

Walter Benjamin e a dialética da felicidade e da justiça

Walter Benjamin and the dialectic of happiness and justice

Márcio Jarek*

Em uma frase enigmática contida em um dos fragmentos de seus esboços para um livro sobre política que não veio a ser concluído, o jovem Walter Benjamin da década de 1920 nos apresenta a sua definição de política: “a realização da humanidade não intensificada” (BENJAMIN, 2012: 34)¹. Essa frase materializa boa parte das reflexões de Benjamin sobre as relações entre vida e política pensadas na época. Ela traz, em síntese, e “a um só golpe”, o resultado das discussões em torno do chamado “problema psicofísico”; uma solução para a condição de poder (e de violência) mítico sobre a vida; e, ao seu modo, estrutura as perspectivas de uma “verdadeira política” num horizonte metodológico “nihilista” de uma teleologia (anarquista)² sem fim. Mais precisamente, nessa última observação, é que podemos encontrar o acolhimento por parte de Benjamin de uma investigação mais precisa acerca das temporalidades natural (ou mítica), histórica, trágica e messiânica e, decorrente disso, a defesa de uma configuração política “verdadeira” que promova a realização da humanidade e da vida humana de modo a “não intensificá-las”, a “não completá-las”.

O pesquisador alemão Uwe Steiner (2010) defende que a definição de política como “a

realização não intensificada da humanidade” pode ser lida como uma fórmula dirigida contra o pensamento de Nietzsche. Mencionando a crítica a Nietzsche presente no ensaio “O capitalismo como religião”, Steiner (2010: 75) destaca que Benjamin entende a concepção de “além do homem” [*Übermensch*], o ponto máximo da doutrina da morte de Deus, como uma tentativa de “arrebentação do céu pela humanidade intensificada”³. Toda forma de intensificação da vida humana, como aquela presente, segundo Benjamin, no heroísmo trágico do Zarathustra nietzschiano, se depara com uma forma equivocada de intensificação que nada mais é que a ênfase em um desenvolvimento histórico “sem conversão”. Esse desenvolvimento histórico retoma a mesma condição de culpabilização mítica e de condenação da vida ao definir como uma espécie de *telos* para esta o ir “além do homem”. Essa peculiar teleologia pode levar a um cego desenvolvimento histórico da vida e provocar, dessa maneira, a ruptura, a catástrofe, a “arrebentação do céu”.

O problema da intensificação

O termo “intensificação” [*Erfüllung*] não é tão usual no pensamento de Benjamin, mas ganha relevância nos seus estudos sobre a “verdadeira política” certamente como ressonância de sua apropriação interpretativa da obra de Erich Unger. A título de exemplo, a primeira seção da obra ungeriana *Política e metafísica* é dedicada à desconstrução das concepções modernas da política. Esse processo de desconstrução situa-se na avaliação da correlação entre os campos do saber, dos códigos normativos do direito e da constituição da subjetividade (esta última orientada por uma particular avaliação do chamado “problema psicofísico” da vida humana). Explica-nos o pesquisador e tradutor italiano Paolo Primi⁴ que é nesse contexto que “a figura da intensificação” elucida como a comunidade humana transgrediu os limites entre a cultura e a natureza, entre o indivíduo e a coletividade

e adotou, de modo catastrófico, o reducionismo econômico para a orientação política de toda a vida. Segundo Primi, na perspectiva de Unger a intensificação da vida provocou apenas a intensificação dos aspectos de materialidade fisiológica da vida natural humana. Assim, nesse modo de avaliar, o núcleo do problema político está em uma universalização performativa ligada a uma intensificação do corpo como objeto de saber e critério de relações de poder (UNGER, 2009). Por essa via, a política passa a ser compreendida apenas como a intensificação extrema do interesse vital e a consequência desse tipo de intensificação, dentre outras coisas, é o deslocamento da condição de decisão humana do campo político para o campo não político do antropológico e existencial. Disso resulta que, os processos de diferenciação da vida dos indivíduos passam a ser orientados por uma de-cisão (no sentido de provocar cisão) e que acabam constituindo formas de vida apenas como assinaturas singulares inseparáveis de um substrato biológico⁵. Essa “decisão” é indicada como um declinar-se, uma cisão ou uma separação em relação à possibilidade de uma “intensidade metafísica” da vida. Em outras palavras, quando se intensifica o lado puramente biológico da vida humana, os indivíduos passam a ter como campo de escolhas existenciais “livres” apenas aquilo que foi previamente cindido do plano metafísico, tal qual, mais uma vez, a concepção mítica de destino em uma vida natural culpada.

Messianismo e felicidade

No seu “Fragmento teológico-político”, Benjamin tenta articular a superação dessa concepção de uma vida meramente natural atrelada a um plano mítico da política e busca, então, como alternativa de avaliação, a perspectiva da “realização não intensificada

da humanidade”. Para Benjamin, ocorre através do acontecer histórico messiânico a “intensidade metafísica” da vida (proposta por Unger) que, a diferença da “intensificação”, redimiria, consumaria e concretizaria a vida não somente no plano biológico, mas como um todo vivo. Ressalta Benjamin (2012: 23) que esse acontecer histórico não se situa na definição do reino de Deus como “*telos* da *dynamis* histórica”, nem tampouco pode ser definido como objetivo, mas que deve ser orientado pela ordem profana da ideia de felicidade. Benjamin coloca, assim, a felicidade como o âmbito central da política. Uwe Steiner (2010: 89) argumenta que, no entanto, sempre que a política tem que definir objetivos para si, esta deve limitar suas metas à ordem profana da felicidade e que, ao fazer isso, estabelece uma condição histórica sem nenhum valor absoluto, pois a felicidade, aos olhos de Benjamin, depende das relações entre indivíduos livres e não de um plano de “ordens superiores”. Benjamin estabelece desse modo uma teleologia sem fim, sem meta final, onde o messiânico e o profano se confundem e constituem um “dos axiomas essenciais da filosofia da história”.

De fato, essa relação [entre profano e messiânico] determina uma concepção mística da história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a dynamis do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do messiânico (BENJAMIN, 2012: 24, com inserções nossas).



Benjamin sustenta a ideia de uma vinda do messiânico e não do Messias. Sustenta a condição de uma temporalidade que não se consuma em uma figura superior salvadora. Cabe lembrar que o Messias, em boa parte da tradição judaica e especialmente em Benjamin, e diferentemente da tradição do cristianismo, não pode ser compreendido como um homem, um santo ou um salvador, mas, sim como um tempo. Disso resulta a condição aparentemente paradoxal da existência de um tempo messiânico com a ausência de um Messias. A pesquisadora Maria João Cantinho argumenta que compreender o Messias como um tempo messiânico, significa dizer que:

o Messias não está lá ou que ainda não está lá é necessariamente deduzir dele que visa necessariamente o seu “para lá”. E este “para lá” do mundo-que-vem está neste mundo, atravessa-o de forma imanente, como se pudesse romper a epiderme do real, a qualquer instante (CANTINHO, 2011: 71).

Compreender a felicidade como “realização da humanidade não intensificada” demanda também compreender o processo (histórico) de atravessamento imanente do messiânico na ordem do real, na ordem do profano, como um jogo de forças contrárias atuantes na vida de indivíduos livres. Para tanto, há a necessidade de se avaliar a vida tensionada entre duas temporalidades distintas. Explicamos o pesquisador Gerard Raulet (1997: 189) que Benjamin com isso apresenta em seu “Fragmento teológico-político” uma radical diferenciação entre a temporalidade dos eventos históricos e a temporalidade dos eventos messiânicos. A temporalidade histórica se caracteriza pela tensão e pela espera em relação ao que a temporalidade messiânica pode trazer. A temporalidade histórica constitui uma teleologia em relação aos possíveis eventos messiânicos

que ela espera. Mas esse *telos* é um tipo de falsa consciência, pois se somente o Messias pode “a qualquer instante” pôr fim à espera, logo sua vinda significará uma mudança de temporalidade que abolirá a temporalidade histórica e a própria temporalidade messiânica. Querer se referir à vinda do messiânico em termos unicamente históricos, como ocorre no caso da justificação da violência na greve política, é uma confusão de registros⁶. Ressalta Raulet (1997: 189) que “o Messias coloca fim à história, ele não o faz no sentido de um objetivo”. Lembra-nos ainda Ernani Chaves (2003: 22-23) que Benjamin construiu em seus escritos uma espécie de “fenomenologia do tempo” onde se empenha em distinguir diferentes níveis de temporalidade. Além do tempo mítico do destino de uma vida natural culpada, perseguido criticamente por Benjamin em vários trabalhos aqui mencionados, são também distinguidos pelo pensador: a temporalidade “mecânica” dos ponteiros do relógio (que leva à constatação de um tempo “homogêneo e vazio” da modernidade capitalista e industrializada); a temporalidade “histórica” que é em sua essência finita e que exige o seu termo ou interrupção; a temporalidade “messiânica” que, como observamos anteriormente, confunde-se e tensiona-se com a temporalidade histórica exigindo seu acabamento; e, por fim a temporalidade do “trágico” (explorado por Benjamin com maior profundidade em seu trabalho sobre o Barroco alemão) que se assemelha às temporalidades histórica e messiânica, mas que, ao contrário destas que tentam dar conta do universal e comum à humanidade, diz respeito apenas às ações individuais como aquelas próprias do herói trágico.

No caso da temporalidade messiânica sua característica principal é a de uma temporalidade de espera por “um mundo-

que-vem” que, paradoxalmente, está neste mundo. Essa espera messiânica toma lugar na ordem profana como busca pela felicidade (RAULET, 1997) ou como vontade de felicidade (BIRNBAUM, 2008). A felicidade para Benjamin é uma categoria política no sentido mais restrito não apenas devido ser parte da ordem do profano. Pelo contrário, a subjetiva busca por uma vida feliz não é assunto apenas para o ser humano individual, mas para o indivíduo como parte da humanidade. Destaca Steiner (2010: 74) que essa leitura da felicidade contida no “Fragmento teológico-político” é sugerida pelas reflexões existentes em uma série de escritos incompletos que fazem parte da órbita desse trabalho. Nesse contexto, o que chama a atenção são as observações apresentadas nos “Esquemas do problema psicofísico” (Cf. BENJAMIN, 2012d) quanto ao papel da felicidade no processo de obtenção de uma vida histórica ligada ao corpo vivo [*Leib*] da humanidade. Benjamin enfatiza que o corpo material (*Körper*) tem como seu princípio a relação entre dor e prazer, mas que mesmo o “prazer máximo” desse, “não tem nada a ver com a felicidade” (BENJAMIN, 2012d). Nesse mesmo sentido, Benjamin destaca também nos mesmos “Esquemas” a capacidade da técnica no processo histórico da humanidade na busca pela felicidade. A semelhança nos argumentos presentes nesses dois escritos (“Esquemas do problema psicofísico” e o “Fragmento teológico-político”) reside igualmente na discussão sobre a relação da felicidade com a noção de dissolução [*Auflösung*]: em ambos os trabalhos está contida a ideia de uma “vida eterna” como resultante profano da compreensão da eterna transitoriedade da vida e da, também eterna, busca pela felicidade. Nas palavras de Benjamin,

na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele

está destinado a encontrar a sua dissolução [...] o ritmo dessa ordem do profano [ritmo em direção a dissolução] eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade (BENJAMIN, 2012d: 24, com recortes e inserções nossas).

Alguns anos antes da discussão sobre a felicidade contida no contexto “teológico-político” de avaliação sobre a “verdadeira política”, ainda quando Benjamin preparava os seus estudos iniciais sobre os temas que iriam desabrochar na obra sobre o romantismo e sobre o drama barroco, um pequeno escrito do ano de 1916, intitulado “A felicidade do homem antigo”, se revela como paradigmático no que diz respeito à relação entre vida, história e realização profano-messiânica da felicidade. Nesse trabalho, mediante uma relação de comparação histórico-metafísica, Benjamin visa alcançar a avaliação da felicidade da vida do homem moderno através da avaliação da felicidade do homem antigo. Mais precisamente ele visa avaliar o drama da vida moderna, condicionada a uma “felicidade miúda” no homem moderno, através da comparação com a vida trágica e heroica do homem político grego do período clássico. Benjamin não se preocupa em realizar uma análise detalhada dos pormenores da vida e da felicidade entre os gregos, mas, se dedica tão somente em estabelecer um elemento comparativo para reflexão histórico-filosófica.

Nesse escrito Benjamin apresenta a vida do homem moderno como que “introvertida” e “encaramujada” em um individualismo que torna sua felicidade, a felicidade de um bicho de concha⁷. O homem moderno, um “homem interior”⁸ e sentimental, está



longe de viver uma vida histórica realizada, pois não participa do que entre os antigos era a *pólis*, não carrega mais a grande experiência (no sentido de *Erfahrung*) que uma vida social em que a política e o desafio da natureza carregavam grandiosa significação e cuja vitória pessoal e coletiva era o signo da felicidade. Escreve Benjamin (2001: 106) que “a felicidade para os modernos significa naturalmente um estado da alma sentimental por excelência”. Nessa perspectiva, a felicidade moderna nada tem a ver com o profano e o “verdadeiramente” messiânico, mas com uma forma de vida diminuta de um “homúnculo” que “nada sabe da natureza” e vive como “uma criança egocêntrica, insciente e distraída” (2001:106). Pelos termos utilizados por Benjamin em teor de denúncia, a forma de vida assumida pelos homens modernos destituiu a possibilidade de felicidade de uma vida exitosa e consciente de sua tragicidade (transitoriedade) e colocou no lugar uma condição de vida acovardada e envergonhada. Uma condição de vida que, contrariamente àquela dos homens antigos, faz com que se tema aos deuses, não os desafie e que aceite como destino uma vida naturalmente culpada tal qual a dimensão do mito explorada no seu conhecido escrito sobre a crítica da violência/do poder (Cf. BENJAMIN, 2011b). Conforme aponta Antonia Birnbaum⁹, Benjamin faz distinção entre o destino demoníaco da tragédia antiga e o drama de destino moderno. Ambos carregam a constatação da vida orientada por “ordens superiores”, mas apenas na tragédia antiga pode-se, contrário ao que tradicionalmente se lê sobre a tragédia¹⁰, encontrar a representação do herói trágico que contesta o destino (mesmo que seja uma constatação muda, lembra-nos Birnbaum), recusa-o e quebra assim a condição de culpa que lhe é imposta pelos deuses. O drama do homem moderno (ao exemplo do drama barroco) é o drama da

impossibilidade da ação livre, da vida marcada pela indecisão em uma condição histórica privada de sentido divino que acaba se tornando história natural com a noção “burguesa” de progresso.

Visto que aí [entre os homens modernos] não se pode mais fazer alarde do mérito, quando ele [o homem antigo] nos combates é um combatente, os deuses podem ter enviado a ele, o excelente, o magnífico que o lança ao pó. E ele – o vitorioso – de novo agradecerá tanto mais aos deuses, que lhe agraciariam com a vitória sobre o mais heroico. Onde fica aqui o teimoso alarde do mérito, a aventureira expectativa da felicidade, que para os burgueses corrói a vida? (BENJAMIN, 2001: 107, com inserção nossa).

É essa “aventureira expectativa da felicidade” que interessa para Benjamin. Não é a felicidade colocada aristotelicamente como causa final da vida política, mas como vitorioso termo [*Ende*] de todo acontecer histórico e que teria condições de transportar a vida para um plano messiânico “mais abrangente”. Tal qual a condição dos antigos, Benjamin almeja em suas avaliações uma condição histórica que celebre a vitória sobre a perspectiva mítica da vida. A perspectiva de uma vida que é, por sua vez, marcada pelo determinismo fatídico do destino e da culpa (pela impossibilidade de decisão) que impedem a realização de um corpo vivo da humanidade. Impedem com isso a formação de uma comunidade justa de indivíduos livres para buscar a felicidade na eterna transitoriedade profana da existência. Benjamin fecha seu escrito sobre a felicidade dos antigos lembrando aos “sentimentais homens modernos” que:

A felicidade do homem antigo conclui-se na celebração da vitória: na glória de sua

cidade, na grandeza de sua região e de sua família, na alegria dos deuses e no sono que o transporta aos heróis (BENJAMIN, 2001: 108).

A possibilidade dialética da justiça

A celebração da vitória pelos homens antigos, como conclusão da condição de felicidade, aliada à avaliação da glória política, pessoal e mesmo religiosa, nos leva também à compreensão da possibilidade histórica de uma vida justa. A discussão sobre os elos entre a busca pela felicidade e a possibilidade da justiça na construção histórica de uma “verdadeira política” (aquela que compreende a vida como mais abrangente do que algo meramente natural) é, em nosso parecer, a hipótese central das reflexões de Benjamin em seu projeto sobre as relações entre vida e política. Podemos dizer que essas preocupações metafísicas da juventude de Benjamin convergem para sua “consumação” no trabalho de Benjamin acerca do drama barroco alemão e, posteriormente, têm sua “redenção” e “sobrevivência” por meio de traços materialistas nas obras que se situam entre a segunda metade da década de 1920 até sua morte, em 1940. Não nos cabe aqui, dadas à extensão e complexidade do empreendimento, tratar da avaliação desses outros limites da constelação benjaminiana sobre a ideia de vida. No entanto, de modo muito breve, mesmo superficial, e a título de conclusão desse trabalho, nos cabe tão somente sinalizar esse campo por meio de algumas considerações sobre o que Antonia Birnbaum (2008) apropriadamente chamou de uma “dialética da felicidade e da justiça”.

A tarefa para a filosofia da história, uma tarefa, em sentido kantiano, quase infinita, é a de transportar a condição identificada por Benjamin na revolta do herói trágico grego contra o “sempre igual” das imposições míticas

catastróficas de um destino de uma vida natural culpada para a ordem profana-messiânica da “vontade de felicidade” [*Glickville*]¹¹ na “eterna” condição de transitoriedade dos indivíduos. Em “A imagem de Proust” (1929), Benjamin defende que:

existe uma dupla vontade de felicidade, uma dialética da felicidade. Uma forma da felicidade em hino [louvação dos deuses], outra em elegia [canto da morte]. A felicidade como hino é o inaudito, o sem precedentes, o auge da beatitude. A felicidade como elegia é o eterno mais uma vez, a eterna restauração da felicidade primeira e originária. [...] essa ideia elegíaca da felicidade [...] também podemos chamar de eleática [grega] [...] (BENJAMIN, 2012b: 40, com inserções e recortes nossos).

Como anunciado no “Fragmento teológico-político”, a vontade de felicidade é, mesmo considerando todos os problemas em relação a esse termo, uma espécie de espontânea “vontade de vida” sem *telos*, meta ou objetivo. Como objetivo de uma “política universal” estão alcançar essa eterna transitoriedade da vida como vontade de felicidade, como vontade viva de realização diante da constatação da dissolução e morte. Esse canto elegíaco da “vontade de felicidade” teria força suficiente para entusiasmar os indivíduos a buscar a justiça como elementos de uma “violência divina” que redimiria a humanidade livre no estabelecimento de uma vida histórica “mais abrangente”. Devemos deixar claro que o “estabelecimento” de uma vida histórica não deve ser confundido com o estabelecimento de um sentido histórico para a vida, mas tão somente a compreensão desta diante de certo tipo de temporalidade trágica (individualmente) e messiânica (coletivamente). Segundo Birnbaum (2008: 175), Benjamin enfatiza com isso a oposição entre a temporalidade mítica da vida natural e a temporalidade exemplar da trajetória do herói



trágico. Essa trajetória trágica, defende a pesquisadora, não dialetiza liberdade e necessidade (como costumeiramente as teorias clássicas em relação à tragédia sustentam), mas, sim, dialetiza felicidade e justiça.

[...] a justiça está em função de uma revogação da culpabilidade. [...] na revolta do herói [...] podemos observar a contestação do destino mediante sua recusa a uma resolução na qual a felicidade está proibida aos homens (BIRNBAUM, 2008: 176, com recortes nossos).

No mundo grego do herói trágico ocorre a identificação da vida com sua naturalidade trágica. Essa identidade é uma condição “cosmologicamente impenetrável” que leva o indivíduo de tipo heroico, guiado pela vontade de felicidade, a desafiar sua existência catastrófica. No mundo moderno ocorre o inverso, nosso entusiasmo por justiça é “apequenado e acovardado” e causa a condição de petrificação do impenetrável cosmológico da vida na figura de uma felicidade apenas anunciada como possível. Lembra-nos Birnbaum, tal qual a constatação crítica da intensificação da vida em Unger, que no mundo moderno:

[...] é feliz, não aquele que revoga a ordem econômica, mas aquele que cumpre seus desejos, não aquele que navega em direção ao desconhecido, mas aquele cujo futuro está assegurado, não aquele que se mistura com a vida comum, mas aquele que a dela se isenta (BIRNBAUM, 2008: 176).

Nos escritos da fase “madura” do pensamento de Benjamin, a busca do autor pelas relações entre vida e felicidade e sobre a possibilidade de uma revolta heroica contra o destino de culpa passarão

a se dar no contexto de domínio dessa ordem de “felicidade moderna” (que mais se assemelha à constatação da subjetividade melancólica de hesitação)¹². Nesse contexto, tudo se dilui em infinitos fragmentos, transformando a tarefa crítica em um desafio abissal de interpretação: a perspectiva da vida mítica do destino culpado se confunde com as fantasmagorias em uma condição empobrecida de vivências de choque que se repetem infinitamente; a força messiânica torna-se fraca e quase incipiente na presença tímida de heróis perdidos por entre uma montanha de ruínas do progresso; a violência mítica, se potencializada tecnicamente, torna o direito regra de um estado de exceção total; dentre outras constatações que Benjamin fará, principalmente em seu projeto inacabado sobre as Passagens. Nesse quadro, como antes, no momento de especulações metafísicas, um sorriso bárbaro pode reinvestir de esperança a tarefa filosófica: quando esta se tornar plenamente uma filosofia da história e for atravessada por um tipo muito peculiar e novo de filosofia da vida.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, W. A felicidade do homem antigo. Tradução de Anderson Gonçalves. *Magma*, Revista do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 7, p. 105-108, 2001. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/magma/article/download/86893/89856>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

_____. *Arquivos Walter Benjamin de antropologia*. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. In: SCHOUTEN, A. Canteiro de obras: arquivos de

- antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2012d. Disponível em: < h t t p : / / arquivoswbdeantropologia.net.br >. Acesso em: 20 set. 2015.
- _____. *Critique de la violence et autres essais*. Traduction par Nicole Casanova et préface d'Antonia Birnbaum. Paris: Payot, 2012c.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011b.
- _____. *Gesammelte Schriften. VI*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Obras escolhidas I. Magia e técnica, arte e política*. Ensaaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, prefácio de Jeanne Marie Gagnebin e revisão de Márcio Selligmann-Silva. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012b.
- _____. *O capitalismo como religião*. Organização de Michel Löwy e tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- BERDET, M. *Walter Benjamin: la passion dialectique*. Paris: Armand Colin, 2014.
- BIRNBAUM, A. *Bonheur justice Walter Benjamin: le détour grec*. Paris: Payot, 2008.
- CANTINHO, M. J. *Walter Benjamin, entre o messianismo e a revolução: a história secreta*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2011.
- CHAVES, E. *No limiar do moderno. Um estudo sobre F. Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka Tatu, 2003.
- JAREK, M. *Entre a ação e a hesitação: a melancolia, o barroco e a literatura em Walter Benjamin*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.
- RAULET, G. *Le caractère destructeur : esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997.
- STEINER, U. *Walter Benjamin: an introduction to his work and thought*. Translated by Michael Winkler. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- UNGER, E. *Política e metafísica*. Traduzione e postfazione di Paolo Primi. Napoli: Cronopio, 2009.

Resumo: O presente artigo visa apresentar alguns aspectos da avaliação de Walter Benjamin, em seu período de juventude, sobre a possibilidade da justiça e de sua relação com a noção de felicidade. Para tanto, o pensador questiona concepções de vida e de história que estariam atreladas a perspectivas míticas que impedem a promoção “messiânica” de uma vida mais elevada.



Palavras-chave: vida, justiça, felicidade, política, história, Walter Benjamin

Abstract: This article presents some aspects of the evaluation of Walter Benjamin, in his youth period, about the possibility of justice and its relation with the notion of happiness. For this, the thinker questions conceptions of life and history that would be linked to mythical perspectives that hinder the "messianic" promotion of a politically higher life.

Keywords: life, justice, happiness, politics, history, Walter Benjamin

* **Márcio Jarek** é doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC Rio, concluído em 2016. Também possui mestrado em filosofia pela Universidade Católica do Paraná e estágio na *Université Paris 8 - Vincennes-Saint-Denis*. Suas pesquisas versam sobre a filosofia de Walter Benjamin, notadamente nas intersecções entre linguagem, literatura e política. Sobre esse seus temas de pesquisa, publicou diversos artigos e capítulos de livro.

Notas

¹ Tradução por nós ligeiramente modificada. No texto original em alemão (BENJAMIN, 1991: 99), encontramos a expressão “*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*” que foi traduzida para o português por João Barrento como “a realização da essência do humano não elevada a uma potência superior”. Optamos por utilizar termos correlatos que aparecem em traduções para outras línguas e em diversos trabalhos de comentadores (Cf. BERDET, 2014 e STEINER, 2010), acreditamos, assim, que esses termos possam melhor situar a frase no contexto das questões políticas que Benjamin avaliava na época.

² Ernani Chaves (2003: 26-27) indica que a posição anarquista de Benjamin era uma atitude comum a um conjunto de intelectuais judeus inconformados com os rumos tomados pela socialdemocracia alemã, mas que teve nas ideias do anarcossindicalismo de Georges Sorel o reforço a um “anticapitalismo romântico” que predominava nas suas avaliações de juventude. Essas ideias anarquistas podem ser presentidas, segundo Chaves, nos escritos que se situam na crítica do Estado e de sua intromissão na cultura, na crítica da Universidade, que transformou ciência e pesquisa em formação profissional rentável e na crítica da instituição familiar e do casamento como meta necessária da vida. No contexto de seu projeto sobre “a verdadeira política” o anarquismo de Benjamin ganha os ares de um “anarquismo messiânico” que suporia a existência de um paraíso perdido a ser (infinitamente) reencontrado, tal como as “imagens utópicas” do reino messiânico ou da Revolução Francesa destacadas nos seus escritos.

³ Cf. BENJAMIN, 2013: 23.

⁴ Observação de Paolo Primi no posfácio da obra *Política e metafísica* de Erich Unger. (Cf. UNGER, 2009: 127).

⁵ Idem.

⁶ Há nas reflexões políticas de Benjamin dessa época uma série de ressalvas às propostas revolucionárias tidas como “messiânicas” que tentam “mudar a história” por meios violentos. O melhor exemplo disso é a crítica à parte dos movimentos comunistas, e mesmo, especialmente a algumas ideias socialistas de Marx. A título de exemplo, em “O capitalismo como religião”, Benjamin questiona a “ambivalência demoníaca” de alguns conceitos de Marx que remetem novamente a função mítica da culpa e transformam o socialismo em “um capitalismo sem arrependimento” (BENJAMIN, 2013: 23).

⁷ Termo utilizado conforme a observação do tradutor.

⁸ A mesma expressão “homem interior” como um homem “sentimental” e apequenado é utilizada no “Fragmento teológico-político”. Segundo Benjamin (2012: 24), “a intensidade messiânica” surge do coração do homem interior como infelicidade e sofrimento.

⁹ No prefácio de uma pequena coletânea francesa de textos de Walter Benjamin que giram em torno do ensaio sobre a crítica da violência (Cf. BENJAMIN, 2012c: 7-51).

¹⁰ Na segunda seção intitulada “Drama trágico e tragédia” de *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin constrói sua teoria sobre o *Trauerspiel* barroco acentuando essa e outras diferentes com a visão tradicionalmente propagada sobre a tragédia grega clássica (Cf. BENJAMIN, 2011: 49-142).

¹¹ Termo tomado como central por Antonia Birnbaum na obra *Bonheur Justice Walter Benjamin* (2008) e presente principalmente no ensaio “A imagem de Proust” escrito por Benjamin no de 1929.

¹² Conforme nossa pesquisa sobre a subjetividade melancólica em *Entre a ação e a hesitação: a melancolia, o barroco e a literatura em Walter Benjamin* (2006).