



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	A Subjetividade além da lógica e do Eu: Crítica epistemológica em Walter Benjamin
Autor/a	Diego R. Ramos
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 5, Campinas, 2021
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4205

Formato de citação sugerido:

RAMOS, Diego R. “A Subjetividade além da lógica e do Eu: Crítica epistemológica em Walter Benjamin”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 5, Campinas, 2021, p. 362-396.

A SUBJETIVIDADE ALÉM DA LÓGICA E DO EU

Crítica epistemológica em Walter Benjamin

Diego R. Ramos*

RESUMO

Em um pequeno fragmento intitulado “Über den Kreter”, Walter Benjamin reflete sobre o paradoxo do cretense. Ele observa que, para a preservação da própria lógica, este paradoxo deve ser resolvido, mas uma solução não seria possível através da mesma lógica. Efetivamente, a solução poderia ser encontrada na metafísica, especialmente atuando-se sobre a “forma-eu” necessária ao paradoxo. Este artigo pretende seguir os passos de uma crítica epistemológica à subjetividade com base em textos de Benjamin. Para tanto, realizamos uma crítica do sujeito como a naturalização de uma função lógica. Em seguida, tratamos de apontar momentos em que a prerrogativa da subjetividade no processo do conhecimento é criticada por Benjamin,

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Psicanalista associado ao Fórum do Campo Lacaniano e à rede Inconsciente Real. Contato: ramos.drr@gmail.-com

abrindo espaço para formas de saber que não se submetem à lógica da "forma-eu".

PALAVRAS-CHAVE

Walter Benjamin, Epistemologia, Lógica, Subjetividade

SUBJECTIVITY BEYOND LOGIC AND THE SELF

Epistemological Critique in Walter Benjamin

ABSTRACT

In a small text called "Über den Kreter", Walter Benjamin reflects on the Cretan paradox. He observes that to preserve Logic's epistemological authority, this paradox must be solved. However, he proceeds, a solution would not be possible through Logic itself. The solution could be found in metaphysics, especially considering the "I-form" necessary for the paradox. This article follows the steps of an epistemological critique of subjectivity based on Benjamin's texts. In doing so, we carry out a critique of the subject as the naturalization of a logical function. Then, we point out moments in which Benjamin critiques the prerogative of subjectivity in the knowledge process, presenting forms of knowledge that do not submit to the Logic of the "I-form".

KEYWORDS

Walter Benjamin, Epistemology, Logic, Subjectivity

Introdução

Podemos considerar que toda a experiência intelectual de Benjamin seria marcada por uma preocupação de ordem epistemológica. Isso é especialmente claro quando consideramos que suas elaborações sobre filosofia da linguagem ou teoria da história se enquadram nesse tipo de reflexão meta-teórica.¹ Neste artigo, gostaria de analisar um tema específico dessas preocupações, a saber, a noção de sujeito. Ou melhor, a crítica a essa noção, especialmente como realizada em textos chamados “de juventude”, que precedem a redação de sua obra *Origem do Drama Barroco Alemão*.²

De maneira esquemática, trata-se de apresentar como a subjetividade pode comparecer no conhecimento tanto como um aspecto dogmático quanto como um elemento crítico. Dessa forma, Benjamin realiza uma crítica à noção conforme inserida em um contexto lógico e kantiano, mas também traça as linhas de força de uma noção que poderia servir a uma forma de saber não limitada dogmaticamente pela forma da subjetividade como é tradicionalmente concebida.

1 Isso se torna mais claro quando consideramos que uma porção do volume 6 de seus *Gesammelte Schriften* é reunido sob a designação “Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik”, ou que uma larga seção do volume 2 se chama “Metaphysisch-geschichtssphosophische Studien”. Efetivamente, a maior parte dos textos referidos neste artigo estão contidos nessas seções.

2 Reconhecemos que a exclusão da obra *Origem do drama trágico alemão*, especialmente de seu prefácio, implica um ônus à questão mais geral sobre a Epistemologia no pensamento de Walter Benjamin. No entanto, este recorte tem a intenção de encontrar as primeiras elaborações sobre o tema da subjetividade e a crítica à lógica na experiência intelectual de Benjamin. Além disso, este artigo integra um projeto de pesquisa mais amplo, que também se dedica às obras posteriores.

Essa tensão inerente à noção de subjetividade pode ser especialmente notada em um pequeno fragmento de 1920, intitulado “Über den Kreter”, no qual Walter Benjamin reflete sobre o conhecido paradoxo do cretense. O autor observa que, em sua forma grega tradicional, o problema lógico seria facilmente resolvido, pois quando Epimênides afirma que “Todo cretense é mentiroso”, sendo ele próprio um cretense, a falsidade de sua asserção não estaria necessariamente implicada. Isso porque do conceito de “mentiroso” não derivaria nem que aquele assim caracterizado desvie da verdade em todas as suas asserções e tampouco que todas as suas falas expressem o oposto do que é verdadeiro. Benjamin estaria dizendo que um mentiroso pode às vezes falar a verdade, pois o conceito de mentiroso não determina a necessária mentira de todas as enunciações dessa pessoa. Da mesma maneira, a noção de mentira não opera apenas segundo uma estrutura dualista, ou seja, uma mentira pode não referir o oposto de uma verdade, mas qualquer coisa que seja não-verdade. Com essas considerações, a inevitabilidade paradoxal estaria contornada. Dada a insuficiência de sua forma silogística clássica, Benjamin propõe uma formulação radical do paradoxo, rerepresentando-o como uma dedução a partir de uma proposição, que se enunciaria da seguinte forma: “Todas as minhas asserções, sem exceção, implicam o contrário da verdade” (Benjamin 1985b: 57),³ do que decorreria o paradoxo em uma forma insolúvel.

3 No texto original em alemão, lê-se: “*Ausnahmslos jedes meiner Urteile prädiziert das konträre Gegenteil von der Wahrheit*”. As citações neste artigo serão apresentadas em português no corpo do texto, e acompanhadas por uma nota de rodapé com o texto original. Exceto quando indicado o contrário, as traduções apresentadas neste trabalho são nossas.

Informado pelo texto de Benjamin, nota-se a necessidade de compreender a irrefutabilidade do paradoxo⁴ do cretense como mera aparência (*Schein*),⁵ tratando, assim, a *aparente* insolubilidade como objeto. No entanto, essa noção não deve ser tomada como um elemento de dualidade junto à essência, ou mesmo como referência à superfície de fenômenos complexos, cuja profundidade pode ser desvendada apenas mediante a superação da aparência. Nesses sentidos, a aparência dá origem a uma falha ou uma limitação do conhecimento de corresponder à verdade.⁶ No texto de Benjamin, a aparência teria uma dignidade epistemológica fundamental, a qual seria comprovada pela força de contraverter a expressão lógica. Efetivamente, ela dá origem a algo diverso:

Ela [a aparência] existe não apenas como uma contra-imagem à realidade, mas, como é encontrada em uma dimensão que repousa além da realidade – nomeadamente, na esfera da lógica formal –, ela deve ser considerada como uma objetiva contra-imagem à verdade (Benjamin 1985b: 59).⁷

4 Poderíamos argumentar, seguindo uma estrutura lógica clássica, que um sistema dedutivo no qual sejam aceitos dois teoremas contraditórios (como é o caso do paradoxo, no qual tem-se a premissa “todo cretense é um mentiroso” e a conclusão “todo cretense não é um mentiroso”) comporta como derivação da contradição qualquer expressão formulada em sua linguagem. Isso poderia, virtualmente, comprometer toda a validade epistemológica da Lógica. Disso deriva a necessidade de sua refutação.

5 A noção de aparência no texto “Über den Kreter” enquadra-se em um projeto de redefinição e reavaliação do termo, o qual ganha especial relevo no ensaio “*As afinidades eletivas* de Goethe”. Além desse texto, na obra *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin descreve a relação entre a aparência e a verdade.

6 O prejuízo epistemológico da noção de aparência poderia ser bem caracterizado ao lembrarmos do esquema da crítica ideológica, na qual a tarefa seria a de destituir a falsidade aparente em busca da verdade estrutural.

Ora, se naquela proposição a aparência se contrapõe à lógica, a solução do paradoxo não pode ser encontrada no interior dessa mesma lógica. Segundo Benjamin, o problema poderia ser resolvido na metafísica,⁸ especificamente atuando-se sobre a “forma-eu” (*Ich-form*) necessária à contradição. Se tomarmos a subjetividade como o fundamento dessa forma-eu necessária à enunciação da proposição paradoxal – e, com isso, essencial à *aparência* da proposição – a solução do paradoxo adviria de uma forma de subjetividade que operasse com uma força contraposta à validade objetiva da lógica, dado que poderia superar a aparência ou se valer dela como fundamento da verdade. Essa subjetividade, portanto, seria antilógica. Nas palavras de Benjamin:

Aqui se mostra a necessidade não apenas de conceber a subjetividade como uma instância alógica em oposição contraditória à objetividade e validade universal, porém, mais precisamente, conceber a subjetividade como uma oposição contrária à objetividade da validade, caracteri-

7 Lê-se no original: “*Er ist also objektiv nicht allein als Gegenbild der Wirklichkeit, sondern, da er in einer Sphäre ganz jenseits derselben noch angetroffen wird, nämlich in der formalen Logik, objektiv als Gegenbild der Wahrheit*”.

8 Diversos textos de Benjamin tematizam a noção de metafísica, mas nunca com uma definição clara. No texto “Sobre o Cretense”, podemos notar que a metafísica é o campo que supera a lógica na possibilidade de resposta ao paradoxo, ou seja, teria uma prioridade à verdade relativamente à lógica. No texto “Sobre o Programa da Filosofia Vindoura”, Benjamin utiliza o termo metafísica denotando os elementos fundamentais e dogmáticos de uma teoria. Em “Metafísica da Juventude”, Benjamin apresenta “cenas conceituais”, em que a verdade e a linguagem são trabalhadas por figuras como o gênio e a mulher, realizando uma crítica epistemológica. Com isso em vista, poderíamos elaborar que a metafísica seria o conjunto de elementos que fundamentam a operação do pensamento, definição que parece ecoar a herança kantiana de Benjamin. No entanto, importa destacar aquilo que distancia Benjamin dessa herança. A Metafísica no pensamento benjaminiano, mesmo neste primeiro recorte de sua filosofia, compreende elementos críticos distintivos, especialmente operacionalizados pela presença da teologia, de certa mitologia romântica e de considerações de ordem histórica.

zado por uma tendência a debilitar a validade. De acordo com a tese metafísica traçada para resolver aquela aparência lógica, a subjetividade não é alógica, mas sim anti-lógica. A metafísica deve fundamentar essa proposição (Benjamin 1985b: 59).⁹

Essa subjetividade anti-lógica, no entanto, não é definida e nem mesmo diretamente tematizada por Benjamin. Dessa forma, o caminho que se apresenta é pautado pela crítica à subjetividade lógica, especificamente às suas limitações epistemológicas.

A noção de sujeito lógico

Em um texto de 1918, “Sobre o Programa da Filosofia Vin-doura”, Benjamin aponta como as maiores limitações do sistema kantiano seriam justamente a relação entre sujeito e objeto e a relação da experiência e do conhecimento com a consciência empírica. Esses dois elementos estão interligados e, mais do que uma dimensão metafísica, seria possível verificar neles um aspecto mitológico. Isso porque, segundo Benjamin, apesar de Kant e os pós-kantianos terem superado a concepção de que a origem das sensações seria o “objeto-natureza da coisa em si” (*die Objektnatur des Dinges an sich*), ainda está presente em seus sistemas o “sujeito natureza da consciência conhecedora” (*die Subjekt-Natur des erkennenden Bewusstseins*). Essa consciência

9 No original, lê-se: “Hier zeigt sich die Notwendigkeit, Subjektivität nicht lediglich als alogische Instanz in kontradiktorischen Gegensatz zur Objektivität und Allgemeingültigkeit zu setzen, sondern genauer als den konträren Gegensatz der Objektivität der Geltung die ‘Zer-Geltungstendenz’ der Subjektivität entgegen zu setzen. Subjektivität, so hätte die metaphysische Theses zur Auflösung jenes logischen Scheines zu lauten, ist nicht alogische, sondern antilogisch. Diesen Satz muß die metaphysik begründen”.

conhecedora deriva da consciência empírica, a qual é conformada pelos objetos que a confrontam. Na filosofia kantiana, bem como em uma larga porção da filosofia moderna, essa consciência conhecedora é identificada com o sujeito, especificamente o sujeito determinado por sua função lógica. Segundo Kant, o sujeito é “aquilo que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como os predicados)” (Kant 1988: 116). Subtraídos os predicados, o que restaria da subjetividade poderia ser definida apenas pela identidade a si mesma, uma unidade auto idêntica. Benjamin critica essa compreensão da subjetividade a partir de uma perspectiva epistemológica:

O todo é um rudimento metafísico de epistemologia, um fragmento daquela “experiência” superficial desses séculos que se enrustou na epistemologia. No conceito de conhecimento de Kant existe a noção de um Eu vivente individual o qual toma as sensações recebidas e a partir delas constrói a base de suas representações. Não se pode duvidar que o conceito kantiano de conhecimento concede um papel da maior importância para essa noção, por mais sublimada que possa se apresentar (Benjamin 1977: 161).¹⁰

Considerando o esquema epistemológico herdado de Kant, Benjamin observa que a noção de conhecimento sensual e intelectual do qual dispomos é uma forma de mitologia não muito distinta daquela de um louco que considera as suas sensações

10 No original, lê-se: “Das Ganze ist ein durchaus metaphysisches Rudiment in der Erkenntnistheorie; ein Stück eben jener flachen ‘Erfahrung’ dieser Jahrhunderte welches sich in die Erkenntnistheorie einschlich. Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln dass in dem Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittelst der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt. Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie und was ihren Wahrheitsgehalt angeht jeder andern Erkenntnismythologie gleichwertig”.

pertencentes a outra pessoa, pois a consciência empírica seria a mitificação de uma função lógica impressa em uma unidade naturalizada de percepções, aquele sujeito natureza da consciência conhecedora. Ainda segundo a crítica benjaminiana, a concepção kantiana de sujeito seria caracterizada como a unificação entre um “eu vivente individual” e a consciência. O conhecimento decorrente disso não seria mais do que a projeção das expectativas desse sujeito, o qual, segundo a filosofia kantiana, deteria as intuições e os conceitos puros aos quais os objetos deveriam se adequar. Assim, enquanto for tomado em relação àquele “eu vivente individual”¹¹ (*individuellen leibgeistigen Ich*), uma forma mitificada de subjetividade, o conhecimento portaria uma limitação fundamental. Apesar dos protestos kantianos em relação à identificação entre “eu vivente individual” e a consciência, a unidade da apercepção, segundo Benjamin, manteria traços do sujeito natural e recairia nesse esquema de limitação epistemológica.

Nessa crítica à filosofia kantiana, notamos que a definição de subjetividade¹² enfrenta uma ambiguidade irresolúvel, pois o

11 Traduzimos *individuellen leibgeistigen Ich* por “Eu vivente individual” considerando o termo uma referência ao corpo vivo, dotado de espírito e historicamente encarnado, em direta oposição ao corpo material, que Benjamin escreve como *Körper*. Essa distinção, especialmente presente em um fragmento intitulado “Esquema para o problema psicofísico” (“Schemata zum Psychophysischen Problem”) está diretamente ligada ao tema da “mera vida”, mais tarde extensivamente trabalhada por Giorgio Agamben. Nossa tradução se aproxima da escolha feita pelos editores anglófonos dos trabalhos selecionados de Benjamin, onde se lê: *individual living ego*. Os tradutores italianos usaram a expressão *Io individuale psicosomatico*.

12 Importa notar a posição peculiar do pensamento benjaminiano no debate sobre as concepções de sujeito na filosofia contemporânea. No horizonte desse debate, entre as exigências lógicas que limitam a atuação do sujeito e o extremo da supressão de toda forma de subjetividade, o pensamento de Benjamin insiste na elaboração de uma forma de subjetividade que não atua segundo um princípio de abstração lógica, mas que ainda mantém a força de atuar epistemologicamente.

termo se refere tanto à noção universal abstrata quanto ao indivíduo material de uma ação. Essa ambiguidade não pode ser solucionada através de uma distinção terminológica, dado que mesmo a elaboração do problema apontaria para o entrelaçamento inerente entre os significados.¹³ Bastaria notar como a tentativa de especificação de *um* sujeito depende da universalidade da *função sujeito*: “este sujeito é único” depende da generalização própria do sujeito enquanto algo predicável. Além disso, a noção de *sujeito* é, em si mesma, resistente à definição, dada sua prioridade nessa operação: o ato de definir exige um sujeito definidor e um objeto a ser definido, destacando a mútua dependência entre esses termos.¹⁴ Em seu trabalho sobre o Romantismo Alemão, Benjamin já tematizara essa relação entre sujeito e objeto, desenvolvendo uma crítica à cisão entre os termos:

13 Em um pequeno texto intitulado “Sobre sujeito e objeto”, Theodor Adorno discorre sobre essas dificuldades de se pensar a subjetividade: “Não é possível excluir de nenhum conceito de sujeito o momento da individualidade humana – nomeado por Schelling como Egoidade; sem essa lembrança, *sujeito* perderia todo o sentido. Inversamente, o indivíduo humano singular – tão logo se reflete sobre ele como uma forma conceitual universal, e não apenas como o homem particular qualquer – se transforma em um universal, semelhante ao que é expresso pelo conceito idealista de sujeito; até mesmo a expressão homem particular necessita do conceito genérico, pois do contrário seria carente de sentido” (Adorno 1977: 741).

14 No âmbito da filosofia contemporânea, a subjetividade é uma questão persistente, ocupando autores de heranças diversas. Na senda da Teoria Crítica, poderíamos lembrar como Axel Honneth tematiza o *reconhecimento* dos sujeitos como forma de desobstrução da liberdade (cf. *Luta por Reconhecimento*). Também Foucault tematiza a subjetividade, desde a sua conferência “O que é autor?”, que pode ser tomada como base para uma crítica à própria noção de subjetividade, passando pelos textos nos quais ele descreve a gênese deste sujeito (cf.: *A hermenêutica do Sujeito*), até os trabalhos dos anos 1970 (desde os volumes de *História da Sexualidade* às conferências e cursos), em que tematiza mais fortemente os modos de subjetivação, especialmente com noções como “cuidado de si”, a partir de que é possível pensar uma proposta de renovação da noção de subjetividade. Em todos esses trabalhos, é impossível negar a inevitabilidade da relação entre sujeito e objeto, desde sua definição até sua crítica.

Como é possível conhecimento fora do autoconhecimento, isto é, como é possível conhecimento do objeto? Segundo os princípios do pensamento romântico, ele de fato não é possível. Onde não há autocohecimento, não há em absoluto nenhum conhecer; onde há conhecimento, a correlação sujeito-objeto está superada, ou se quiser: dá-se um sujeito sem objeto correlato (Benjamin 1993: 63-64).

Seguindo essas indicações, poderíamos afirmar que os elementos dogmáticos da noção de subjetividade impõem limites às possibilidades do conhecimento. Uma crítica epistemológica, segundo Benjamin, não pode ser realizada sem antes justificar a si mesma, pois não seria a profundidade de uma teoria do conhecimento que garantiria o seu valor, mas a sua justificação. Nesses termos, ele elabora um tributo ao sistema kantiano:

É a tarefa central da filosofia vindoura tomar as ideias provenientes de nossos tempos e as expectativas de um grande futuro e transformá-los em conhecimento relacionando-os ao sistema kantiano. A continuidade histórica garantida através da referência ao sistema kantiano é também a única de implicação sistemática decisiva. [...] Ambos os filósofos [Kant e Platão] compartilham a concepção de que o conhecimento do qual podemos dar a justificação mais clara é também o mais profundo (Benjamin 1977: 157).¹⁵

15 No original, lê-se: *“Es ist die Zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühle einer großen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zu Erkenntnis werden zu lassen. Die historische Kontinuität die durch den Anschluss an das Kantische System gewährleistet wird ist zugleich die einzige von entscheidender systematischer Tragweite. [...] Diesen Beiden Philosophen [Kant und Platon] ist die Zuversicht gemeinsam, daß die Erkenntnis von der wir die reinste Rechenschaft haben zugleich die tiefste sein werde”*.

Kant teria justificado sua teoria do conhecimento através da certeza e segurança que seu sistema concedia. Poderíamos lembrar como essa segurança advinha de um modelo científico específico, a saber, a matemática. Esta foi eleita para figurar como a esfera fundamental do conhecimento, na qual todo o saber deveria se basear, tendo em vista seus conhecimentos racionais puros e o grau de certeza de seus juízos. No entanto, ao mesmo tempo em que garantiram a certeza de seus conhecimentos, as exigências epistemológicas da matemática teriam conformado as noções de sujeito e objeto como elementos abstratos. Em poucas palavras, esses conceitos teriam sido submetidos às exigências de matematização do mundo, segundo procedimentos de abstração e descontextualização espacial e temporal, uma vez que a matemática, emblema científico moderno, é um conhecimento puro, e sua aplicação ao mundo dependeria de um material que cumpra determinadas exigências lógico-formais. Nesses termos, cumprindo essas expectativas, o sujeito não poderia ser outra coisa senão uma função lógica, e os objetos, para serem inteiramente apreendidos por esse sujeito, deveriam ser abstraídos em grandezas formais. Seria justamente dessa conformação que decorreriam os elementos metafísicos que limitam o alcance epistemológico da teoria, que, em larga medida, conforma o “sujeito natureza da consciência conhecedora” (*die Subjekt-Natur des erkennenden Bewusstseins*). Essa figura poderia ser descrita como a função lógica do conhecimento, o eu sintático, inserido em uma dinâmica não histórica de expectativas e causalidades. Peter Fenves, em seu comentário ao texto “Sobre o Programa da

Filosofia Vindoura”, tematiza a figura desse sujeito descomprometido historicamente:

Tanto sob a luz de um sonho de uma visão pura (teórica) e um tipo de puro julgamento (prático), o ego não é tanto reduzido quanto ele é dessubjetivado – sem ser objetivado. Um ataque indireto em termos fenomenológicos é, portanto, apropriado, e tal ataque inicialmente determina a direção do programa de Benjamin (Fenves 2011: 140).

Fenves elege o termo “ego” e o qualificativo “dessubjetivado” como aquilo que resta depois de subtraída a substancialidade do sujeito, subtração que o transforma no ente transcendental lógico necessário à segurança do conhecimento, conforme o projeto kantiano. Não compartilhamos dessa escolha de termos, mas sim da análise subjacente, que aponta para a mitologização dessa função subjetiva. Na expressão benjaminiana, o termo “natureza” pode ser compreendido como a referência a uma dimensão apartada da ação humana, pois independente das leis de seu mundo moral, o que investiria essa subjetividade de uma submissão às “forças demoníacas” do mito. Essa concepção de natureza é especialmente elaborada no texto benjaminiano “*As Afinidades Eletivas* de Goethe”. Almut-Barbara Renger, em seu extenso estudo sobre contos de fadas e mitos, descreve a caracterização benjaminiana da seguinte maneira:

Benjamin apresenta a “ordem do mundo demoníaca”, que ele considera representar o mito, como uma ordem na qual o homem é silenciosamente confinado a um contexto dominado pelo destino. A partir de contraste, ele concebe uma ordem cujas amarras podem ser liberadas pela linguagem, liberdade, felicidade, justiça divina e moralidade. Benjamin descreve essa ordem mítica como

uma na qual o homem não se submete às normas por convicção, mas pelo medo da sanção que adviria da transgressão. Não adviria de uma crença na legitimidade das normas, ou de uma aprovação subjetiva que estaria no princípio de toda moralidade. O homem se sujeita por necessidade. De acordo com Benjamin, o homem nessa ordem mítica do mundo se vê preso em um contexto amplo de violência: ele está submetido a um “destino” que é sustentado por leis de “culpa e expiação”; que procede de acordo com leis que ele não pode concordar porque esse destino é completamente incompreensível. De acordo com Benjamin, o que constitui uma vida ética, a moralidade, não é concebível por si mesmo nesta ordem. O homem se representa muito dependente de poderes superiores a ele para ser capaz de responder a problemas éticos no real sentido do reino das possibilidades (Renger 2006: 320).

Na obra de Goethe, o casamento seria tematizado como uma lei e, portanto, como algo além do poder do casal. Deixando de tomar uma decisão livre e verdadeiramente ética, as personagens do romance permanecem “totalmente presas à natureza” (Benjamin 2009: 25). Isto explicaria o título da obra goethiana, que identifica os personagens com partículas num processo químico. O romance parece retratar um mundo que oprime os indivíduos com a força da natureza e de símbolos míticos.

Com isso em vista, a noção de “sujeito natureza da consciência conhecedora” posiciona criticamente essa subjetividade, dado que estaria submetida a essa dinâmica mítica. Isso quer dizer que essa noção de sujeito estaria encerrada em uma dinâmica ritualizada por elementos que escapam à sua própria com-

preensão ou ação, uma dimensão propriamente dogmática.¹⁶ Essa noção poder ser interpretada como a mitificação de uma função lógica impressa em uma unidade naturalizada de percepções, unidade impenetrável à ação moral, à história. O conhecimento que decorre dessa subjetividade não seria mais do que a projeção das expectativas e da forma desse sujeito, o qual, segundo a filosofia kantiana, deteria as intuições e conceitos puros nos quais os objetos deveriam se adequar.

A crítica ao sujeito lógico

A crítica, especialmente conforme elaborada por Benjamin, sempre se realiza pela desnaturalização do enquadramento epistemológico ou social de seu objeto. Referindo-nos à noção de subjetividade, poderíamos começar apontando um momento em que o conhecimento não se realizaria na consciência, desarticulando essa expectativa de o conhecimento se realizar apenas mediado pelo sujeito. Na antiguidade grega, especificamente em pensadores como Anaximandro e Aristóteles, *nous* – o intelecto – não era considerado uma faculdade da alma – *psyché* –, mas sim algo distinto, separado e impassível, que apenas se comunica com a alma para realizar o conhecimento. O conhecimento, portanto, se realizava como um procedimento noético, do qual o

16 Podemos notar a repetição de outros temas na crítica que Benjamin elabora a essa concepção kantiana quando ele menciona o “Eu vivente individual” como característico para o conceito kantiano de conhecimento. A noção de vida poderia ser mais uma vez tomada como uma dimensão ofuscante ou totalizante que precisa ser petrificada, mortificada, em benefício da elaboração da crítica da coisa viva em agitação, ainda conforme suas reflexões no texto sobre *As Afinidades Eletivas*.

resultado adviria por uma compreensão não mediada da ideia – o noema –, diverso de um processo dianoético, realizado através de um exercício discursivo racional, dialético. Nesses termos, o conhecimento seria uma questão da relação entre o uno e o múltiplo, e não apenas entre sujeito e objeto. Todavia, na modernidade, *psyche* e *nous*,¹⁷ ou alma e intelecto, teriam sido unificados, ou seja, haveria uma identificação entre a consciência natural recebedora de sensações e a entidade racional impassível. E essa identidade comporia o sujeito moderno – procedimento que pode ser emblematicamente representado pela filosofia kantiana –, e determinaria os limites do objeto.

Tratando-se de uma senda epistemológica, destacaríamos dois momentos da criação teórica de Benjamin em que é realizada uma crítica a essa forma de subjetividade e sua relação com o conhecimento: sua tese de doutorado, na qual seria possível notar a limitação causada pela noção de sujeito; e num fragmento em que tematiza o princípio de identidade, a partir do qual é possível notar uma crítica à própria noção de “eu” como agente lógico-gramatical.

17 Em “Segundo Analíticos”, Aristóteles recompõe sua descrição do saber, o qual é composto pela passagem da percepção sensorial de particulares a universais. Também na “Ética a Nicômaco”, *Nous* aparece como a coisa que se dirige tanto a experiências particulares quanto aos primeiros princípios, estando, no entanto, fora da alma racional, que se dividiria em *logísticos* e *epistēmonikos*. Outro autor que lida com essa separação é Anaximandro, para quem *Nous* seria a única substância infinita e autorregulada, que não se misturaria a todas as outras coisas. Essa separação possibilitaria o governo de todas as coisas. Em todo caso, sobre essa concepção antiga de intelecto, poderíamos dizer que a experiência (*empeiria*) seria a intermediária entre os particulares percebidos e o saber universal, ou melhor, entre *psyché* e *nous*. O texto “Infância e História – Destruição da Experiência”, de Agamben, dedica uma seção à apresentação dessa unificação entre *nous* e *psyché*.

Em *O Conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, Benjamin argumenta que a concepção de crítica de arte dos românticos se fundamenta em uma epistemologia fundada no pensamento de Fichte, o qual distinguiria reflexão e pensamento sobre um objeto. Nesse esquema, apenas a reflexão produziria um conhecimento não empírico, não mediado, dado que apenas no trabalho de reflexão o “Eu” é tanto um sujeito quanto um objeto de conhecimento. Com isso, os limites impostos pela crítica kantiana poderiam ser superados, pois a experiência não seria a origem exclusiva de todo conhecimento. No entanto, ainda segundo Fichte, o trabalho reflexivo abriria uma senda perigosa de regressão ao infinito, pois a reflexão, na medida em que é uma operação do pensamento que se dobra sobre si mesmo, tomando-se como objeto, resultaria na necessidade de uma segunda dobra, algo como o pensamento sobre o pensamento sobre o pensamento, iniciando uma trilha infinita, em que a consciência adquirida após o exercício reflexivo se torna o objeto de uma consciência anterior, o que suspenderia a atualidade do conhecimento, compreendida como sua efetividade.¹⁸ Esse perigo de um infinito labiríntico é evitado por Fichte com a postulação de um “eu absoluto”. Os românticos, no entanto, não recusam o infinito e consideram esse “eu absoluto” a morte da reflexão, pois “nesta constelação material, assente-se o peculiar da infinitude da reflexão a que os românticos recorrem: a dissolução da forma própria da reflexão diante do absoluto” (Benja-

18 Benjamin cita Fichte: “Assim continuamos, *ad infinitum*, exigindo uma nova consciência a cada consciência, uma nova consciência cujo objeto é a consciência anterior, e assim nunca chegaríamos o ponto no qual poderíamos assumir uma consciência atual” (Benjamin 1974: 24 e Fichte 1986: 526).

min 1993: 38). O argumento dos românticos seria o de não fundar o conhecimento na consciência de si, mas sim em “puro pensamento, ou seja, na forma infinita da reflexão chamada de ‘absoluto’”. O absoluto de Schlegel é um *meio* (*medium*): a “reflexão constitui o absoluto e o constitui como um meio.” A epistemologia romântica, portanto, descarta o sujeito pensante em benefício do puro pensamento. Torna-se evidente a desconfiança dos românticos quanto à centralidade do sujeito no processo de conhecimento, ou, mais especificamente, a absoluta desmedida do sujeito em relação à verdade. Esse deslocamento do processo epistemológico parece libertar o conhecimento das determinações subjetivas, com o que Benjamin poder afirmar: “todo conhecimento é conhecimento de si de um ser pensante, que não precisa ser um ‘eu’” (Benjamin 1974: 55). Com isso, Benjamin parece afirmar que o pensamento não é uma atividade meramente subjetiva, mas um processo de múltiplas determinações, como se o conhecimento se originasse também de processos exteriores àquele eu vivente individual. Na crítica de arte isso ganha tons mais distintos quando se considera que uma obra de arte poderia expressar algo como uma consciência de si. Essa consciência se apresentaria na aparência da obra, que expressa seu caráter limitado, não natural, propriamente artístico. Levada a cabo, a experiência de uma obra reconhece sua tendência imanente, os mesmos elementos de sua crítica imanente, perceptíveis no limite de seu aparecer, como se nota no seguinte excerto:

A tendência imanente da obra e o correspondente critério de sua crítica imanente são a reflexão que está em sua base e que se manifesta em sua forma. Esta reflexão, no entanto, na verdade não é tanto o critério do julga-

mento, mas, antes de mais nada e em primeira linha, o fundamento de uma crítica totalmente outra, não posta como julgadora, cujo centro de gravidade está não na estimação da obra singular, mas na exposição de suas relações com todas as demais obras e, finalmente, com a Ideia da arte (Benjamin 1993: 83).

De acordo com essa epistemologia romântica, há um processo reflexivo que dá origem à obra na medida em que está na base de sua forma. Mas esse processo não está limitado pelas disposições subjetivas, dado que a Ideia de arte e a relação que a obra específica estabelece com todas as demais obras também determinam essa reflexão.

A filosofia benjaminiana se apropria dessa epistemologia romântica, com um devido distanciamento crítico. Benjamin acompanha a elaboração romântica na medida em que considera a crítica como um processo imanente da obra de arte, algo como a continuação do processo reflexivo que determina sua forma. No entanto, Benjamin recusa o idealismo constitutivo do romantismo, que seria responsável pela ideia de uma reflexão absoluta. Ele assume a noção de que a crítica tem o dever de completar a obra de arte, mas encara essa completude de outra maneira. Enquanto os românticos compreendiam a crítica como o movimento da obra em direção à “ideia de arte”, Benjamin pensa a crítica como o gesto de interrupção do movimento da obra, interrupção demandada pela própria forma artística. Tanto classicistas quanto românticos consideraram a obra de arte como um ponto médio entre liberdade e natureza, dado que seria um objeto material governado por suas próprias leis. Nesses termos, a arte teria a *aparência* de suficiência, independência e organi-

dade. Benjamin, diversamente, dirá que a crítica é a mortificação da obra de arte, como a destruição de sua aparência, o desvelamento de seus limites: “mortificação da obra: não o despertar de uma consciência em obras vivas, mas o estabelecimento de conhecimento em obras mortas.” (Benjamin 2004: 182). A mortificação não pode designar a destruição pura e simples da obra, mas a chave para o renascimento de uma obra de arte, como se a crítica preparasse a transfiguração da obra para o reino da verdade. Não se tratando, portanto, de uma depuração da obra em direção a uma pureza ideal, a crítica é a realização de um ciclo vital, a morte de algo vivo, a partir do que o juízo dirigido à obra pode ser uma expressão da verdade. Apenas essa morte possibilita a nova vida no reino moral dos homens.

Com essas considerações, notamos que a subjetividade perde sua prerrogativa cognitiva, evidenciando um desencontro entre as expectativas críticas benjaminianas e a formulação tradicional de subjetividade. Isso se torna mais claro na medida em que insistimos no caráter epistemologicamente ativo da obra de arte: ela demanda ser completada em benefício do encerramento de sua vida. Essa exigência seria constitutiva da obra de arte na medida em que ela é *aparência* e a realização de sua essência seria justamente sua expressão enquanto aparência.

Essa demanda que se origina do objeto, expressão de seu poder de agência, é tematizada por Benjamin em momentos diversos de sua experiência intelectual. Poderíamos lembrar da relação entre criança e brinquedo, em que este exige da criança ser brincado de uma determinada maneira – o que não significa que é a maneira projetada por quem pensou o brinquedo, pois

suas infinitas possibilidades não estavam contidas na intenção do criador. A relação da criança com seu livro infantil seria mais um exemplar dessa relação peculiar entre sujeito e objeto, e sobre a qual Giulio Schiavoni escreve em seu ensaio “Zum Kinde”, tematizando os textos benjaminianos “Programm eines proletarischen Kindertheaters”, “Eine kommunistische Pädagogik” e “Kinderbücher”:

Um tipo de identificação mimética lúdica e alegre é desencadeada na criança, especialmente no livro ilustrado, nas letras do alfabeto e em ilustrações coloridas, que representam sua primeira entrada no mundo da narração, bem como um momento de auto-liberação e vitória sobre o medo. [...] Neste sentido, tanto o antigo livro infantil quanto o brinquedo podem ser incluídos na seguinte questão, com a qual Benjamin encerra seu ensaio sobre brinquedos e jogo: “Mas quando um poeta moderno diz que para cada um existe uma imagem em cuja contemplação o mundo inteiro submerge, para quantas pessoas essa imagem não se levanta de uma velha caixa de brinquedos” (Schiavoni 2011: 377).

Um momento mais claro disso que estamos chamando de prerrogativa do objeto no processo de conhecimento pode ser notado no texto sobre “A Tarefa do Tradutor”. Benjamin inicia o texto apresentando alguns elementos sobre o conhecimento de uma obra de arte. Argumenta que a consideração pelo receptor de uma obra de forma alguma é fecunda para seu conhecimento; afirma ainda que a obra não pressupõe a essência espiritual ou corporal do homem, da mesma forma que não pressupõe sua atenção. É como se dissesse que o conhecimento da obra poderia inteiramente negligenciar a subjetividade que a experimenta. Mas avançando na reflexão, ele inquire sobre a tradução: seria

ela destinada a leitores que não compreendem o original? Isso carregaria a obra de expectativas sobre seu receptor, postulando uma determinada força a ele. Mas Benjamin argumenta que o essencial de uma obra não é traduzível, dado que não seria algo comunicável. O essencial de uma obra seria sua dimensão poética. Isso também revela as características de uma tradução ruim, uma vez que essa seria caracterizada pela intenção de comunicar o conteúdo da obra, em vez de lidar com o seu essencial, sua dimensão poética. A tradução se realiza através do retorno ao original e a compreensão da lei de sua forma. Essa lei compõe os caracteres de sua traduzibilidade, sua *Übersetzbarkeit*. Isso significa que a lei da forma da obra orienta a transformação de sua aparência, uma nova apresentação. Ora, essa traduzibilidade, enquanto característica da obra, constitui uma demanda epistemológica. Na medida que essa transformação é iniciada e regulada pela lei interna da obra, podemos dizer que se trata de uma ação autônoma, apartada das exigências do tradutor, pois este seria apenas o meio da ação. Benjamin enfatiza este aspecto no início de seu ensaio quando diz que a questão da “traduzibilidade” de uma obra tem um duplo sentido:

Encontrará a obra alguma vez, dentre a totalidade de seus leitores, seu tradutor adequado? Ou então, mais propriamente: admitirá ela, em conformidade com sua essência, tradução e – em consonância com o significado dessa forma – consequentemente a exigirá também? (Benjamin 2011: 102).

Em um comentário a este texto de Benjamin, Alfred Hirsch expõe o caráter não intencional da tradução, quer dizer, a agência da própria obra em seu processo de tradução e sobrevivência

em outras línguas, apartadas da intencionalidade do sujeito. Ele escreve:

Essa obrigação para traduzir em línguas profanas precede a aparência e a existência do indivíduo, e também se prolonga para além de seu tempo como falante e pensante, ainda existe quando ele não está mais vivo e a linguagem e seus trabalhos continuam a demandar tradução. [...] Benjamin insiste que “certos termos de relação”, que certamente incluem “traduzibilidade”, não são exclusivamente “relativos a pessoas”. Mas se a traduzibilidade de uma obra requer um tradutor, ela está endereçada a pessoas dotadas de linguagem. Como um indivíduo concreto, este último pode não ouvir a demanda de tradução da obra endereçada a ele, mas a demanda essencial para alguns trabalhos persistirão e poderão encontrar “seu” tradutor em uma época futura. Pois o que há de incrível é – e a história da tradução dispõe de evidências impressionantes disso – que mesmo obras cuja demanda por tradução parecia esquecida, mostraram-se inesquecíveis. Parece, portanto, que nem história e nem a memória coletiva podem fazer esse desejo de certas obras serem completamente esquecidas e darem lugar à não-lembrança (Hirsch 2011: 620).

Esse caráter demandante apresentado pela “traduzibilidade” pode ser destacado etimologicamente. Benjamin, em *Übersetzbarkeit*, forma um substantivo a partir do adjetivo *übersetzbar*. Destacaríamos aqui o sufixo *-bar-*, que indicaria nas palavras a que está associado uma possibilidade ou potencial inerente, conforme indicações do gramático Johann Heyse, em sua *Deutsche Grammatik*. Considerando palavras que operem essa determinação de ação, poderíamos estabelecer uma comparação com palavras terminadas com o sufixo *-lich*, marcante dos advérbios alemães. O sufixo *-bar* indica um potencial de trans-

formação associado ao termo a que está ligado, mas o faz sem uma determinação total dessa ação, como se mantivesse uma abertura. O sufixo *-lich*, marcando advérbios, postula um uso que determina uma maneira específica da ação. Note-se o termo *denkbar*, “pensável”, que postula ao objeto adjetivado a característica de poder ser pensado, ou seja, que aguarda sua atualização no pensamento; o termo *“lösbar”*, “solucionável”, adjetiva alguma coisa que é possível de ser resolvida, o que transformaria essa coisa; finalmente, o termo *“sichtbar”*; visível, indicando que alguma coisa pode ser vista, mas não necessariamente que o foi. Essa característica dos adjetivos terminados com *-bar*, que designamos como potencial de ação, pode ser mais bem compreendido pelo fato de todos esses adjetivos terem um verbo em sua raiz, uma ação propriamente dita, e a origem etimológica de *-bar*, que seria derivada de um antigo verbo *“bären”*, significa carregar ou suportar, como o verbo inglês *“to bear”*. Por sua vez, as palavras *“buchstäblich”* (literal), *“männlich”* (masculino), ou *“sichtlich”* (visivelmente), indicam a concordância final da ação, sem aquilo que designamos como a abertura estabelecida pela possibilidade dos adjetivos anteriores.

O reconhecimento da autoridade epistemológica de uma obra fundamentada em sua “traduzibilidade” não tem a função de retirar do sujeito toda legitimidade epistemológica, mas de apontar seus limites diante do conhecimento e da verdade. Trata-se, por um lado, de apontar a legitimidade de conhecimentos que não tenham sido determinados pelas características da subjetividade, ou de seus elementos transcendentais. Por outro lado, a crítica deve também operar uma deslegitimação de espec-

tativas de conhecimento dogmaticamente fundamentadas. Nesses termos, as meditações cartesianas, com sua pretensão de erigir todo o edifício do conhecimento a partir do conhecimento do sujeito, da coisa pensante, oferecem um aspecto importante de reflexão crítica.

A enunciação “*cogito ergo sum*” seria o alicerce de todo conhecimento, na medida em que estabelece o sujeito conhecedor. Em sua primeira versão, escrita em francês, a famosa meditação cartesiana enunciava-se “*je pense, donc je suis*”, apresentando a relação fundamental entre sujeito e eu. O dogmatismo dessa identificação, em termos benjaminianos, contribui com a expectativa de que todo conhecimento se origine e se construa na subjetividade, mas sobretudo atualiza a concepção específica de sujeito natural, ou “sujeito natureza da consciência conhecedora”, que teria sua forma mais elementar numa função gramatical, determinando-se como o agente de toda ação. É possível elaborar uma crítica a essa identificação a partir de outro texto benjaminiano, escrito em 1916, intitulado “*Thesen über das Identitätsproblem*”, formado por onze teses que propõem de maneira aforismática uma crítica à noção lógica de identidade.

Em um procedimento caracteristicamente benjaminiano de recusa dos limites tradicionais de um problema ou de uma disciplina, junto à distinção e afastamento de termos que são geralmente tomados em conjunto,¹⁹ o texto desenvolve uma noção de

19 Burckhardt Lindner, em seu ensaio sobre a Alegoria, na obra *Benjamins Begriffe*, destaca essa forma de proceder da crítica benjaminiana: “ele realiza uma distinção rigorosa entre termos que são usualmente usados conjuntamente ou de forma co-pertinente, distinção característica da demanda epistemológica dos trabalhos da juventude de Benjamin” (Lindner 2014: 1704-s).

a-idêntico (*Aidentische*), que seria distinto do idêntico e do não-idêntico. Trata-se de uma não-identidade potencialmente idêntica. Benjamin afirma, o a-idêntico está além da identidade e da não-identidade, mas no curso de sua metamorfose é capaz apenas da passagem à primeira, não à segunda. Toda verdadeira relação de identidade adviria de uma transformação dessa a-identidade em identidade, ou então o que estaria expresso seria uma tautologia, pois não ofereceria nenhum novo conhecimento. Benjamin exemplifica essa tautologia com a sentença “a é a”, que não deveria ser considerada um juízo, mas sim a expressão de uma *relação de identidade*. Considerando que um juízo é elaborado conforme a fórmula sujeito-cópula-predicado, o primeiro “a” não pode ser considerado simplesmente um sujeito, tampouco o segundo “a” pode ser considerado um predicado – ou mesmo um objeto. Na sentença “a é a”, nada se agrega ao primeiro “a” que o diferencie do segundo, ou vice-versa, possibilitando apontar algum deles como sujeito ou predicado. Isso fundamenta uma asserção de Benjamin que ele diz não poder ser provada, mas cuja plausibilidade pode ser demonstrada: diferente de uma tautologia, a relação de identidade não seria reversível. A plausibilidade dessa afirmação pode ser vista num exemplo que nos interessa sobremaneira, a saber, na distinção entre “eu” e “eu mesmo” (*Ich und selbst*). A expressão “eu mesmo” enfatizaria a identidade do “eu”, ou, ao menos, um análogo na esfera do “eu”. No entanto, aqui se revela a não reversibilidade da relação de identidade, pois este “mesmo” indicaria uma dimensão específica de um eu mais geral, uma “sombra interior” que não cobre a totalidade do “eu”.

Tomando essa não reversibilidade como prova da existência de dois elementos distintos, propomos considerar que do encontro entre “eu mesmo” e “eu” resulte algo não idêntico a nenhuma das partes, como se a “sombra interior” não fosse mera parte de um conjunto mais amplo chamado “eu”. Nesse caso, a coisa composta pelo “eu” e por sua especificação interna poderia ser chamada de sujeito, isento de qualificativos, de tal forma que o “eu” seria apenas um momento da subjetividade. Talvez fosse mais acertado falar em uma função da subjetividade. O cogito cartesiano seria uma expressão dessa função, que estaria presa a um circuito lógico, uma instância fora do tempo e do espaço, propriamente formando aquele *sujeito lógico*. A expressão de identidade “O sujeito é o eu” (ou sua forma menos ruidosa “o sujeito sou eu”) não seria reversível, pois a subjetividade não se esgotaria na função lógico-gramatical do eu. Efetivamente, o “eu” opera como um sujeito na construção gramatical, mas a consideração de que a forma da subjetividade se esgotaria em sua identidade com o “eu” não é comprovável.

A fissura nessa identidade entre “eu” e subjetividade nos interessa por duas razões. Primeiro, desassociando essas duas entidades, as expectativas lógico-gramaticais de um empreendimento epistemológico são desnaturalizadas, especialmente a construção da exclusividade de agência do sujeito. Mais importante, no entanto, é a crítica que essa fissura exemplifica relativa ao próprio princípio de identidade. A tese 11 do texto de Benjamin, que transcrevemos a seguir, é uma elaboração acerca da identidade, ou, mais especificamente, sobre a operação do princípio que postula a identidade de algo consigo mesmo.

A filosofia rejeita habitualmente a preocupação com o problema da identidade com base na seguinte reflexão. I) Proposições no geral só são possíveis a partir de idênticos, consequentemente II) em cada investigação sobre identidade, esta já é pressuposta, do que segue que a sentença “a é a” é uma evidência no domínio do pensamento, do qual não pode ser omitido. As proposições I e II são de fato auto evidentes no domínio do pensamento, no qual não podem ser ignoradas, são leis elementares da lógica. Mas que a proposição “a é a” decorra delas é um erro decisivo. Pois as duas primeiras proposições dizem apenas que as afirmações são possíveis apenas pelo idêntico, que isso é pressuposto em cada afirmação. Mas não se segue disso que este idêntico é idêntico a si mesmo, e isso, que exista identidade consigo mesmo, é o que diz a proposição “a é a”. Seu primeiro “a” é, portanto, exatamente em e para si um idêntico, mas não um idêntico consigo mesmo (quer dizer, com o segundo “a”) e da mesma forma o segundo “a” é em e para si um idêntico, mas não ao primeiro “a” nem consigo mesmo. Duas questões ficam suspensas: como uma identidade consigo mesma – pois sua possibilidade atesta a proposição de identidade e é o seu conteúdo próprio – se diferencia de outro tipo de identidade? E seria esse outro tipo de identidade uma identidade puramente lógico-formal do pensamento enquanto tal, em oposição à identidade do objeto consigo mesmo? Apenas de acordo com a proposição “a é a”, o “a” é idêntico a si mesmo, e somente o “a” desta proposição, não o objeto concreto (ver 5), nem o próprio não-idêntico (ver 3b) é idêntico a si mesmo. O segundo participa apenas da identidade lógica formal como pensamento, o primeiro também em outra identidade metafísica (Benjamin 1985a: 28-29).²⁰

20 No Original, lê-se: “Die Philosophie lehnt gewöhnlich die Beschäftigung mit dem Identitätsproblem auf Grund folgender Überlegung ab. 1) Aussagen überhaupt sind nur von Identischem möglich, folglich muß 2) in jeder Untersuchung über Identität diese schon vorausgesetzt werden, folglich ist der Satz a ist a eine Selbstverständlichkeit im Bezirk des Denkens, von der nicht abgesehen werden kann. Satz 1) und 2) sind in der Tat im Bezirk des Denkens Selbstverständlichkeiten, von denen nicht abgesehen werden kann, sie sind logische

Benjamin argumenta nesta tese que a identidade se estabelece entre dois elementos não idênticos, pois, poderíamos lembrar, a identidade de algo consigo formaria apenas uma tautologia. Mais do que isso, essa identificação incorreria em uma distinção de ordem epistemológica, em que o segundo elemento resulta distinto do primeiro, dado que seria apenas uma designação lógico-formal, e não a expressão da coisa. Em um dos raros comentários que encontramos sobre este texto benjaminiano sobre o problema da Identidade, Andreas Greiert enfatiza o desencontro entre o pensamento e a verdade, para o qual apenas insistiríamos que não se trata de um desencontro de direito, apenas de fato, pois se trataria de uma tentativa de relação da coisa com um uso da linguagem:

Não apenas neste momento Benjamin rejeita fortemente uma transferência do pensamento para a realidade no sentido de uma ontologização da lógica. Também em uma carta a Scholem, com quem ele discutiu as “Teses sobre o Problema da Identidade” repetidamente durante um ano, Benjamin afirma que a identidade do pensa-

Elementargesetze. Daß aber der Satz a ist a aus ihnen folge, ist ein entscheidender Irrtum. Denn die ersten beiden Sätze sagen nur, daß Aussagen nur von Identischem möglich, dieses bei jeder Aussage vorausgesetzt sei. Doch folgt daraus nicht, daß dieses Identische ein mit sich selbst Identisches sei und grade dies, daß es Identität mit sich selbst gebe, sagt der Satz »a ist a« aus. Sein erstes a ist also genauso <?> an und für sich ein Identisches, aber nicht ein mit sich selbst (d. h. dem zweiten a) Identisches, und ebenso ist das zweite a an und für sich ein Identisches, aber weder ein mit dem ersten a noch folglich ein mit sich selbst Identisches. Wie sich die Identität mit sich selbst - denn ihre Möglichkeit bezeugt der Satz der Identität und sie ist sein eigentlicher Inhalt - sich von einer andersartigen Identität unterscheidet, und ob diese andersartige etwa eine rein formallogische Identität des Gedachten als solchen im Gegensatz zu der des Gegenstandes mit sich selbst sei, muß dahin gestellt bleiben. Nur gemäß dem Satze »a ist a« ist a mit sich selbst identisch, und nur das a dieses Satzes, nicht der konkrete Gegenstand (siehe 5), ja auch nicht das aktuell Unidentische (siehe 3 b) ist mit sich selbst identisch. Das zweite hat nur an der formallogischen Identität als Gedachtes, das erste noch an einer andern metaphysischen Identität teil“.

mento pode existir apenas como algo pensado, porque o pensamento não é correlato da verdade: “A Verdade é tão pouco pensada quanto ela pensa” (Greiert 2011: 280).

Com essas reflexões sobre o problema da identidade, Benjamin parece desautorizar a evidência de um juízo de identidade, especificamente a identidade de um objeto a si mesmo. Isso porque, enquanto juízo lógico, a identidade retira o objeto de sua existência material, e a identidade predicada ao objeto se tornaria apenas uma sombra do sujeito do juízo. Ora, se Benjamin realiza uma crítica à noção de identidade no geral, mirando sua operação lógica, ela se torna tanto mais aguda quando se refere à subjetividade. Quando caracterizamos o sujeito lógico, seguindo a formulação kantiana, estabelecemos sua auto-identidade como elemento fundamental. Neste momento, no entanto, a insistência na identidade do sujeito consigo mesmo apenas transforma a subjetividade em uma instância formal e abstrata, que não compreende a existência real do sujeito, sua existência não meramente “natural”, mítica. O resultado dessa identificação não seria mais do que o estabelecimento da função lógica da subjetividade, na medida em que a expectativa de permanência dessa identidade reforça seu caráter formal, sua identificação a um “eu” abstrato, apartado de um lugar e tempo singulares.

Conclusão

A *forma-eu* seria o resultado de um processo de identificação que limita o alcance da subjetividade através de sua abstração lógica. Isso quer dizer que a forma-eu, determinante da

aparente insolubilidade do paradoxo do cretense, seria apenas uma função limitada de uma subjetividade mais ampla. O dogmatismo dessa função, evidente pela caracterização “sujeito natureza da consciência conhecedora”, se fundamentaria na conformação do material empírico em benefício de sua apreensão como conhecimento. Ou seja, para ser conhecido pelo sujeito lógico, o mundo deve se tornar uma representação lógica. O paradoxo do cretense apenas se mantém irrefutável enquanto se espera que a lógica seja a dimensão fundamental de legitimação do conhecimento e, com isso, de ordenação do mundo. Reconhecendo os limites epistemológicos da subjetividade lógica, a crítica benjaminiana não aponta para a supressão da noção de sujeito, como é possível notar em determinadas demandas críticas do pensamento pós-estruturalista, mas para uma reforma da noção de subjetividade. Efetivamente, é possível interpretar os escritos benjaminianos a partir do reconhecimento de sua fundamentação epistemológica nessa subjetividade anti-lógica. O escopo deste artigo não permite desenvolver a expressividade dessa forma de subjetividade, mas caberia destacar o caráter fundamentalmente anti-lógico do recurso à mimese, ao pensamento teológico, à citação e à imagem dialética, nomeando alguns elementos essenciais do pensamento benjaminiano. Ainda mais emblemático seria a crítica à linguagem burguesa, realizada sob a luz de uma linguagem nomeadora, esta que é absolutamente irreduzível às expectativas de um sujeito lógico. Em tudo isso, é notável a sensibilidade benjaminiana à necessidade de criticar as formas tradicionais de fundamentação do exercício filosófico, sensibilidade evidente desde os primeiros textos.

Referências

- ADORNO, T. “Zu Subjekt und Objekt”. In: _____. *Gesammelte Schriften, Bd. 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- AGAMBEN, G. *Infância e história*. Trad. H. Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. Transl. E. S. Bouchier. Oxford: Blackwell, 1901.
- BENJAMIN, W. *Ensaio reunidos: Escritos sobre Goethe*. Trad. M. K. Bornevusch, I. Aron, S. Camargo. São Paulo: Editora 34, 2009.
- . “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”. In: _____. *Gesammelte Schriften I*. R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, p. 7-112.
- . *Escritos sobre mito e linguagem*. Ed. J. M. Gagnebin. Trad. S. K. Lages, E. Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.
- . *O anjo da história*. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.
- . *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. M. Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1993.
- . *Origem do drama trágico alemão*. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.
- . “Thesen über das Identitätsproblem”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften VI*. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985a, p. 27-29.

- . “Über das Programm der kommenden Philosophie”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften II*. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, p. 157-171.
- . “Über den ‘Kreter’”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften VI*. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985b, p. 57-59.
- BUCK-MORSS, S. *Dialectics of Seeing*. New York: Free Press, n.d.
- CAYGILL, H. *The Colour of Experience*. London: Routledge, 1998.
- FENVES, P. “Über das Programm der kommenden Philosophie”. In: LINDNER, B. (Hrsg.). *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Weimar: J. B. Metzler, 2011, p. 134-149.
- . *The Messianic Reduction – Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- FERBER, I. *Philosophy and Melancholy: Benjamin’s Early Reflections on Theater and Language*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- FICHTE, J. G. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- GREIERT, A. *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden: Grundlagen des Geschichtsdenkens*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.

- HANSSEN, B. "Language and Mimesis in Walter Benjamin's Work". In: Ferris, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 54-72.
- HIRSCH, A. "Die Aufgabe des Übersetzers". In: LINDNER, B. (Hrsg.). *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Weimar: J. B. Metzler, 2011, p. 609-625.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KHATIB, S. "The Messianic Without Messianism Walter Benjamin's Materialist Theology". *Anthropology & Materialism* 1, p. 1-17, 2013.
- KOHLLENBACH, M. *Walter Benjamin: Self-reference and Religiosity*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2002.
- LINDNER, B. "Alegoria". In: OPITZ, M., WIZISLA, E., BELFORTE, M., VEDDA, M. (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014, p. 17-82.
- MATOS, O. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MENKE, B. *Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1991.
- MENNINGHAUS, W. *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passager der Mythos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- REGHELY, T. "SchriftenzurJugend". In: LINDNER, B. (Hrsg.). *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Weimar: J. B. Metzler, 2011, p. 107-117.
- RENGER, A. *Zwischen Märchen und Mythos: Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006.

- ROFF, S. L. “Benjamin and Psychoanalysis”. In. FERRIS, D. (ed.). *Cambridge Companion to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 115-133.
- RRENBAN, M. *Wild, Unforgettable Philosophy: In Early Works of Walter Benjamin*. Lanhan: Lexington Book , 2005.
- SCHIAVONI, G. “Zum Kinde”. In. LINDNER, B. (Hrsg.). *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2011, p. 373-385.
- SPETH, R. *Wahrheit & Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- STEINER, U. *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- TIEDEMANN, R. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- VARDOULAKIS, D. “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”. In. BENJAMIN, A. (ed.). *Walter Benjamin and History*. New York: Continuum, 2005, p. 118-136.
- WEIGEL, S. “Eros”. In. OPITZ, M., WIZISLA, E., BELFORTE, M., VEDDA, M. (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014, p. 417-478.
- WERNER, F. *Walter Benjamin: Zwischen den Stühlen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1981.