia o destino demoníaco é interrompido. Não porque o encadeamento de culpa e expiação, que para o homem pagão é interminável, seja dissolvido pela purificação do homem penitente e sua reconciliação com o puro deus – mas porque, na tragédia, o homem pagão se dá conta de que é melhor que seus deuses. (BENJAMIN, 2013, p. 93)

A forma trágica é mítica, apesar do esforço do herói em se reconhecer melhor que seus deuses. Mítica porque esses deuses ainda se encontram em ação como detentores do destino do herói e assim causando sua morte e culpa perante as forças sobrenaturais das quais são o emblema. No entanto, é a forma trágica a primeira tentativa de interrupção do destino demoníaco, como posto acima. Se esta forma é vista como primeira tentativa de escapar do mito, mas prisão nesse círculo mágico que é ele, então qual seria a forma legitimamente histórica?

Em sua tese de livre docência *A origem do drama barroco alemão*, esboçada em 1916 e escrita em 1925, Benjamin defende o *drama barroco* (*Trauerspiel*) como forma literária da vida histórica. No drama barroco tudo é profano e isto encaminha o homem como agente da história. Nesses termos, o barroco possui como objeto e teor, na análise do



filósofo, a concepção de *vida histórica* ou mesmo *existência histórica*. Nele, essas concepções de força contra o mito adquirem mais relevos ao ponto de serem lidas como capazes de interrupção da marcha do destino. Trata-se, a este problema da história e também da vida política, de solucionar a vida não mais em instâncias metafísicas superiores, mas de procurar sua resolução no terreno, profano e imanente, dispensando o plano religioso e transcendente para dar lugar a existência histórica, lugar da vida no mundo. No entanto, ainda que a leitura do barroco seja vista como levantar da existência histórica, ele ainda possui seus limites por uma ambiguidade na concepção de história dele mesmo. É o que Aquino aponta em seu artigo intitulado *Divertissement, segunda natureza e história: considerações sobre a leitura Benjaminiana dos pensamentos de Blaise Pascal*:

Em que se encontraria, pois, tal ambiguidade? Justamente em que, conforme diz Benjamin, o barroco concebe os acontecimentos históricos empíricos como o “lado natural do processo histórico” (*Geschichtsverlauf*), que se fundaria na “situação natural do homem como criatura”. Em outras palavras, o *Trauerspiel* apresentaria os acontecimentos políticos como fundados em “forças naturais destrutivas”; no barroco, o acontecimento histórico é “empurrado” – diz Benjamin – numa “Pré-história [*Vorgeschichte*] até certo ponto concebida historiconaturalmente [ou: no modo de uma história natural, *naturhistorisch*]”; e ainda: o “acontecimento histórico é tomado numa analogia [analogisiert] com o acontecimento natural”. (AQUINO, 2006, p. 107)

A experiência histórica do *Trauerspiel* é ambígua na medida em que seus personagens estão presos a concepção de história natural, no entanto, ainda contraposta ao mito por ser essa forma literária o drama da criatura desprovida da transcendência que procura dar solução terrena e imanente. Nele, Benjamin identifica a existência histórica que é, como põe Aquino, empurrada por forças naturais para sua pré-história, qual seja, o mito que se encarna na história natural. No entanto, esta história ainda permanece desprovida da transcendência característica do mito, não são mais os deuses, mas a criatura jogada que constrói historicamente seu destino, apesar de todas as ambiguidades.

A despeito da aparente aporia, não estamos diante de um problema teórico, pelo menos, não só, mas da própria vida. Em seu livro, *História e narração em W. Benjamin*, Jeanne Marie Gagnebin conclui sua introdução ao livro dizendo “Benjamin sempre tentou pensar, sem dúvida de maneira muito discreta: a felicidade, este instante privilegiado” (GAGNEBIN, 1994, p. 07)

e não citamos sem motivo. Como o terreno do presente se desenrola no ciclo do mito e, portanto, destino e culpa, as forças demoníacas que aprisionam o homem, tão só nesse terreno pode se desenrolar também a existência histórica. Esta se perfaz dentro, quando

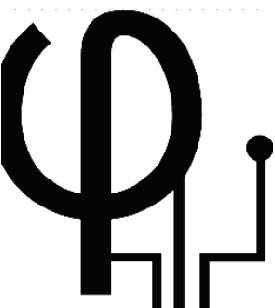
há as tentativas de quebra e vitória do homem sobre o destino. A existência histórica não pode se desenrolar em outro local senão no *aqui e agora (Jetztzeit)* que sobreviria em 1940 no texto das *Teses*. A apropriação desse instante privilegiado é a legítima existência histórica contida como luta contra o mito nos textos de juventude do filósofo alemão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura de Benjamin aparece sob dois polos contrários que se interpõem no curso de seu pensamento, quais sejam, *mito e história*. Como categorias da primeira noção que guia nossa leitura de Benjamin, nos defrontamos com destino, culpa e seu resultado, a mera vida, modo de materialização da força mítica sobre os homens que se encontram a sua mercê. O direito, a despeito de sua aparência racional, é o produto concreto da violência dessas forças que se abate sobre o homem e, necessário sempre ressaltar, não o expia, mas tão somente o condena. Os homens são, em sua condenação, livres do direito, porém, não da culpa que permanece mesmo após a morte.

As análises literárias de Walter Benjamin não são tão e simplesmente interesses artísticos, mas apresentações do espírito histórico do tempo onde se desenrolam as duas categorias citadas. Desse modo, as formas literárias são o modo de confrontação com o mito, pondo-o diametralmente oposto ao conceito de história. Da tragédia ao Drama Barroco, é a luta contra o mito que se desenrola no diagnóstico teórico vital do pensamento do filósofo sobre a realidade.

A existência histórica, segundo nosso resultado, não é um movimento posterior ao mito. Isto é, não se trataria, no pensamento do pensador, de esperar o fim do mito para começar a viver historicamente, antes, é uma existência que se desenrola concomitantemente, ou, para ser mais exato, em imanência no tempo mítico, que põe em relevo suas tentativas de destruir o tempo demoníaco no presente. Assim, a existência histórica seria a confrontação da própria vida diante daquilo que a ameaça, aquela prisão destinal a que todo homem é submetido como demonstram as análises do filósofo. O modo pelo qual nos levantamos contra esse diagnóstico traçado em suas reflexões. Seria, como bem expõe Gagnebin, o modo de pensar a felicidade, ainda que discretamente, na produção da vida em seu desenrolar histórico. Este não encontra condição no passado, mas no presente, único campo onde a ação pode se desenrolar



REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. Trad. S.J ASSMANN. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AQUINO, E.F. Divertissement, segunda natureza e história: considerações sobre a leitura benjaminiana dos pensamentos de Blaise Pascal. *Kalagatos*, V. 3, N5 pp. 103-116. 2006. Disponível em: <<http://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/750>>. Acesso em 22 de Jul. de 2020.
- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. S.K LAGES e E. CHAVES. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2013.
- BENJAMIN, W. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. M.K BORNEBUSCH e I.A.S CAMARGO. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.
- BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Trad. N. SCHNEIDER. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. S.P ROUANET. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. S.P ROUANET. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAVES, E. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin. *Trans/Form/Ação [online]*, V. 17, pp. 15-30, 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131731994000100002&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em 22 de Jul. de 2020.
- EAGLETON, T. O rabino marxista: Walter Benjamin. In: *A ideologia da estética*. Trad. M.S.R COSTA. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1993, pp. 230-246.
- GAGNEBIN, J.M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- LUCKÁCS, G. *A alma e as formas*. Trad. R. Patriota. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- LUCKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. R. NASCIMENTO. 2º Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- JUNIOR, A.P.S. *Mito e história: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UECE/CH, 2008.
- RODRIGUES, I. F. *Violência, mito e destino: para uma crítica do Direito com base em Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UECE/CH, 2010.

