

JUVENTUDE, EXPERIÊNCIA E CONHECIMENTO EM WALTER BENJAMIN: para um novo saber da educação

Marcelo de Andrade Pereira
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Resumo

O presente artigo discorre sobre o problema da experiência em Walter Benjamin em sua relação com a juventude e o conhecimento. Nesse sentido, analisa a primeira fase da obra do autor em questão em textos como *Erfahrung* (Experiência) e *Über das Programm der Kommenden Philosophie* (Programa para uma Filosofia Futura). Pretende, assim, demonstrar de que maneira se cristalizaram, na filosofia de Walter Benjamin, os conceitos de experiência, conhecimento e juventude a partir dos textos por este estudo focados – o que implica situar a discussão nos domínios da epistemologia, da antropologia e da história. Busca, ainda, discriminar na conceitualização da experiência e do conhecimento por Walter Benjamin o que esta retém do pensamento de Immanuel Kant. Intenta, ainda, problematizar esses mesmos conceitos em face ao campo da educação.

Palavras-chave: conhecimento, juventude, experiência, educação.

Abstract

The following article discusses the concept of experience, youth and knowledge in Walter Benjamin's philosophy. It analyzes Benjamin's essays *Experience* (*Erfahrung*) and *Programme for a future philosophy* (*Über das Programm der Kommenden Philosophie*), among others essays of Walter Benjamin. Nevertheless, it intends, first, to demonstrate how those concepts – experience, youth, knowledge – were created in Benjamin's philosophy, considering the influence of Immanuel Kant's philosophy; and, second, how to put these concepts in relation with the field of education. The article it argues about the relationship between epistemology, anthropology and history, to present a new concept of metaphysics in Benjamin's theory. Actually, this notion will be the real center of the discussion about the concept of knowledge and experience in Benjamin's philosophy as well the education.

Keywords: knowledge, youth, experience, education.

Juventude e Experiência

Um primeiro artigo de Benjamin sobre a experiência surge em 1913, às vésperas da primeira guerra mundial. O tom irônico com que o mesmo desenvolve o seu texto denominado *Erfahrung* é, pois, sintomático. Escrito a partir da associação do filósofo ao *Jugendbewegung*¹, esse ensaio sobre a experiência expressa, na verdade, todo o sentimento de angústia e decepção do jovem pensador a respeito de um modo de vida adulta, de uma mentalidade, que haveria por desconsiderar basicamente o substrato ético e espiritual da própria vida humana. Este tipo de conduta, que se orienta tão somente pelo progresso técnico e material, é, de acordo com Benjamin, o responsável por todo um desenvolvimento da história que em civilizado não haveria de resultar. Não é de se estranhar que o fenômeno histórico que circunscreve o pensamento de Benjamin seja justamente a guerra – tanto a primeira, no que concerne aos escritos do período de 1913 a 1918 – quanto a segunda, cujo advento fez com que o mesmo escrevesse as famosas *Teses sobre o Conceito de História*². Deve-se ressaltar, por isso mesmo, que a iminência da barbárie – entrevista no surgimento destas guerras – não só provocou a discussão acerca dos tipos de experiência, como também, da história. A experiência é, com efeito, o pano de fundo de toda a teoria benjaminiana, não somente sobre a história, como sendo o aspecto mais estudado de seu pensamento, mas também da linguagem e da arte.

Nesse artigo de juventude, *Erfahrung*, a experiência é tomada, contudo, apenas sob o ponto de vista *individual* (MURICY, 1999). Ela se refere basicamente à modificação do caráter da experiência vivida na juventude em relação ao da vida adulta, diferença identificada a partir das atitudes que de ambas derivariam. Essa acepção de experiência não compreende ainda a dimensão coletiva que caracterizará o conceito nos ensaios mais maduros do autor. Nele, a experiência não é tomada ainda como categoria. Vale sublinhar, portanto, que não é dela que Benjamin infere, por seu declínio ou extinção, a noção de modernidade tal como aparecerá, por exemplo, em seus ensaios sobre Leskov e Baudelaire. Isso não desqualifica, todavia, o escrito. As intuições juvenis de Benjamin – inscritas sob o marco do movimento da juventude – serviram fundamentalmente para determinar, por um lado, e naquele momento, uma linha de ação prática, e por outro – mais tarde –, de investigação. Para este primeiro momento, Benjamin reserva à crítica o papel de agente da transformação; ou seja, a crítica torna-se ação.

Atento aos acontecimentos e sensível a toda sorte de tendências e vanguardas de sua época – como, por exemplo, a crescente modernização das cidades, a industrialização, as vanguardas artísticas e o advento da primeira grande guerra –, Benjamin coloca seu ensaio como um gesto de repúdio à ordem estabelecida³. A rigor, o período que antecede a primeira guerra mundial – e no qual está compreendido este primeiro texto de Benjamin sobre a experiência – caracteriza-se, basicamente, pelo domínio da social-democracia na Alemanha. Isso, no entanto, não resulta de todo em algo positivo. Benjamin assinala, em seu célebre ensaio para um novo conceito de história, que a prática da social-democracia foi, em grande parte, a responsável pela incorporação da idéia do progresso técnico como o sinal de aprimoramento do indivíduo humano na Alemanha anterior à República de

Weimar⁴. Esse progresso, no entanto, não conhece, de acordo com o filósofo, limite algum, ele não coopera, como poderia parecer, para o aprimoramento do indivíduo humano, mas para sua destruição. Vejamos.

A teoria e, mais ainda, a prática da social-democracia foram (sic) determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os social-democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não as suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, idéia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível uma trajetória em flecha ou em espiral. Cada um desses atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia do progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha (Benjamin, 1994a, p.229).

Essa “marcha” diz respeito, na verdade, a uma desorganização na ordem do tempo e da tradição. A crítica, com efeito, participa no pensamento do jovem Benjamin como um “*modo de experiência histórica, entendida como atividade do espírito*”. De acordo com Kátia Muricy, o exercício dessa experiência, como uma forma de “*sensibilização face às manifestações do espírito, deve ser capaz de discernir em qualquer fenômeno*” a sua própria atividade, tendo “*como preço a abdicação da intervenção ativa no curso da história*” (1999, p.43).

Essa era basicamente a idéia que sustentava o Movimento da Juventude, o *Berliner Freie Studentschaft*, da qual Benjamin fez parte. Por intermédio desse movimento, fortemente influenciado pelas idéias de Gustav Wyneken, Benjamin tentou indicar o alcance e os limites políticos da juventude (MURICY, 1999). Como seu mais notável representante, o precoce pensador infere que a ação crítica, desempenhada por uma juventude esclarecida e espiritualizada, pode sim desencadear um processo de transformação radical da sociedade. Tal ambição encontra, evidentemente, obstáculos à altura dos conflitos que ela provoca, no caso dos jovens a contraposição àqueles que os antecederiam, os adultos. Com efeito, esse distanciamento entre jovens e adultos encontra na experiência seu termo de discórdia.

Como mencionado anteriormente, Benjamin atribui à juventude um espírito capaz de transformar a sociedade, porque vívido, pulsante, crítico, um espírito não conformado pelo desenvolvimento contínuo da história – leia-se, do progresso. O mundo que os adultos reservam aos mais jovens é, de acordo com o jovem filósofo, um mundo em franca decadência e estagnação, fruto de uma experiência que não produziu e não produz significado algum. A experiência dos adultos seria, para Benjamin, auto-centrada demais, não vinculada a qualquer valor que pudesse ser considerado como efetivo, que se relacionasse às matérias do espírito; em outras palavras, faltaria aos adultos “*sensibilidade*

para a poesia [e] as artes”, essas entendidas como *medium* de reflexão, e, também, como via de acesso ao Absoluto (MURICY, 1999).

Aqui está a chave: como os adultos nunca elevam os olhos para o grandioso e para plenitude de sentido, sua experiência se converte em evangelho de filisteu, se fazendo porta-vozes da trivialidade da vida. Os adultos não concebem algo para além da experiência, que existam valores – não experimentáveis – ao que nós [os jovens] nos entregamos (Benjamin, 1993, p.94).

De maneira sinuosa Benjamin apresenta noções que só tardiamente se tornarão conceitos. Trazendo consigo toda a carga romântica que caracterizou sobremaneira o movimento da juventude e sua incondicional revalorização da natureza, Benjamin confere à experiência dos jovens um estatuto superior e diferenciado. O entusiasmo que caracteriza a juventude é o mesmo que move a revolução e que se esforça por manter o conteúdo de suas experiências sempre presentes.

De orientação claramente gnosiológica – dada a forte influência do Romantismo Alemão – o movimento da juventude se contrapunha à idéia de “evolução”, que regeria, conforme o filósofo em questão, a vida adulta – vida essa que não acontece, que não tem propósito, que é rotineira, desprovida de crítica, pobre intelectualmente e carente de entusiasmo⁵. Para Benjamin (1993), os adultos são indivíduos “*sem esperança nem espírito*”. Por conseguinte, o que deveria resultar num modo de vida mais refinado apresenta-se como um grande equívoco, manifesta-se como brutalidade e intolerância, fruto de uma visão de mundo irrefletida. A vida adulta torna os indivíduos menos suscetíveis à transformação, submissos, resignados; ela enrijece o pensamento fazendo com que os indivíduos desconheçam, ignorem ou não experimentem outras possibilidades. Estas “outras possibilidades” se referem, justamente, aos conteúdos da metafísica.

A vida adulta é, segundo Benjamin (1993), banalizada e torna-se não raro em vida de filisteu – termo recorrente no texto benjaminiano –, indivíduo que se vê movido apenas por interesses materiais. Como bem pontua Kátia Muricy (1999), o termo filisteu designa, para além dessa caracterização, um “*indivíduo de mentalidade estreita*”, de pouca fé e demasiadamente ávido por “novas experiências”. Essas “novas experiências” são, contudo, inexpressivas, impenetráveis e sempre iguais. É o mesmo tipo de experiência que Benjamin alude nas *Teses sobre o Conceito de História*, experiência de um tempo “*homogêneo e vazio*”, irrefreável, “*fantasmagoria infernal de um eterno retorno*”: a experiência da modernidade (MURICY, 1999).

Os adultos, para Benjamin, gabam-se de sua experiência; no entanto, a “experiência” adulta é por ele considerada vazia, ela se restringe a uma mera vivência individual (*Erlebnis*), sucessão interminável do mesmo. A vacuidade inerente a esse tipo de experiência se deve ao fato de uma ação se limitar a si própria; ação que não faz outra coisa senão repetir a história e reificar a ordem. Como se pode verificar, Benjamin distingue já nesse ensaio a experiência (*Erfahrung*) da vivência (*Erlebnis*), distinção essa que será um dos tópicos fundamentais de seu estudo sobre Leskov, Proust e Baudelaire. Aqui,

entretanto, ela ainda não é apresentada de modo preciso e categórico.

Para Benjamin, à vivência dos adultos nada se agrega, nada resulta dela, nenhuma modificação de valor ou qualidade: é experiência que simplesmente não retém consigo o espírito de seu tempo. Ela tende, na verdade, ao apagamento da experiência que a precedeu. É contra a assimilação dos adultos à Filosofia do Progresso – leia-se, a modernidade – que Benjamin se impõe. Ele se rebela por isso mesmo contra as suas origens burguesas, o que corresponde justamente à rejeição da “*complacência e da superficialidade do projeto paterno de assimilação*” (ALTER, 1992, p.54). De acordo com Benjamin, “*nada detesta mais o filisteu que ‘os sonhos de sua juventude’ (...). O que retém destes sonhos não é senão a voz do espírito que também chama a ele, como a todos os homens. (...) Por isso o combate*” (1993, p.96).

E reter o espírito significa manter o entusiasmo com os olhos abertos. O posicionamento crítico da juventude é na verdade uma forma de ação recordatória, retroativa, que busca recuperar por intermédio da memória as potencialidades do passado. Esta noção salvadora de memória que se encontra implícita nos primeiros ensaios de Benjamin toma forma no ensaio sobre Proust e encontra seu termo e aplicação nas *Teses sobre o conceito de História*. Neste momento, é conveniente apenas mencionar a importância e a relação da memória na questão sobre a experiência, isto é, entendê-la como aspecto fundamental da experiência que Benjamin hora pretende “resgatar”.

O texto *Erfahrung* constitui justamente este primeiro momento no qual o filósofo enseja, por intermédio de uma ação crítica, se contrapor ao conformismo e à indiferença que caracterizaria a “idade adulta” em relação aos descaminhos da história, a toda sorte de catástrofes que um tipo de conduta dessa permitiu se realizar – dada, basicamente, por uma falta de compreensão de mundo mais ampla e espiritualizada.

A juventude pretende mudar a história, dar a ela um novo rumo – em consonância com os ideais românticos preconizados pelo movimento a partir do qual Benjamin elaborou seus primeiros ensaios –, ou seja, restaurar uma ordem originária na qual se coadunavam a magia e a técnica, a arte e a política, os ritos e a vida social, gesto de conjunção do homem com a natureza, com a sua própria história.

Pode-se afirmar, portanto, que a autêntica relevância dos escritos da juventude benjaminiana se deve à tentativa de recuperação dessas valências, o que coloca a discussão num outro nível, o do estético propriamente dito⁶. Vale ressaltar, contudo, que o estético não é apenas uma dimensão da experiência em Walter Benjamin, mas também o modelo de sua apresentação filosófica e da filosofia de maneira geral – ou melhor, tal como ela deveria ser segundo o mesmo (OSBORNE, 1997, p.73). Com efeito, será sob a forma do ensaio esotérico que Benjamin irá construir sua teoria do conhecimento, aquela mesma que se encontra exposta no prefácio ao livro sobre o *drama barroco alemão*.

Entrementes, a verdadeira experiência cobra, de acordo com Benjamin (1993), responsabilidade – o que não acontece entre os indivíduos adultos. A batalha de Benjamin *a favor da responsabilidade*, encenada primeiramente no palco acadêmico, consiste, pois, na busca de reintegração de uma instância metafísica que pudesse dar conta das transformações produzidas numa sociedade à beira da destruição. Robert Alter (1992), em

seu estudo sobre a tradição em Walter Benjamin, reforça justamente essa idéia. Para ele, Benjamin viu o novo século “*como uma era na qual tinha sido eliminado o amparo oferecido pelas velhas estruturas de crença, dos valores e da comunidade*” (ALTER, 1992, p.43). Alter observa com agudez que a implosão deste patrimônio é identificada por Benjamin a partir do processo de industrialização e de urbanização do século XIX. Com efeito, Benjamin não acreditava que pudesse ser possível atravessar “*a selva da existência sem um compasso metafísico que a ajudasse em seu caminho*” (ALTER, 1992, p.43).

A formulação filosófica de um conceito mais pleno e até mesmo total de experiência passa, por essa razão, por Kant. Benjamin encontra em Kant os pressupostos para a formulação de um conceito de experiência total, como “*multiplicidade unitária e contínua de conhecimento*” (BENJAMIN, 1971, p.111). Essa noção de experiência alude, pois, diretamente à de verdade, que, sob o plano da filosofia benjaminiana, seria entendida como a pura não intencionalidade do ser; essa, por sua vez, preexistiria – como exposto no Prefácio ao *Drama Barroco Alemão* – a toda atividade constitutiva do intelecto.

Para Benjamin, a verdade é revelada, ela pertence, por isso mesmo, ao âmbito da religião. Isso explica porque o filósofo alemão não se mostra nem um pouco reticente quando relaciona a filosofia à religião. É exatamente este laço com o religioso que permite a ele propor um projeto filosófico que seja passível de ser utilizado e compreendido como doutrina. Peter Osborne afirma, com razão, que essa relação, que sustenta fundamentalmente o aspecto místico de Benjamin (messiânico-judaico), corresponde, na verdade, a uma resposta do jovem pensador a todas as filosofias do pré e do pós-guerra que padeciam, segundo o mesmo, “*de um empobrecimento das idéias de experiência e verdade*” (1997, p.73). O misticismo judaico opera, nesse sentido, como “*o nobre portador e representante do intelecto*” – meio pelo qual o filósofo alemão pode produzir uma promessa de redenção (OSBORNE, 1997, p.73). Tal esoterismo é exatamente o indício da verdade, que será mais tarde transcrito na estrutura teológica de seu pensamento, todo ele, nos termos do materialismo histórico⁷.

Experiência e Conhecimento

Pode-se dizer que é exatamente um “*compasso metafísico*” o que Benjamin intenta construir em seu *Programa para uma Filosofia Futura*, ensaio de 1917. Os componentes desse compasso derivariam obviamente do conceito de experiência kantiano. Para Benjamin, só o sistema de Kant poderia fornecer os elementos para tornar a filosofia uma doutrina, porque só ele poderia ser capaz de abarcar a totalidade do conhecimento, a plenitude do ser e do saber, ou seja, o conhecimento metafísico. O esforço de compreensão do filósofo de Königsberg se constitui como a primeira tentativa de Benjamin em determinar e elaborar um projeto filosófico que fosse capaz de recuperar o verdadeiro sentido da experiência, de uma noção que pudesse se sobrepor àquela outra da sociabilidade burguesa, distanciada da tradição, noção contra a qual o filósofo se coloca desde os ensaios de juventude até os mais maduros.

A busca de Benjamin por um novo conceito de experiência, tendo como base o sistema kantiano, resume-se na verdade à tentativa de definir e distinguir um tempo e um espaço qualitativamente distinto desse que se apresentaria ao indivíduo moderno, do sujeito destituído de experiência, pobre – tal como assinala em seu ensaio de 1933, *Experiência e Pobreza*; em suma, um indivíduo alheio ao espaço-tempo (do) sagrado, ritual, multidimensional, diverso, não homogêneo e nem vazio⁸. O sagrado, por sua vez, manifesta-se sempre como uma realidade de uma ordem totalmente diferente ao das realidades “naturais”. De acordo com Mircea Eliade (1967), na experiência religiosa o tempo e o espaço são redimensionados, adquirem uma outra configuração; eles aduzem sempre ao eficaz e ao perene. O sagrado está, por isso mesmo, saturado de ser: ele é pura potência (ELIADE, 1967).

A metafísica seria, então, o contraponto benjaminiano à noção melíflua de experiência própria dos “assimilados” – uma experiência oca de sentido que não considera os conteúdos da religião e sequer da tradição. Benjamin (1971) define a metafísica como uma espécie de conhecimento que se refere, através de seu conceito radical – ou seja, do próprio conhecimento –, à totalidade concreta da experiência que também se chama ‘existência’.

Vale ressaltar, inclusive, que a lacônica frase com que Benjamin finaliza seu ensaio *Sobre o Programa de uma Filosofia Futura*, de 1917, “a experiência é a multiplicidade unitária e contínua do conhecimento”, exprime em poucas palavras todos os aspectos levantados por ele na proposta de elaboração de um programa de investigação da experiência e do conhecimento, realizada neste texto, a partir do tratamento dado por Kant aos mesmos conceitos em seu sistema filosófico (1971, p.111). Benjamin, a despeito do que se pensa, não explora exaustivamente o conceito de experiência em Kant e sequer o de conhecimento, apenas aponta, ligeiramente, alguns tópicos do sistema kantiano que necessitariam serem atualizados. A meta de Benjamin é preservar e concluir o espírito do próprio sistema kantiano no estabelecimento de uma nova filosofia (não reduzida a uma mera teoria do conhecimento), baseada fundamentalmente na possibilidade de realização de uma experiência pura, total e contínua. Para Benjamin, esta filosofia do futuro deve ser necessariamente tomada por Doutrina, e o único sistema capaz de se constituir como tal seria, de acordo com ele, o de Kant.

O plano de investigação de Benjamin para a fundamentação de uma filosofia futura segue, portanto, algumas diretrizes; entre as várias mencionadas em seu artigo, duas de fundamental importância: a) recuperar o legado kantiano, seu sistema, extraindo e atualizando (por descarte, assimilação e modificação) as noções que poderiam fundamentar um conceito mais amplo, profundo e significativo de conhecimento – em vista de revalidar uma experiência metafísica latente na filosofia de Kant; b) assegurar a autonomia própria do conhecimento, no estabelecimento de um campo de total neutralidade, fazendo com que o mesmo não se restringisse apenas a uma relação entre sujeito e objeto e nem sequer a uma outra espécie de relação que se desse somente entre entes metafísicos (BENJAMIN, 1971). Vale ressaltar, todavia, que, por metafísico Benjamin não entende a ciência da natureza, tal como a terminologia crítica a cunhou, e sim em seu sentido etimológico, como referindo a toda sorte de experiências que extrapolariam o natural, o racional, ou seja, experiências

supra-rationais, supra-naturais – que se relacionariam, por seu turno, à dimensão teológica (MURICY, 1999, p.73).

O esforço realizado por Benjamin, ao abordar Kant, não foi o de demonstrar a falência de um projeto filosófico, mas sim o de expor os limites de um sistema que haveria de sofrer algumas modificações à guisa de contemplar a totalidade concreta do conceito de experiência, que, de acordo com Benjamin, se daria apenas por intermédio da religião, conhecimento que se apresentaria à filosofia como *teoria*. A hipótese de Benjamin de que o pensamento religioso, via teologia, permitiria restaurar o elo existente entre arte, filosofia e política, denotaria na verdade, toda a insatisfação do jovem filósofo com relação ao conceito de conhecimento de Kant e, portanto, o de experiência dele derivado – dado que este seria reduzido a fundamento do próprio conhecimento. Isto se deveria, sobretudo, ao fato de os princípios do conceito de conhecimento em Kant terem sido extraídos das ciências, especialmente, as físico-matemáticas (BENJAMIN, 1971).

O equívoco kantiano, que consistiu em deixar aberto o conceito de conhecimento, deu margem, de acordo com Benjamin (1971), a uma interpretação tendenciosa por parte dos neokantianos, em especial, de Hermann Cohen e Heinrich Rickert. Esses, segundo o filósofo do século XX, teriam reduzido ainda mais a abrangência da definição de Kant do conhecimento, ao acentuarem consideravelmente o lado mecânico e vazio do conceito em questão. Disso resultou a compreensão da idéia de experiência em Kant como sendo idêntica a das ciências – muito embora essa se distingue consideravelmente em Kant, não se assemelhando de maneira alguma à noção redutora de sua eventual “matriz”, a ciência (MURICY, 1999).

O sistema kantiano tem para Benjamin, a despeito de algumas ambigüidades, um “alcance sistemático decisivo”, alcance que se sustenta na unidade criada a partir das categorias do próprio sistema, em modos de abordagem universais consistentes, adequadamente justificados. O critério da unidade sistemática e até mesmo o da verdade seriam, para Benjamin, a certeza, o produto resultante de uma justificação pura e aprofundada do conhecimento. O sistema valeria então porque seria irreduzível a si mesmo, uno. Haveria, no entanto, de considerar simultaneamente o tempo presente e o futuro, o agora e o eterno. Exatamente aqui o rechaço benjaminiano a noção kantiana de conhecimento. Para Benjamin (1971), uma filosofia que pretenda ser tomada como doutrina, deve ser, necessariamente “*consciente de seu tempo e da eternidade*”; ela deve refletir acerca de experiências temporais que possuam validade atemporal. Sua universalidade se deve, com efeito, a esta certeza, ou seja, de que o conhecimento seja duradouro.

Porque o interesse filosófico universal da filosofia radica – simultaneamente na validade atemporal do conhecimento e na certeza de uma experiência temporal, sobre a qual aquele se dirige, considerando-a como seu objeto mais imediato, ainda que não o único (Benjamin, 1971, p.100).

O modo com que Kant dirige o seu pensamento, sistematizando-o, faz com que seja

possível ascender, por intermédio da justificação do conhecimento e da busca pela certeza, a uma “*espécie nova e superior de experiência futura*” (BENJAMIN, 1971, p.102). Todavia, Kant não conseguiu ele próprio deduzir este tipo de experiência segundo a qual Benjamin referiu ser pura, profunda e superior, ainda que o seu sistema o tivesse permitido.

Benjamin aponta, inclusive, um tipo de experiência de classe inferior em Kant – demonstrada sob a noção de visão de mundo. A experiência kantiana é, de acordo com o filósofo Benjamin, uma “*experiência singular temporalmente limitada*”, demasiadamente objetiva (Benjamin, 1971, p.101). Ou seja, Kant estaria, de acordo com Benjamin, preso à visão de mundo do Iluminismo. Ao depreender seu sistema de uma concepção de mundo iluminista Kant teve de reduzir a experiência a um ponto zero, a um mínimo grau de significação. Isso significa dizer que a experiência resultaria tão somente da relação da consciência pura com a empírica. Em miúdos, experiência restrita, conhecimento estreito. Kátia Muricy, em seu livro *Alegorias da Dialética* sugere, no entanto, que Benjamin sempre se manteve fiel a Kant. Ao pontuar a deficiência de alguns conceitos de Kant Benjamin teria procurado tão somente redimensionar e afirmar o sistema kantiano. A noção de doutrina com a qual Benjamin buscava restaurar de Kant, diz respeito, por isso mesmo, à idéia de um ensinamento a ser transmitido, cujo conteúdo deve ser necessariamente metafísico (MURICY, 1998, p.64-65).

Talvez por força de não ter conseguido superar a dicotomia entre sujeito e objeto, ou talvez porque não tenha ocorrido senão hipoteticamente a superação da relação entre experiência e conhecimento com a consciência humana empírica Kant teve de abrir mão de um conceito de conhecimento mais amplo, e, portanto, também o de experiência. Olgária Matos afirma, com precisão, que “*para Benjamin a estrutura da experiência se encontra na do conhecimento e só se desenvolve a partir dele*” (1999, p.132).

Benjamin assinala ainda que “*nem a experiência e nem o conhecimento [deveriam] se referir a consciência empírica*” (1971, p.106). Ao afirmar que “*no conceito kantiano de conhecimento, o papel principal [seria] desempenhado pela representação sublimada de um eu individual, corporal e espiritual que [receberia] através dos sentidos as sensações e que a partir delas [elaboraria] suas representações*” Benjamin tornou visível o caráter mitológico do conceito de representação em Kant (1971, p.104). Ao derivar uma representação (ingênua) de um mero eu receptor de fenômenos empíricos e, sobretudo, ao distinguir númeno e fenômeno, Kant acabou por tornar a experiência infecunda sob o ponto de vista religioso. Para Benjamin (1971), isso se deve ao modo com que as categorias do entendimento foram por Kant ordenadas, quando da consideração da experiência como algo meramente mecânico. Na teoria do conhecimento kantiano, o conhecimento é excluído do âmbito da experiência profunda, ou seja, religiosa.

A fim de sanar esta falha que afeta a amplitude do conceito e impossibilita o acesso ao absoluto religioso, Benjamin (1971) alude à necessidade de criação de um novo conceito de conhecimento em Kant – que implica também a modificação dos conceitos de experiência e liberdade. Esta é, fundamentalmente, a tarefa de seu *Programa*. A autêntica experiência, afirma Benjamin, repousa em Kant na consciência cognoscitiva pura teórica (transcendental), só ela permite “*criar sobre a base do sistema kantiano um conceito de*

conhecimento que corresponda ao conceito de uma experiência tal que dela esse conhecimento seja doutrina” (BENJAMIN, 1971, p.111). Benjamin reconhece na consciência pura transcendental de Kant seu caráter ascético e purificador. No entanto, isto não basta. É necessário *“purificar a própria obra kantiana se [se quer] ‘que o aniquilamento dos elementos metafísicos na teoria do conhecimento reenvie, ao mesmo tempo, a uma experiência de conteúdo metafísico mais profundo’”* (MATOS, 1999, p.136). Isto quer dizer que o novo conceito de conhecimento deve sim se reportar a consciência pura transcendental, assim como integrar todos os elementos histórico-filosóficos (a tradição) de uma experiência.

Para se alcançar um conceito mais profundo de experiência é imprescindível, como dito anteriormente, contar junto ao conceito de unidade, com o conceito de continuidade, e nas idéias há de ser possível demonstrar o fundamento da unidade e da continuidade não só de uma experiência, não só cotidiana ou científica, como também metafísica. Deve demonstrar-se a convergência da idéia no conceito supremo de conhecimento (Benjamin, 1971, p.110).

Para Benjamin, somente na linguagem conhecimento e experiência podem convergir. É exatamente na busca da essência lingüística do conceito de experiência que Benjamin tentará elaborar um conceito de experiência capaz de abarcar filosofia e religião. Refere, por exemplo, que *“todo conhecimento filosófico tem sua única expressão na linguagem e não em fórmulas e números”* (BENJAMIN, 1971, p.111). A linguagem é um todo aberto.

Kant, de acordo com Benjamin (1971), não empreendeu uma reflexão acerca da natureza lingüística, ignorando, portanto, na sua sistematização outros campos de conhecimento, qualitativamente distintos. Olgária Matos observa a esse respeito que para Benjamin o fato de Kant ignorar a experiência religiosa, lingüística e até mesmo a estética não é propriamente o sinal da falência de um projeto/sistema filosófico, o kantiano, mas *“de quanto esse projeto (...) se ancorava na pobreza da experiência que a época favorecia”* (1999, p.132). Benjamin sinaliza, com efeito, que a filosofia se perfaz e se funda na linguagem – fato, acontecimento decisivo para a consideração de uma experiência não restrita à objetividade que teria lhe sido dada a partir da cisão sujeito-objeto da filosofia moderna, mas, sobretudo, aberta às vicissitudes do mundo e do conceito, vívida e expressiva. Kátia Muricy afirma, por isso mesmo, que será exatamente por intermédio da reflexão sobre a essência da linguagem, a indagação sobre sua natureza que *“poderá proporcionar a construção de um conceito de conhecimento – e um correlato conceito de experiência – que permitirá integrar, no sistema edificado por Kant, domínios que haviam sido excluídos pela insuficiência básica da visão de mundo do esclarecimento”* (1999, p.76).

O sistema kantiano mantém a unidade própria de uma doutrina na continuidade da história, nesse sentido, torna possível o conhecimento metafísico conquistado através de sua fundamentação lógica. Para tanto, segundo Benjamin, é necessário que as categorias do sistema kantiano sejam revalidadas, a fim de ampliar os conceitos de conhecimento e

experiência nele contidos, pois só assim poderia ser legitimada a experiência religiosa, por intermédio de uma consciência que está para além da empírica, ou seja, a teórico puro transcendental (BENJAMIN, 1971).

Juventude, experiência e conhecimento: propostas para um novo saber da educação

Pode parecer anódino e até mesmo anacrônico (anódino porque anacrônico) o fato de que ainda se argumente a favor da metafísica (de sua possibilidade), se por ventura considerarmos a crítica da razão por ela mesma a partir de Kant. Benjamin, contudo, isso propõe, numa época em que já se tinha conhecimento, senão da precariedade do pensamento metafísico, de sua impossibilidade. Vale enfatizar, contudo, que Benjamin conhecia muito bem Kant, bem o bastante a ponto de inferir uma noção de metafísica que não haveria de se restringir à procura de uma essência, de uma origem única e imutável do ser humano, mas de um certo posicionamento, de um certo modo de se colocar no mundo com o mundo, com os objetos, com as idéias e as incertezas que constituiriam o mesmo. Benjamin busca, *lato sensu*, salvaguardar a possibilidade de um ser humano de se dar a experiências realmente significativas, a experiências que extrapolariam a capacidade de entendimento humano, que estariam para além daquilo que se poderia captar e dizer acerca do que acontece. E isso ele encontra na arte. Benjamin quer re-significar o que acontece, potencializar os fenômenos, a história, dar aos fenômenos uma não-história, uma história por vir, presenteá-los com a atemporalidade, essa como sendo a capacidade contínua de atualização dos mesmos, de sua revalidação. Metafísica, assim, não seria a sobrevalorização presente na pergunta do modo de se estar no mundo, mas a compreensão da impossibilidade de tudo compreender, agarrar, prender, segurar – é isso que o conceito, com efeito, significa; metafísica deve ser compreendida, então, em Benjamin e a partir dele, como sendo a abrangência da experiência, da superação dos limites do conhecimento adestrável pela razão. Há, por certo, sempre algo que escapa à razão.

A experiência, como se observou no curso deste texto, não pode se reduzir apenas a uma “*representação sublimada de um eu individual*”, tal como infere Kant a respeito da mesma, sendo assim, deve ser compreendida do mesmo modo como Benjamin a intui, experiência construída coletivamente e, por conseguinte, compartilhada; só desse modo haverá ela de recuperar o viço de um conhecimento que outrora desaguava e se confundia com a sabedoria. Nessa afirmação está contida a distinção entre o conhecimento e a sabedoria.

O conhecimento tal como o entendemos deriva de uma especulação fechada e positivamente determinada entre um significado e um significante, estabelecimento de nexos que identificam e conferem um sentido, por vezes arbitrário, das experiências vividas pelos seres humanos, mas que, no entanto, não as considera em permanente devir, ou seja, historicamente (SEVERINO, 1994, p.36). A sabedoria, em contrapartida, é linguagem pura, inexprimível e impossível de ser datada, ela é imemorial. A sabedoria re-significa o vivido,

o dado, o dito, ela redimensiona o conhecimento, ela hiperdimensiona o conhecimento. Ela é partilha de um sentido (direção, significado, sensação); a sabedoria cria uma disposição favorável aos objetos, ao outro, ela desperta para o novo, para o improvável, para o inaudito. Se o conhecimento cala, resolve, finaliza, a sabedoria faz falar, mobiliza, problematiza.

Ademais, se, como vimos, a humanidade vive hoje a pobreza de sua experiência – apresentada de forma notável na diagnose de Benjamin – vive também à sombra da pobreza de seu conhecimento, de suas reflexões, presa a categorias e terminologias obsoletas, insuficientes e por demais desprovidas de sentido. A razão que se estabelece nessas categorias já não dá conta do que há muito tempo tentava escamotear: é razão que provém do mito e com ele se confunde. Essa é a razão que prescindir do pensamento, que o aliena a figuras e instituições que nem sempre fazem valer o estatuto que lhes devém; razão caolha, conhecimento manco.

O pensamento, todavia, remete a uma outra esfera, como também deveria o conhecimento remeter, ou seja, à esfera histórico-filosófica. Isso implica, por sua vez, compreender o pensamento da seguinte maneira: como um modo de olhar, de se pôr diante. O sujeito será, portanto, aquele que é posicionado pelo pensar, que surge intermitentemente nos trilhos do pensar, que não o domina, mas que aprende com ele, que produz conhecimento a partir dele. Da mesma forma que na experiência, o pensar é o resultado da capacidade de situar algo e de perder esse posicionamento fixo no próprio ato de posicionar, ele é *ação* que incide necessariamente sobre o real, movimento em que se é introduzido pela linguagem.

Benjamin, como demonstramos, aponta justamente para essa concepção de *pensamento* como *ação*. Essa noção deriva basicamente da relação entre as esferas da experiência humana que haveria, segundo ele, de constituir o pensamento: a filosofia, a política, a teologia e a estética (OSBORNE, 1997, p.81). Na obra de arte Benjamin vê condensados esses domínios. E é por intermédio dela, da obra de arte, que ele prevê a possibilidade de acesso ao metafísico, ao mistério, àquilo mesmo que envolve as coisas com um “não-se-sabe-o-quê”. Esse “não-se-sabe-o-quê” é, por sua vez, exatamente aquilo que constitui a profundidade da experiência, aquilo que a torna efetiva e significativa para Benjamin.

Benjamin não está, por certo, preocupado em saber se é possível conhecer a coisa em si ou não. Por coisa em si entende-se a essência da coisa, sua substância, o númen. A *coisa-em-si*, que Kant (1983) insinuaria ser inexistente ou inacessível para a razão estaria, pois, justamente ali onde os sentidos haveriam de menos trair os indivíduos, porquanto tudo que existe está num permanente devir, em transformação, e é exatamente por isso que o conceito é insuficiente para apreendê-lo, captá-lo. Como fruto da razão, o conceito quer sempre guiar o seu objeto e não estar com ele, isto é, deixar que o objeto se mostre da maneira que lhe seria mais adequada. Não se trata, obviamente, de uma empreitada contra a lógica, contra o conceito, mas a favor de um pensamento que dê margem às ressonâncias, ao frêmito originário, ao recalcado, ao reprimido, ao esquecido. Trazer à tona o esquecido é sinal de atualização do incessante fluxo do devir, visto que aumenta o espectro daquilo que pode ser visualizado, sem por isso ser catalogado, passado e trespassado por proposições.

Benjamin, insuflado por Kant, vê no estético a possibilidade de alargamento das capacidades humanas, ele supõe que o estético possa estabelecer de fato uma relação viva e verdadeira com o mundo. Nesse sentido, a admiração que se poderia manter pela lógica, pela coerência conceitual presente no discurso filosófico adviria da percepção de sua degradação, de seu apodrecimento, de sua efemeridade, de sua limitação, no exato instante em que o indivíduo se defrontaria com o perigo da não-univocidade, do não-idêntico, do estranho, do sinistro, do numinoso, do mistério. De acordo com Marta D'Angelo (2006, p.23) “o reconhecimento de que a filosofia institucional era excessivamente formalista e vazia de verdade leva Benjamin a valorizar a linguagem do artista”, ou seja, a arte – permeada pela estética. Sendo assim, a pretensão de captar no conceito a concretude da idéia seria, segundo Benjamin, equívoca, uma vez que o conceito superaria – e mesmo negaria – a materialidade dos sentidos, dos sentimentos que o atravessam. O conceito (de ordem filosófica, cuja pretensão é a captação da verdade na idéia) torna o indivíduo imune ao mundo. A razão expulsa do mundo os sinais de intermitência da morte presentes nas coisas. A estética, em contrapartida, manifesta esses sinais no aventar do possível, do hipotético, do infinito.

Doravante, essas considerações permitem dar um outro direcionamento a uma sorte de perguntas que poderiam advir, colateralmente, de nossa investigação, tais como: de que maneira a educação poderia fazer escapar ao mito da razão, à sua repetição, à mudez que ele engendra, que embala e caracteriza as sociedades modernas e contemporâneas? Como a educação poderia recuperar a dimensão aurática, misteriosa da experiência se o caráter coletivo da mesma não consiste mais na partilha de uma sensação – que haveria de indicar outrora um sentido, um saber, que comportaria um saber – mas na partilha da informação? Que respostas, ou melhor, que perguntas o campo da educação formula para dar conta daquilo que o mesmo refere como o declínio da cultura tradicional e livresca? Em que medida o campo da educação estaria comprometido com a formação de indivíduos realmente autônomos – indivíduos que não só disporiam de um conhecimento técnico e científico pré-estabelecido, mas de uma espécie de saber que propiciaria a construção do conhecimento e não a sua apropriação, de forma própria e intermitente? Que espaço ocupa a arte, a religião, a filosofia neste microcosmo de que se constitui uma sala de aula? Qual a relevância das mesmas para a formação de um sujeito especificamente contemporâneo?

As intuições de Benjamin presentes nos ensaios analisados *Erfahrung* e *Über das Programm der Kommenden Philosophie* precedem, ou melhor, fomentam essas questões. São especulações que têm a qualidade de *saber*, porque, ainda que tenham sido escritas há quase um século atrás, mantêm-se atuais, dizendo e muito respeito à época em que vivemos. Sofremos, por certo, da mesma espécie de empobrecimento da experiência que Benjamin aludiu. Esse incide, conseqüentemente, sobre o conhecimento que dela adviria. O problema, assim, não estaria apenas no que se conhece, mas o que se conhece e como se conhece. O empobrecimento da experiência é na verdade o engessamento da própria capacidade de pensar.

Saber e Conhecimento

É necessário, portanto, pensar o pensamento, voltar o olho sobre o olho que olha. Isso implica, no que concerne ao campo de atuação da educação repensar a própria idéia de formação. Ou seja, é preciso entender a formação não como instrução, como sendo a mera transmissão de um conhecimento já disponível, mas como o modo de produção de sujeitos produtores de conhecimento, original, não arbitrário e nem arbitrado.

A educação não é só processo, mas produto de um determinado grupo social, situado geográfica e historicamente; ela resulta de um conjunto de representações simbólicas e lingüísticas compartilhadas socialmente. Ela deve intentar, portanto, ao estabelecimento de uma consciência aguda sobre a história e sobre o papel de cada indivíduo na mesma. Ela deve despertar para a possibilidade da mudança, da revolução. Educar é, por certo, intervir, e tal intervenção se inicia justamente na esfera da cognição, do pensamento propriamente dito, de um pensar que não se restringe à uma determinação nominal e funcional do mundo, das coisas – que busca tão só engessar, uniformizar e sacralizar o conhecimento, mas no pendor à verdade, expresso na tentativa de captação do fluxo das coisas, de conexão das idéias à realidade empírica. Isso explica, com efeito, porque Benjamin se interessou sobremaneira pela atividade dos artistas e das crianças (D'ANGELO, 2006, p.28).

Não obstante, à educação cabe, ainda, a tarefa de re-conhecer ou fazer ser reconhecida a sabedoria que a história produziu, saber que se plasma, como sabido, nos artefatos culturais de uma sociedade em particular. Benjamin (1994b) sinalizou a obra de arte como sendo esse arcabouço de saber, isso porque, para ele, é na produção cultural de uma época e de um grupo determinado que se podem encontrar expressas as tensões históricas presentes no mesmo⁹. Na obra de arte está gravada, para o filósofo em questão, a própria possibilidade de redenção da história; ela é, em outras palavras, a tentativa de recuperação pela memória (rememoração) da origem da experiência da tradição, aquilo mesmo que constitui a sua aura. A obra mantém atualizado um saber passado. Isso ela exemplifica.

Assim sendo, não seria por intermédio de uma espécie de reformulação do que se entende por educação a tarefa do que poderíamos considerar um pensamento artista para uma docência artista? Seria possível para um novo saber da educação criar um espaço para a produção de conhecimento e não apenas um espaço de sua transmissão, de um conhecimento capaz de catapultar o indivíduo para um futuro que leve consigo o seu passado – de um passado que contém a inconformidade para com a injustiça, a violência, a miséria e opressão? Essas condições especificamente políticas da educação é que devem reger não apenas as atividades que lhe devém, mas de todo o tecido social no qual se desenvolverá sua ação pedagógica (SEVERINO, 1994, p.40).

Para Benjamin, como bem nos lembra Martha D'Angelo (2006, p.34) “a educação verdadeira é a que envolve reciprocidade, mesmo, ou talvez sobretudo, quando se trata de idades e culturas diferentes”; tal reciprocidade opera, também, de modo histórico, temporal. Para Benjamin, como pudemos observar, “o passado deixa de ser algo morto, sem vida, quando o historiador conecta passado e presente e reabilita os acontecimentos soterrados pela história oficial. Para isso, é preciso construir uma nova memória”. Trata-se, portanto,

de um processo de jovialização do pensamento passado, de recuperação de seu viço, de sua esperança.

Ademais, jovializar o pensamento implica recuperar o ânimo do conhecimento da experiência e da experiência do conhecimento, para pensar o mais alargadamente possível. Jovializar o pensamento significa ter capacidade de inventar, de propor novas possibilidades de sentir, de afetar e ser afetado; possibilidade mesma de criar e comunicar novos sentidos, novos significados, novas direções. Jovializar o pensamento refere, ao fim e ao cabo, ter capacidade de fazer polêmica por conta própria – ímpeto de um jovem que não hesita em destruir preconceitos e que não raro manda tudo à...

Que se mantenha, entretanto, a cabeça sob as nuvens e os pés sobre a terra!

Notas

¹ Encabeçado por Gustav Wyneken, o Jugendbewegung foi um movimento reformista educacional, da segunda década do século XX na Alemanha, que pretendia, conforme Kátia Muricy, a “transformação radical da sociedade e da cultura pela ação de uma juventude esclarecida”. (1999, p.37). Isso corresponde, num certo sentido, a uma espécie de renascimento da cultura alemã, orientado pelo desenvolvimento do espírito. Esta idéia revela a influência do romantismo e do idealismo alemão sobre este movimento que via “na história o autoconhecimento da natureza como progresso do espírito”. (Muricy, 1999, p.39). As idéias de Wyneken, assim como as de Benjamin, foram publicadas na revista Der Anfang [O começo], editada por Georg Barbizon e Siegfried Bernfeld. (Scholem, 1989).

² Benjamin se situa cronologicamente entre as duas guerras mundiais. Isso explica o tom catastrófico com que hora o filósofo alemão encara a história. De modo geral, o estado que o rege é a melancolia, a acedia do coração, fruto da percepção da morte e da destruição de todas as coisas, inclusive as idéias. A guerra define o sentimento por intermédio do qual Benjamin lê a história, o luto. Ela não é, no entanto, seu tema – salvo alguns textos que tratam diretamente da questão.

³ Como assinala Gershom Scholem, Benjamin rejeitava o ambiente de onde provinha, o da burguesia assimilada judaico-alemã; pretendia com isso, manter uma atitude positiva com relação à metafísica. De acordo com Scholem, isso era um imperativo na busca da meta intelectual do jovem Benjamin que era o de renovar a cultura alemã, isto é, o espírito alemão, através da “jovialidade”, o que parecia garantir, pelo menos naquele momento, um recomeço criativo. (Scholem, 1989).

⁴ De acordo com Ângela Mendes de Almeida, após a queda de Bismarck – primeiro-ministro do rei da Prússia – em 1890, a “Alemanha conheceu um novo e poderoso surto industrial que terminou por concluir a transformação total do perfil econômico e social do país”, que desde 1850 crescia vertiginosamente. (1999, p.08). Durante a segunda metade do século XIX a Alemanha passou por um rápido processo de industrialização, que causou, entre muitas coisas, um crescimento populacional e o aumento do peso da indústria, os quais acarretariam, por sua vez, “a formação de uma classe operária numericamente compacta e concentrada em indústrias então modernas, nos ramos da siderurgia, química e eletrônica”. Parafrazeando a autora, sob a liderança do Partido Social Democrata, a classe operária alemã adquiriu sua força durante as últimas décadas do século XIX até 1914, força essa que não resultou apenas de conquistas econômicas e sociais, mas também políticas. (de Almeida, 1999, p.09).

⁵ Por gnosiológico entenda-se a totalidade do conhecimento. Ademais, vale ressaltar que o Jugendbewegung, como tributária de toda uma filosofia romântica, haveria de buscar justamente uma unidade da cultura com a natureza. O sentido do gnosiológico aqui remete, por sua vez, a essa noção.

⁶ Poder-se-ia dizer que o próprio problema da experiência remete ao da percepção. Vale mencionar que em um ensaio intitulado A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica Benjamin deixa bastante clara esta relação, demonstrando que a degradação da experiência (Erfahrung) entrevista no desaparecimento da aura na obra de arte incorre numa crise da percepção. (Benjamin, 1994b).

⁷ Como afirma Osborne, o materialismo histórico “é o nome de uma doutrina da qual o comunismo é a tradição, sem dela denotar, contudo, nenhuma interpretação particular, imutável ou conclusiva”. (1997, p.83).

⁸ Conforme Giorgio Agamben, a concepção do tempo como algo homogêneo e vazio – adjetivos recorrentes no texto benjaminiano – deriva basicamente da compreensão da história como um processo estruturado de antes e depois, tempo retilíneo e uniforme, sem finalidade ou sentido algum. Na era moderna a percepção do tempo como algo mecânico é condicionada pela experiência do trabalho. (Agamben, 2005).

⁹ Na obra de arte se encontraria prescrita, de acordo com Benjamin (1994b), a experiência em seu estado puro, sua quintessência: a sabedoria como sendo o conhecimento do tempo fora do tempo cristalizado em imagens artisticamente produzidas.

Referências

- AGAMBEN, G. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de História. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, p.222-232, 1994a.
- _____. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, p.165-196, 1994b.
- _____. Erfahrung. In: _____. *La Metafísica de la Juventud*. Barcelona: Ediciones Paidós, p. 93-97, 1993.
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. Sur le programme de la philosophie qui vient. In: _____. *Mythe et Violence*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Editions Denoël, 1971.
- _____. 1997. Sobre el programa de la filosofía futura. In: _____. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avilla Editores, 1997.
- _____. Über das Programm der Kommenden Philosophie. In: _____. *Gesammelte Schriften II - 1*. Surkhamp Verlag: Frankfurt am Main, 1977.
- D'ANGELO, Martha. *Arte, política e educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- ALMEIDA, A. de. *A República de Weimar e a ascensão do Nazismo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- ELIADE, M. *Lo Sagrado y Lo Profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MATOS, O. *O Iluminismo Visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MURICY, K. *Alegorias da Dialética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- OSBORNE, P. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala. In: Benjamin, A. & Osborne, P. A *Filosofia de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p.72-121, 1997.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: história de uma amizade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1989.
- SEVERINO, A. *Filosofia da Educação: construindo a cidadania*. São Paulo: FTD, 1994.

Correspondência

Marcelo de Andrade Pereira: Professor do Centro de Educação, da UFSM; Membro do GETEPE/UFRGS; Coordenador do FLOEMA - Núcleo de estudos em estética e educação da UFSM.

E-mail: marcelo.virtual@pop.com.br

Texto publicado em [Currículo sem Fronteiras](#) com autorização do autor.
