

ÍNDICE

<i>Nota da tradutora</i>	15
------------------------------------	----

I

PRÓLOGO — OS MÁGICOS

A chegada de Deus	21
À conquista da montanha	26
Manter a compostura	27
O mito de Davos	28
Perguntas humanas.	30
Sem fundamento.	31
Duas visões.	33
Perante a escolha	34
Onde está Benjamin?	34
Falhar melhor	37
A minha vida precisará de um objetivo?	39
República de um homem só	40

II

SALTOS — 1919

Que fazer?	45
O refúgio	46
Dias críticos	47
Teses românticas	49

Uma nova consciência de si	50
Fugas	51
A metamorfose	52
Atos éticos	54
Uma imensa infelicidade	55
Outras circunstâncias	57
Flancos expostos	58
Mundo sem visão	60
O investigador primordial	61
Sem álibi	63
O novo reino	64
Fiel ao acontecimento	65
Virtudes alemãs	66
O desamado	68
Eletrizado	69

III

LINGUAGENS — 1919–1920

Em sentido figurado	75
Pontes de Viena	77
Precisão poética	79
Contra o mundo	80
Três pontos em Haia	82
Imagens de factos	83
O barbeiro	84
Russell na escada	85
Razão por que o mundo não existe	87
Levado pela corrente	88
Olhar turvo	90
Sozinho em companhia	92
Duas aves raras	94
Primeiro os mundos circundantes	94
A genuinidade irrompe	96
Qualquer coisa na área da comunicação	97
Hesitações	100
A tarefa	103
Tradução radical	108
Figuras de culto	109

Goethe em Hamburgo	112
O fenómeno fundamental	113
Vontade de multiplicidade	114
Em frente	116
Existirá a linguagem?	118

IV

CULTURA — 1922–1923

Paz às cabanas	123
Estranhas intimações	124
<i>Check-up</i> existencial	126
Coragem para a tormenta	128
Batalhas estáticas	129
Má vizinhança	130
Boa vizinhança	133
Utopia na estante	134
Partindo do mito	136
O novo Iluminismo	138
Do outro lado do rio	139
No turbilhão	141
O terceiro candidato	143
Goethe em Weimar	145
Mais luz	147
Liberdade ou destino	148
Escolha ou decisão	150
A república divorciada	152
O salto da redenção	152
Transcendência redentora	153
Implacável	155
Entendido a três quartos	157
Em terapia	158
De cima para baixo	160

V

TU — 1923–1925

O idiota	165
<i>It's complicated.</i>	166

Hospitalidade	174
De Hamburgo para Bellevue	175
Experiência-chave com serpente	176
Túnel e luz	178
Weimar vacila	180
Firmes baluartes	181
Ser um acontecimento	182
Tu, demónio	183
A meio do ser	185
O mais difícil pensamento	186
<i>Amor mundi</i>	187
Curas de fome	188
Adeus, Alemanha	190
Uvas e amêndoas	192
Despertares	194

VI

LIBERDADE — 1925–1927

Estrelas vermelhas	201
Prólogo crítico	203
Em defesa de Adão	204
Trabalho de luto	206
Perceção rememorativa	208
Tristes tropos	211
Álbum crítico	213
Palestina ou comunismo	214
Estar perto	218
Mãos à obra	219
Expor a questão	220
O tempo do <i>Dasein</i>	222
Eis o martelo: Análise dos instrumentos	223
Tempestade e angústia	225
Uma certa coisa: Correr à frente da morte e rumo a ela	228
A Escola de Hamburgo	231
A origem oculta	232
Pluralidade de resultados	233
Moldar o eu descobrindo o mundo	235
O que está escrito nas estrelas	236

Pela boca das crianças	239
Engenheiros da linguagem	240
Lista ditada pela razão	244
O princípio da responsabilidade	245
O desmaio	247

VII

PASSAGENS — 1926–1928

Talento técnico	251
Só para deuses	254
Círculo sem mestre	256
Ainda têm muito que aprender	257
No fio da navalha	261
Última estação: Moscovo?	266
O inferno dos outros	268
Homem sem armadura	270
<i>Party for one</i>	272
Mar alto	275
No olho da tempestade	278
Emergência em Frankfurt	279
Indivíduo e República	281
Em construção	285
Tempo do demónio	286
Depois do ser	288
Fundamento e abismo	290
De volta à origem	291
Regresso a casa	293
Alpinismo	294

VIII

TEMPO — 1929

<i>Slalom</i>	299
Entre pessoas	300
Na véspera em Munique	302
Calma!	303
Tempestades de palavras: A disputa de Davos	305
Lamber as feridas	312

Sentimentos primaveris	314
<i>Ópera dos Três Vinténs</i>	315
The Doors	317
Sem fôlego, noite fora	318
Iluminação a gás	319
Carácter autodestrutivo	322
Salsichas e cachorros-quentes	324
O caminheiro	327
Livre da escola	328
Problemas internos	329
De volta ao quotidiano	330
Nápoles em Cambridge	331
Memórias para um fim	332
A cidade das palavras	333
Contra a parede	334
Considerações finais	337
<i>Agradecimentos</i>	341
<i>Bibliografia primária</i>	343
<i>Bibliografia secundária selecionada</i>	347
<i>Créditos das imagens</i>	357
<i>Índice onomástico</i>	359

NOTA DA TRADUTORA

Wolfram Eilenberger cita, ao longo do presente livro, várias passagens das diferentes obras, bem como da correspondência ou dos diários, dos quatro filósofos cujo percurso intelectual ao longo de uma década aqui acompanha. Usei, sempre que possível, as traduções para português já existentes, cuja referência bibliográfica é dada perto do final, na bibliografia primária, com o número de página indicado em nota de rodapé. Na ausência de referências, deverá supor-se que a tradução é minha.

A obra mais conhecida de Heidegger, *Ser e Tempo*, não foi ainda editada em Portugal, razão pela qual optei por uma das duas traduções brasileiras existentes, a da filósofa Marcia Sá Cavalcante Schuback. Para a terminologia heideggeriana em geral, segui também o glossário que acompanha a edição portuguesa de *Caminhos de Floresta*, com coordenação científica de Irene Borges-Duarte. Estas duas edições propõem diferentes traduções para o termo *Dasein*, central na filosofia de Heidegger («pre-sença» na tradução de Schuback, e «aí-ser», «existência», «ser-o-aí» e «ser-aí» na tradução de Borges-Duarte *et al.*). Para evitar a alternância entre as várias opções, que resultaria confusa para os leitores, deixei o termo no original alemão, também porque ele tem diferentes significados em diferentes fases da filosofia de Heidegger e ainda porque Eilenberger o explica de forma bastante clarificadora (sobretudo nos capítulos «*Check-up* existencial» e «Expôr a questão»).

Para as citações do *Tractatus Logico-Philosophicus* e das *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, não indico o número de página, pois no corpo do texto são mencionados os números, respetivamente, das

proposições e dos parágrafos, o que constitui uma referência mais precisa para os leitores que sigam outra edição que não a minha. A minha — aproveito para fazer o excuro — foi traduzida por M. S. Lourenço, que, além de excepcional tradutor e de aluno de G. E. M. Anscombe, por sua vez excepcional tradutora e aluna de Wittgenstein, foi o melhor professor da minha vida, o mais exemplar e aquele cuja ausência mais sinto.

Isabel Castro Silva
Lisboa, novembro de 2021

O melhor que temos da história é o entusiasmo que ela espicaça.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE,
Máximas e Reflexões

A CHEGADA DE DEUS

«Não se preocupem, sei bem que nunca vão entender.» Foi com esta frase que, a 18 de junho de 1929, em Cambridge, Inglaterra, terminou aquele que porventura terá sido o mais peculiar exame oral da história da filosofia. Diante do júri, composto por Bertrand Russell e por George Edward Moore, apresentava-se, para defender a sua tese de doutoramento, um ex-milionário austríaco de quarenta anos, que, na década anterior, trabalhara sobretudo como professor primário.¹ Chamava-se Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein não era um desconhecido em Cambridge. Pelo contrário, entre 1911 e pouco antes do início da Primeira Guerra Mundial, estudara aí com Russell e, graças ao seu gênio e excentricidade, depressa se tornara uma figura de culto entre os estudantes da época. «Deus chegou, encontrei-o no comboio das cinco e um quarto», anotou John Maynard Keynes numa carta de 18 de janeiro de 1929. Keynes, que era então sem dúvida o mais importante economista do mundo, encontrara Wittgenstein por casualidade no primeiro dia do regresso deste a Inglaterra. E diz muito acerca deste círculo de pessoas, notoriamente restrito e, por isso, fértil em rumores, que, nesse mesmo comboio de Londres para Cambridge, se encontrasse também o velho amigo de Wittgenstein, G. E. Moore.

No entanto, não devemos imaginar que a atmosfera do compartimento fosse muito descontraída, pois Wittgenstein dispensava conversa

¹ A descrição do exame oral e das suas circunstâncias segue Ray Monk, 1991, p. 255 sqq.

de circunstância e abraços efusivos. O génio de Viena inclinava-se antes a súbitos acessos de raiva e a grandes rancores. Uma palavra à-toa ou um gracejo político podiam levar a um ressentimento que duraria anos a fio ou mesmo ao corte de relações — como também aconteceu várias vezes com Keynes e com Moore. Não obstante: Deus voltara! E a alegria era tão grande como se esperaria do Seu regresso.

No segundo dia após a chegada de Wittgenstein, o chamado círculo dos «Apóstolos» foi de imediato convocado na casa de Keynes — um clube não oficial de estudantes resolutamente elitista e conhecido sobretudo pelos *flirts* homossexuais entre os seus membros —, para dar as boas-vindas ao filho pródigo.² Durante um jantar solene, é concedido a Wittgenstein o estatuto de membro honorário («*angel*»). Para a maioria dos presentes, decorreram mais de quinze anos desde o último encontro. Muito acontecera desde então. Wittgenstein, por seu turno, parece, aos olhos dos seus apóstolos, de compleição praticamente inalterada. O que não se prende apenas com o facto de, nessa noite, envergar a perene combinação de camisa sem colarinho, calças de flanela cinzentas e pesados sapatos de cabeçal de aparência rústica. Mesmo fisicamente, os anos parecem ter passado por ele sem deixar traço. Ao primeiro olhar, confunde-se assim com um dos muitos estudantes de elite que haviam sido convidados e que, até então, só conheciam o estranho austríaco das histórias contadas pelos professores. E ainda, naturalmente, como autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*, a obra lendária que marcara de forma crucial, ou mesmo dominara, as discussões filosóficas em Cambridge nos anos anteriores. Claro que nenhum dos presentes estaria disposto a asseverar que compreendera o livro, mesmo que só pela rama — um facto que atizava ainda mais o fascínio que este exercia.

Wittgenstein terminara o livro em 1918, como prisioneiro de guerra em Itália, com a firme convicção «de essencialmente ter encontrado a solução final»³ de todos os problemas da filosofia e, como corolário, decidira voltar as costas à filosofia. Poucos meses mais tarde, herdeiro de uma das mais ricas famílias de industriais do continente, deixou aos irmãos toda a fortuna. Segundo comunicou por carta a Russell na altura — atormentado por graves depressões e pensamentos suicidas recorrentes —, queria, a partir desse momento, ganhar a vida «com trabalho honesto». Isso significava, concretamente, dar aulas de instrução primária na província.

² Em Keith Hale, 1998, reproduz-se bem a atmosfera no círculo dos «Apóstolos».

³ Aqui e adiante, seguiu-se a tradução de M. S. Lourenço in WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico* seguido de *Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. [N. da T.]

Era, pois, este Wittgenstein que regressava a Cambridge. E regressava, dizia-se, para fazer filosofia. Contudo, o génio, agora com quarenta anos, não possuía título académico nem recursos financeiros. O pouco que conseguira poupar ao longo dos anos já se dissipara em poucas semanas em Inglaterra. Sempre que, com cautela, o sondavam para saber se algum dos irmãos ricos estaria disposto a ajudá-lo, ele ripostava com a maior rudeza: «Aceite, por favor, a minha explicação por escrito de que tenho vários parentes ricos, que, além disso, estariam dispostos a dar-me dinheiro se eu lhes pedisse. MAS QUE EU NÃO LHES PEDIREI UM ÚNICO PENNY»⁴, comunica a Moore na véspera da sua defesa de doutoramento.

Ninguém em Cambridge duvida dos dotes excepcionais de Wittgenstein. Todos, e desde logo os vultos mais influentes, querem mantê-lo na universidade e ajudá-lo. Porém, na ausência de um título académico, torna-se institucionalmente impossível, mesmo na atmosfera familiar de Cambridge, atribuir uma bolsa de investigação ou, sequer, um cargo de professor ao estudante que interrompera os estudos.

Por fim, é gizado o plano de apresentar o *Tractatus Logico-Philosophicus* como tese de doutoramento. Russell empenhara-se pessoalmente na sua publicação no ano de 1921/1922, tentando viabilizá-la com uma introdução na qual considera que a obra do seu antigo discípulo é muito superior aos seus próprios trabalhos em filosofia da lógica, da matemática e da linguagem, que haviam marcado essa época.

Não surpreende, assim, que Russell, ao entrar na sala onde iriam decorrer as provas, tenha soltado uma imprecação e dito que «nunca vivera nada de tão absurdo em toda a sua vida»⁵. Não obstante, um exame é um exame, razão pela qual Russell e Moore, volvidos alguns minutos a trocar perguntas amigáveis, se decidiram, por fim, a colocar algumas questões críticas. Estas focavam-se no enigma central do *Tractatus* de Wittgenstein, uma obra a que não faltam aforismos obscuros e pronunciamentos místicos contidos numa só linha. A primeira proposição do livro, estritamente ordenado segundo um sistema decimal, oferece logo um exemplo notável:

1 O mundo é tudo o que é o caso.

⁴ Brian McGuinness e Georg Henrik von Wright (eds.) (doravante: Ludwig Wittgenstein, *Briefwechsel [Correspondência]*), 1980, p. 176.

⁵ Citado por Ray Monk, 1991, p. 271.

Mas mesmo entradas como as seguintes ofereciam enigmas (como ainda hoje acontece) aos adeptos de Wittgenstein:

6.432 *Como o mundo é, é para O que está acima, completamente indiferente. Deus não se revela no mundo.*

[...]

6.44 *O que é místico é que o mundo exista, não como o mundo é.*

A despeito do seu carácter enigmático, o impulso fundamental do livro é claro. O *Tractatus* de Wittgenstein situa-se numa longa tradição de obras modernas como a *Ética — Demonstrada à Maneira dos Geómetras* (obra póstuma, 1677), de Baruch de Espinosa, a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), de David Hume, e a *Crítica da Razão Pura* (1781), de Immanuel Kant. Todas elas tentam traçar um limite entre as proposições da nossa linguagem providas de sentido, logo, passíveis de serem verdadeiras ou falsas, e aquelas que apenas parecem ter sentido e que, à conta desta aparência, ludibriam o nosso pensamento e a nossa cultura. O *Tractatus*, por outras palavras, visa ser um contributo terapêutico para o problema do que pode ser dito com sentido — e do que não pode. Não por acaso, o livro termina com a proposição:

7 *Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio.*

E, apenas uma casa decimal acima, na entrada 6.54, Wittgenstein revela o seu procedimento terapêutico:

6.54 *As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas. (Tem de, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela.)*

Tem de transcender estas proposições; depois vê o mundo a direito.

É precisamente neste ponto que Russell pega durante a defesa. Ajudar alguém a chegar a uma visão do mundo, que é a única correta, através de uma sequência de proposições sem sentido — como se deverá entender isto? Não anunciara Wittgenstein, no prólogo à sua obra, que «a verdade dos pensamentos aqui comunicados» lhe parecia ser «intocável e definitiva»? Como era isso possível numa obra que, segundo as suas próprias palavras, se compunha exclusivamente de proposições falhas de sentido?

A pergunta não era nova para Wittgenstein. Sobretudo vinda de Russell. Ao longo dos anos e de uma intensa troca de cartas, tornara-se quase um clássico da amizade tensa que unia os dois homens. Assim, uma vez mais, *for old times' sake*, Russell colocou a sua pertinente pergunta.

Infelizmente, não sabemos ao certo o que Wittgenstein terá respondido em sua defesa. Mas podemos supor que o fez com o ligeiro gaguejar que lhe era habitual, com olhos ardentes e uma entoação muitíssimo idiossincrática, que correspondia menos à pronúncia de um estrangeiro e mais à maneira de falar de um homem que entrevê na linguagem humana uma importância e uma musicalidade especiais. E, por fim, após minutos de balbucios monológicos, sempre em busca da formulação verdadeiramente elucidativa (era também essa uma idiossincrasia de Wittgenstein), terá chegado uma vez mais à conclusão de que falara o suficiente, esclarecera o suficiente. Simplesmente, não se pode tornar tudo compreensível a todas as pessoas. Isso mesmo constatara Wittgenstein no prólogo do *Tractatus*: «Este livro será talvez apenas compreendido por alguém que tenha uma vez ele próprio já pensado os pensamentos que são nele expressos — ou pelo menos pensamentos semelhantes.»

O problema era apenas (e Wittgenstein sabia-o) que só muito poucas pessoas, ou mesmo nenhuma, teriam alguma vez pensado ou formulado pensamentos semelhantes. Seguramente, não o seu professor Bertrand Russell, em tempos venerado, autor de *Principia Mathematica*, uma obra que Wittgenstein em última análise considerava filosoficamente limitada. E também não G. E. Moore, tido como um dos mais brilhantes pensadores e lógicos do seu tempo, acerca do qual Wittgenstein disse em confiança que «era um exemplo paradigmático de quão longe consegue chegar um homem desprovido de inteligência».

Como havia ele de explicar a estes homens a metáfora da escada de pensamentos falhos de sentido que primeiro é preciso subir para depois a deitar fora e ver o mundo a direito? O sábio da alegoria da caverna de Platão, uma vez chegado à luz, não falhara também ele em tornar compreensível aos outros prisioneiros na caverna aquilo que descobrira?

Por hoje, bastava. Explicara o suficiente. E, assim, Wittgenstein levanta-se, contorna a mesa, dá palmadinhas benevolentes nos ombros de Moore e Russell e profere aquela frase com que todos os doutorandos em filosofia seguramente sonham na noite anterior à defesa: «Não se preocupem, sei bem que nunca vão entender.»

Com isto, o espetáculo terminara. Coube a Moore redigir o relatório das provas: «Na minha opinião, a tese de Mr. Wittgenstein é a obra de

um gênio; seja isso verdade ou não, está decerto à altura do que é requerido para um grau de Doutor de Filosofia em Cambridge.»⁶

Pouco depois, a bolsa de investigação foi-lhe concedida. Wittgenstein regressara à filosofia.

À CONQUISTA DA MONTANHA

Também Martin Heidegger podia considerar que fizera uma entrada triunfal quando, a 17 de março do mesmo ano, pisou o salão de festas do Grand Hôtel & Belvédère de Davos. Pois este é, sem sombra de dúvida, o grande palco filosófico que o filósofo de 39 anos, oriundo da Floresta Negra, se sentia predestinado a conquistar desde a mais tenra juventude. Por esta razão, não deveremos tomar nada por acidental na sua entrada em cena. Não foi acidental o fato justo e desportivo, que se distinguiu dos fraques clássicos dos dignitários convidados, nem o cabelo rigorosamente penteado para trás, nem o rosto queimado como o de um camponês pelo sol das montanhas, nem o grande atraso com que chegou ao salão e, sobretudo, não o facto de, em vez de se sentar nas primeiras filas no lugar que lhe fora expressamente reservado, se ter misturado no centro do salão, aparentemente sem hesitar, com os inúmeros estudantes e jovens investigadores. Estava fora de causa vergar-se às convenções reinantes sem quebrar tabus. Pois, para alguém como Heidegger, não era possível fazer verdadeira filosofia numa posição falsa. E nesta espécie de assembleia de eruditos num hotel de luxo na Suíça, praticamente tudo lhe deverá ter parecido falso.

No ano anterior, Albert Einstein proferira a conferência inaugural dos «Cursos Universitários de Davos». Agora, em 1929, Martin Heidegger fora convidado como um dos principais oradores. Apresentaria três conferências nos dias seguintes, concluindo com um debate público com Ernst Cassirer — o segundo filósofo peso-pesado no encontro. Por mais que o evento lhe desagradasse, a validação e o reconhecimento a ele associados despertavam os seus desejos mais profundos.⁷

Apenas dois anos antes, na primavera de 1927, publicara *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*], uma obra que, volvidos poucos meses, foi reconhecida

⁶ *Ibid.*, p. 272.

⁷ Para uma descrição pormenorizada da disputa, bem como do seu contexto, v. Dominic Kaegi e Enno Rudolph (eds.), 2002.

como um novo marco da filosofia. Com esta grande proeza, o filho do sacristão de Meßkirch, em Baden, confirmou a reputação que já granjeara nos anos anteriores de ser, nas palavras da sua discípula (e amante) de então, Hannah Arendt, o «rei secreto» da filosofia de língua alemã. Heidegger escrevera o livro em 1926 sob uma enorme pressão para cumprir prazos — e, na verdade, só completara metade. Com *Ser e Tempo*, a obra do século, criara as condições formais para deixar Marburgo, de que não gostava, e para regressar à sua *alma mater* em Friburgo. Em 1928, Martin Heidegger assume aí a prestigiosa cátedra do seu antigo professor e mentor, Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia.

Se John Maynard Keynes, aquando do regresso de Wittgenstein a Cambridge, ainda escolhera o registo transcendente de um «deus», já o termo «rei» escolhido por Arendt aponta para uma vontade de poder e, com ela, para uma dominação social que qualquer observador constatava nitidamente após alguns segundos na presença de Heidegger. Onde quer que apareça, onde quer que surja, Heidegger nunca é um entre muitos. No salão de festas de Davos, reforça esta ambição com a recusa muito simbólica de se sentar entre outros professores de filosofia nos lugares previamente decididos. Os outros murmuram, sussurram, até se viram para trás: Heidegger está presente. Já se pode começar.

MANTER A COMPOSTURA

É mais do que improvável que Ernst Cassirer fizesse coro com os sussurros e cícios no salão. Não deixes que ninguém se aperceba, mantém as aparências — e sobretudo a compostura: eis o mote da sua vida. E também o cerne da sua filosofia. Que tinha ele a recear? Afinal, para o professor de 54 anos da Universidade de Hamburgo, nenhum ambiente é mais familiar do que o cerimonial de um grande evento académico. Há exatamente dez anos que tem a sua cátedra. No semestre de inverno de 1929/1930, tornou-se até reitor da sua faculdade — e foi apenas o quarto judeu a consegui-lo na história das universidades alemãs. Oriundo de uma família abastada de comerciantes de Breslau, estava também acostumado desde a mais tenra infância à etiqueta de um hotel de luxo na Suíça. Como se costumava fazer nos seus círculos, todos os anos, nos meses de verão, ia às termas nas montanhas suíças com a mulher, Toni. Acima de tudo, porém, no ano de 1929 Cassirer atingira o ponto alto da sua fama, o auge da sua criação. Nos dez anos precedentes,

passara para papel a sua *Philosophie der symbolischen Formen* [*Filosofia das Formas Simbólicas*] em três partes. A amplitude enciclopédica e a originalidade sistemática desta obra — cujo terceiro e último volume fora publicado apenas algumas semanas antes do encontro em Davos — haviam estabelecido Cassirer como o líder indisputado do neokantismo e, desse modo, da corrente académica então predominante da filosofia alemã.

À diferença de Heidegger, a ascensão de Cassirer enquanto grande filósofo não fora meteórica. Pelo contrário, a sua fama crescera paulatinamente ao longo de décadas de trabalhos editoriais e de história da filosofia. Fora o editor das obras completas de Leibniz e de Kant e publicara, além disso, nos seus anos de docência em Berlim, uma obra abrangente sobre a história da filosofia moderna. Distinguiu-se não pelo arrojo carismático ou linguístico, mas por uma impressionante erudição e uma memória que, por vezes, parecia sobre-humana e que lhe permitia, sempre que necessário, citar de cor páginas inteiras dos grandes clássicos filosóficos e literários. A ponderação de Cassirer, sempre empenhado na mediação e no comedimento, era quase vista com suspeita. Em Davos, ele personifica — e sabe-o — a maneira de fazer filosofia e o meio académico que Heidegger, com o seu *Stoßtrupp*⁸, quer a todo o custo abalar. A fotografia da cerimónia de abertura mostra Cassirer — na segunda fila à esquerda — sentado ao lado da mulher, Toni. Com uma digna cabeleira grisalha, o seu olhar dirige-se concentradamente para o púlpito do orador. A cadeira à sua frente e à esquerda está vazia. Uma folha de papel colada ao encosto indica que está «reservada». É o lugar de Heidegger.

O MITO DE DAVOS

Testemunhos posteriores mostram que as infrações de Heidegger à etiqueta de Davos surtiram efeito. O encontro incomodou de tal modo Toni Cassirer, que, nas memórias que escreveu em 1948 no exílio em Nova Iorque com o título *Mein Leben mit Ernst Cassirer*⁹ [*A Minha Vida com Ernst Cassirer*], ela se engana em dois anos a datá-lo. Descreve aí

⁸ Termo da Primeira Guerra Mundial (que pode ser traduzido como «corpo de intervenção») que Ernst Jünger popularizou e que Heidegger usou numa carta a Jaspers de julho de 1923 para se referir aos seus seguidores — alunos e candidatos a pós-doutoramento que viajam até Davos graças a generosos subsídios de viagem. [N. da T.]

⁹ Toni Cassirer, 2003, p. 186 sqq.

um «homem baixo, perfeitamente inconspícuo, cabelo preto e olhos escuros penetrantes», que lhe faz imediatamente lembrar — ela que era filha de um homem de negócios da melhor sociedade vienense — «um artesão, talvez do sul da Áustria ou da Baviera», uma impressão que mais tarde, no jantar de gala, «o seu dialeto confirmou». Já então pressentia nitidamente o tipo de pessoa com que o marido teria de lidar: «A propensão de Heidegger para o antissemitismo», diz ela, concluindo as suas recordações de Davos, «não nos era estranha.»

A disputa em Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger é tida hoje como um acontecimento decisivo na história da filosofia. Nas palavras do filósofo americano Michael Friedman, representa até a mais importante «encruzilhada da filosofia do século xx». Todos os participantes tinham então consciência de que estavam a testemunhar uma mudança de época. O aluno de Heidegger Otto F. Bollnow (que nos anos após 1933 se tornou num importante filósofo nazi) celebrou no seu diário:

[O] sentimento sublime [...] de ter presenciado uma hora histórica, exatamente como Goethe descreveu na *Campanha em França*: «A partir de hoje e a partir daqui, nasce uma nova época da história mundial» — neste caso, da história da filosofia — e vocês podem dizer que estiveram presentes.¹⁰

Deveras. Se o encontro em Davos não tivesse acontecido na realidade, teria de ser retrospectivamente inventado por futuros historiadores de ideias. Neste evento epocal, refletem-se ao mais ínfimo pormenor os contrastes decisivos da década inteira. O filho de um industrial judeu de Berlim depara-se com o filho do sacristão católico da província de Baden; a compostura hanseática, com as maneiras diretas e sem rodeios de um camponês. Cassirer é o hotel; Heidegger, a cabana. Sob o sol intenso das montanhas, encontram-se num lugar onde os mundos que cada um representa se justapõem de maneira quase irreal.

A atmosfera onírica e insular de um hotel termal em Davos já antes inspirara um romance de Thomas Mann publicado em 1924: *A Montanha Mágica*. A disputa de 1929 em Davos poderá assim ter parecido, aos olhos dos seus participantes, a concretização de um modelo ficcional. Cassirer e Heidegger correspondiam com uma precisão quase sinistra aos moldes

¹⁰ Gunther Neske (ed.), 1977, p. 28.

ideológicos de um Lodovico Settembrini e de um Leo Naphta com que o romance de Thomas Mann marcara toda uma época.

PERGUNTAS HUMANAS

O tema escolhido pelos organizadores do encontro em Davos era também ele epocal: «O que é o ser humano?», uma pergunta que fora o *Leitmotiv* da filosofia de Immanuel Kant. Todo o pensamento crítico de Kant parte de uma observação tão simples quanto irrefutável: O ser humano é uma criatura que faz perguntas a que, em última instância, não consegue dar resposta. Essas perguntas dizem, desde logo, respeito à existência de Deus, ao enigma da liberdade humana e à imortalidade da alma. Numa primeira definição kantiana, o ser humano é, assim, uma *criatura metafísica*.

Mas o que se segue daí? Para Kant, estes enigmas metafísicos, precisamente por não admitirem uma resposta conclusiva, abrem ao ser humano um horizonte de possível aperfeiçoamento. São eles que nos guiam no esforço de ganharmos toda a experiência que pudermos (conhecimento), de agirmos com a maior liberdade e autodeterminação possíveis (ética), de nos revelarmos o mais dignos possível da eventual imortalidade da alma (religião). Kant fala, a este propósito, de uma função *reguladora* ou orientadora da inquirição metafísica.

As premissas do projeto de Kant continuam a ser determinantes na segunda década do século xx para a filosofia de língua alemã — na verdade, para a filosofia moderna como um todo. Fazer filosofia significava, também para Cassirer e Heidegger, pensar na pegada destas questões. E o mesmo vale para as tentativas supracitadas, mais orientadas para a lógica, de Ludwig Wittgenstein de traçar um limite firme entre aquilo que podemos dizer como seres racionais e o que temos de calar. Contudo, a tentativa terapêutica de Wittgenstein no *Tractatus* transcende Kant de modo decisivo quando parece considerar que o impulso, tido como fundamentalmente humano, de fazer perguntas metafísicas — e portanto de fazer filosofia — pode curar-se através da filosofia. Assim, diz-se no *Tractatus*:

6.5 Se uma resposta não pode ser posta em palavras, também o não pode a pergunta.

O enigma não existe.

Se se pode de todo fazer uma pergunta, então também se *pode* respondê-la.

6.51 [...] *só pode haver dúvida onde pode haver uma pergunta, e uma pergunta só onde pode haver uma resposta, e esta só onde algo pode ser dito.*

[...]

6.53 O método correto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i. e., as proposições das ciências naturais — e portanto sem nada que ver com a Filosofia — e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação [...].

A esperança, associada à obra de Wittgenstein e típica dessa época, de deixar finalmente para trás as questões metafísicas, guiados pelo espírito da lógica e pelas ciências naturais, animava também inúmeros participantes da cimeira de Davos, por exemplo, o *Privatdozent*¹¹ de 38 anos Rudolf Carnap, autor de obras com títulos tão programáticos como *Der logische Aufbau der Welt* [*A Estrutura Lógica do Mundo*] ou *Scheinprobleme in der Philosophie* [*Pseudoproblemas na Filosofia*] (ambas de 1928). Depois de ter emigrado para os EUA em 1936, Carnap tornou-se um dos principais nomes da chamada «filosofia analítica», influenciada por Wittgenstein.

SEM FUNDAMENTO

No entanto, qualquer que fosse a corrente ou escola dos participantes na cimeira de Davos — idealismo, humanismo, *Lebensphilosophie* [filosofia da vida], fenomenologia ou logicismo —, todos os filósofos presentes anuíam num ponto essencial: a mundivisão e sobretudo o fundamento científico sobre o qual Kant edificara o seu impressionante sistema filosófico estavam minados e exigiam, no mínimo, uma grande reforma. A *Crítica da Razão Pura* de Kant baseava-se claramente na física do século XVIII, desde logo, no modo como entendia as formas de apreensão do tempo e do espaço. Contudo, a visão newtoniana do mundo sofrera uma revolução com a teoria da relatividade (1905) de Einstein. Além de o tempo e o espaço não poderem ser vistos como mutuamente independentes, também não eram *a priori*, ou seja, anteriores a toda a experiência. Antes disso, a teoria darwinista da evolução já tornara decisivamente implausível a ideia de uma natureza humana

¹¹ Um professor do ensino superior que não faz parte dos quadros. [N. da T.]

predeterminada para todo o sempre e intocada pela passagem do tempo. Com a reavaliação que Darwin levou a cabo do papel do acaso na evolução de todas as espécies do planeta — e que Nietzsche influentemente aplicou ao domínio da cultura —, a ideia de que a história seguia um curso teleológico e guiado pela razão viu-se consideravelmente debilitada. Até mesmo a perfeita transparência da consciência humana para si mesma — como ponto de partida para o método de investigação transcendental de Kant — deixou mais tarde, com Sigmund Freud, de parecer evidente. Acima de tudo, porém, o horror dos milhões de mortes anónimas na Primeira Guerra Mundial levou a que a retórica iluminista de um progresso civilizador da humanidade através da cultura, da ciência e da técnica perdesse toda a credibilidade. A questão do que define o humano tornou-se, à luz das crises políticas e económicas desta década, mais premente do que nunca. Só que o fundamento que antes lhe dera resposta tornara-se definitivamente questionável.

O filósofo Max Scheler — autor da obra *A Situação do Homem no Cosmos* [*Die Stellung des Menschen im Kosmos*] (1928) —, que teve uma morte surpreendente em 1928, capturou este sentimento de crise numa das suas últimas conferências com as seguintes palavras: «Na nossa história de cerca de dez mil anos, somos a primeira era em que o ser humano se tornou total e perturbantemente problemático; em que o ser humano já não sabe o que é, sabendo porém, ao mesmo tempo, que não o sabe.»¹²

Este é o horizonte filosófico diante do qual Cassirer e Heidegger se encontram lado a lado na cimeira de Davos. Este horizonte já havia inspirado, na década anterior, as principais obras dos dois pensadores. No entanto, em vez de oferecerem uma resposta à pergunta de Kant «O que é o ser humano?» — e nisso consiste a originalidade do seu pensamento —, Cassirer e Heidegger concentram-se na pergunta silenciosa por trás dela.

O ser humano é uma criatura que tem a necessidade de fazer perguntas a que não sabe dar resposta. Muito bem. Mas que condições terão de se verificar para que consiga sequer colocar-se estas questões? Quais são as condições de possibilidade da própria inquirição? Em que assenta a capacidade de fazer perguntas sobre fazer perguntas? Em que assenta este impulso? As respostas são dadas nos títulos das suas principais obras: no caso de Cassirer, *Filosofia das Formas Simbólicas*. No caso de Heidegger, *Ser e Tempo*.

¹² Citado em Rüdiger Safranski, 2001, p. 231.

DUAS VISÕES

Para Cassirer, o ser humano é, antes de mais, uma criatura que usa e produz símbolos — um *animal symbolicum*. Por outras palavras, é um ser que confere sentido, esteio e orientação ao mundo e a si mesmo utilizando símbolos. O mais importante sistema simbólico humano é a língua natural materna. Existem, porém, inúmeros outros sistemas simbólicos — *formas simbólicas*, na terminologia de Cassirer —, por exemplo, o mito, a arte, a matemática ou a música. Estas simbolizações, sejam elas linguísticas, visuais, acústicas ou gestuais, por regra não são evidentes. Pelo contrário, têm de ser interpretadas por outras pessoas. O processo contínuo de introduzir símbolos no mundo e de outras pessoas os interpretarem e modificarem é o processo da cultura humana. É esta capacidade de usar símbolos que permite ao ser humano colocar questões metafísicas ou qualquer questão sobre si mesmo e sobre o mundo. A *Crítica da Razão Pura* de Kant torna-se, em Cassirer, um projeto de investigação das formas simbólicas com as quais atribuímos sentido a nós mesmos e ao nosso mundo. Torna-se deste modo, na sua amplitude e multiplicidade necessariamente contraditórias, uma *Crítica da Cultura*.

Também Heidegger sublinha a importância do *medium* da linguagem para o *Dasein* humano. Mas não acha que o verdadeiro fundamento da sua essência metafísica seja um sistema simbólico universalmente partilhado, mas sim um sentimento muitíssimo individual — a saber, a angústia. Mais precisamente, a angústia que acomete o indivíduo quando ele ou ela se torna plenamente consciente da finitude da sua existência [*Existenz*]. O conhecimento da própria finitude, que distingue o ser humano enquanto «*Dasein* lançado» ao mundo, é-lhe imposto — através da angústia — como a tarefa de agarrar e reconhecer as próprias possibilidades de ser. Heidegger chama a este objetivo *autenticidade* [*Eigentlichkeit*]. A maneira de ser do indivíduo distingue-se ainda por se encontrar inelutavelmente sujeita ao tempo. Por um lado, devido à situação histórica única para a qual uma existência se vê atirada sem ter uma palavra a dizer. Por outro, devido ao conhecimento que esta existência tem da sua finitude. Assim, a esfera da cultura e do uso universal de símbolos identificada por Cassirer assume a tarefa, segundo a interpretação de Heidegger, de desviar a pessoa da sua angústia, da sua finitude e, logo, da tarefa da autenticidade, ao passo que o papel do filósofo consiste precisamente em manter a pessoa aberta aos verdadeiros abismos da sua angústia e, deste modo, em a libertar de verdade.

PERANTE A ESCOLHA

A velha pergunta de Kant sobre o que define o ser humano conduz a dois ideais perfeitamente opostos da evolução cultural e também política, conforme se siga a tentativa de resposta de Cassirer ou a de Heidegger: o reconhecimento da humanidade e da igualdade de direitos de todos os seres que usam símbolos contra a coragem elitista da autenticidade; a esperança de que as angústias mais profundas sejam domesticadas pela cultura contra a mais radical exposição a estas angústias; um reconhecimento do pluralismo das formas e multiplicidade culturais contra o pressentimento de uma necessária perda do eu na esfera da multidão; uma continuidade moderadora contra a vontade de corte total e de recomeço do zero.

Quando Cassirer e Heidegger se encontraram no dia 26 de março de 1929, às dez horas da manhã, podiam assim legitimamente afirmar que, com as respectivas filosofias, personificavam duas mundivisões completas. O que estava em jogo em Davos era, assim, uma decisão ente duas visões fundamentalmente divergentes do desenvolvimento do indivíduo moderno, visões cujas forças opostas de atração moldam e determinam a nossa cultura até ao presente.

O juízo dos estudantes e investigadores presentes em Davos no momento do debate — dez dias após o início da conferência — havia muito que se formara. Como se esperaria num confronto clássico entre gerações, relevou-se inteiramente favorável ao jovem Heidegger. Tal dever-se-á também, em parte, a Cassirer — como se quisesse demonstrar no próprio corpo a obsolescência inelutável do seu ideal burguês de cultura — ter passado grande parte da cimeira deitado no quarto do hotel com febre, enquanto Heidegger, sempre que tinha um minuto livre, punha os esquis e descia a alta velocidade as pistas negras dos Alpes dos Grisões com os estudantes mais ousados.

ONDE ESTÁ BENJAMIN?

Nos dias de primavera do ano mágico de 1929, quando os professores Ernst Cassirer e Martin Heidegger se encontraram para delinear, no alto de Davos, o futuro da humanidade, o jornalista e escritor independente Walter Benjamin é atormentado por preocupações muito diferentes na metrópole de Berlim. Benjamin acaba de ser expulso do apartamento

recentemente arrendado na Düsseldorfstraße, onde se encontrava com a amante, Asja Lacis, a encenadora letã, com o que se vê forçado — uma vez mais — a regressar à casa dos pais, na Delbrückstraße, a poucos quilómetros de distância, onde, além da mãe moribunda, o esperam a mulher, Dora, e o filho de ambos, Stefan, que tem então onze anos. Esta cena grotesca não tem nada de novo. Pelo contrário, todos os envolvidos conhecem já sobejamente este padrão de paixão estonteante, imprudências financeiras a ele associadas, bem como um rápido fim da relação. A situação é, neste momento, consideravelmente agravada por Benjamin confrontar a mulher, Dora, com a sua vontade irrevogável de se divorciar — de modo que possa casar-se com a amante letã, que há pouco se separou dele.

É tentador imaginar Benjamin como mais um participante nas conferências de Davos. Talvez como enviado do *Frankfurter Zeitung* ou do *Literarischen Welt*, para os quais escreve resenhas com regularidade. Imaginamo-lo um homem que cronicamente se esconde a um canto, a sacar do seu bloco preto na ponta mais afastada do salão de baile («Mantém o teu caderno de apontamentos tão rigorosamente quanto as autoridades o registo de estrangeiros»), a endireitar os óculos com aros metálicos e lentes de fundo de garrafa e, depois, a anotar com uma caligrafia minúscula as suas primeiras observações, digamos, sobre o padrão do tapete ou das capas dos sofás, para então, a propósito de uma breve crítica ao corte do fato de Heidegger, lamentar a pobreza espiritual de uma época em que os filósofos celebram «*the simple life*» e cultivam, sobretudo Heidegger, um «estilo de linguagem rústico» caracterizado pelo «gosto pelos mais violentos arcaísmos» e que dessa forma julgam «apropriar-se das fontes da vida da linguagem». Talvez se concentrasse a seguir nas poltronas do salão onde Cassirer, o homem-estorjo, mais tarde se sentaria confortavelmente e, partindo desta peça de mobília, representasse o bafio e o pó de uma filosofia cuja retidão burguesa acreditava ainda que se podia forçar o espartilho de um sistema unitário à diversidade do mundo moderno. Mesmo exteriormente, Benjamin seria o híbrido perfeito de Heidegger e Cassirer. Também ele era atreito a febres repentinas, ridiculamente inapto para o desporto, mas, apesar da sua estatura pequena, tinha uma presença, um magnetismo e mundanidade que impressionavam de imediato.

Com efeito, os temas abordados em Davos constituíam também o cerne da sua obra: a transformação da filosofia de Kant contra o pano de fundo de uma nova era da técnica, a natureza metafísica da linguagem

comum, a crise da filosofia acadêmica, o conflito interior da consciência e da percepção modernas do tempo, a crescente comercialização da existência cidadina, a busca de redenção num tempo de total declínio da sociedade... Quem, senão Benjamin, escrevera sobre estes temas nos anos anteriores? Porque foi que ninguém o enviou a Davos? Ou, perguntando mais dolorosamente, porque foi que ninguém o convidou como orador?

A resposta é esta: do ponto de vista acadêmico e filosófico, Walter Benjamin é, no ano de 1929, uma perfeita não-entidade. É certo que se candidatara como professor a inúmeras universidades (em Berna, Heidelberg, Frankfurt, Colônia, Göttingen, Hamburgo, Jerusalém), mas, uma vez e outra, falhara miseravelmente: em parte, por causa de circunstâncias adversas; em parte, por preconceitos antissemitas, mas, sobretudo, por culpa da sua própria indecisão.

Em 1919, quando se licenciou na Universidade de Berna com *summa cum laude* com uma tese sobre o «Conceito de crítica de arte no Romantismo alemão», todas as portas pareciam ainda estar abertas. O seu orientador, o germanista Richard Herberz, oferece-lhe a perspectiva de um cargo pago como professor. Benjamin hesita; na mesma altura, zanga-se com o pai, assim destruindo todas as hipóteses de ir para a Suíça, e depressa se decide por uma vida como crítico independente. Que, nos dez anos seguintes, voltasse uma vez e outra a tentar estabelecer-se na academia deve-se, desde logo, à conclusão cada vez mais premente de que o caminho para alguém que escrevia, vivia e gastava dinheiro como ele seria muito árduo. Nestes anos selvagens, é verdadeiramente dispendioso ser Benjamin. E isto não se deve apenas ao seu gosto por restaurantes, clubes noturnos, casinos e lupanares, mas também à sua paixão assolapada pelo colecionismo, por exemplo, de livros antigos para crianças, que encontra por toda a Europa e compra de forma quase compulsiva.

Após o corte definitivo com a casa dos pais, a vida deste publicista bastante azafamado — o mercado dos jornais de língua alemã explodiu precisamente nos anos 1920 e, com ele, a procura de recenseadores culturais — foi pontuada por permanentes preocupações monetárias. E sempre que se vê em apuros, Benjamin assesta os olhos na Universidade. Afinal, um cargo académico garantiria à sua jovem e muito viajada família um amparo existencial e segurança financeira, precisamente as duas coisas que este pensador muito dividido tanto desejava quanto temia.

FALHAR MELHOR

As ambições académicas de Benjamin conheceram o seu ponto de viragem catastrófico, e entretanto lendário, com o malogro das provas de pós-doutoramento na Universidade de Frankfurt em 1925. Por sugestão do sociólogo Gottfried Salomon-Delatour, o único que intercedeu por si na instituição (e mais tarde um dos principais organizadores das conferências de Davos), Benjamin entregara uma tese com o título *Origem do Drama Trágico Alemão* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*]. À primeira vista, tentava introduzir a tradição do drama trágico barroco no cânone da literatura alemã. Hoje em dia, graças sobretudo ao seu «Prólogo epistemológico-crítico», esta obra é reconhecida como um marco da filosofia e da teoria literária do século xx. À época, porém, as provas não chegaram sequer a começar oficialmente, já que os especialistas contratados pela universidade, assoberbados pela extensão do escrito, após uma primeira leitura pediram insistentemente ao autor que retirasse de forma voluntária a sua candidatura. Caso contrário, seria inevitável um chumbo diante do júri da prova.

Porém, mesmo depois deste ultimato desencorajador, Benjamin não consegue desistir completamente da Universidade. Assim, no inverno de 1927/1928, tenta ainda, com a ajuda do seu amigo e mecenas, o escritor Hugo von Hofmannsthal, associar-se ao círculo de Hamburgo da chamada Escola de Warburg, em torno de Erwin Panofsky e de Ernst Cassirer. Também esta tentativa redundava num fiasco. A resposta de Panofsky é tão negativa, que Benjamin se vê obrigado a pedir expressamente desculpa a Hofmannsthal, o intercessor, por o ter envolvido naquela situação. É de supor que também Ernst Cassirer estivesse ao corrente desta tentativa de aproximação. E isso era, para Benjamin, particularmente amargo, pois nos seus dias de estudante em Berlim, nos anos de 1912–1913, frequentara fervorosamente as aulas do então *Privatdozent*. Os círculos são pequenos, ter contactos é tudo, e Benjamin é tido por um caso perdido: uma abordagem demasiado independente, um estilo demasiado heterodoxo, demasiado jornalístico no seu trabalho mercenário, demasiado original na sua teoria, a ponto de se tornar indecifrável.

Com efeito, o salão de baile de Davos — algo que decerto não escaparia a Benjamin enquanto correspondente — dava corpo a uma espécie de galeria de antepassados de todas as suas humilhações académicas — a começar por Martin Heidegger, que Benjamin odiava figadalmente.

Nos anos de 1913 e 1914, ainda se haviam sentado lado a lado em Friburgo, nos seminários do neokantiano Heinrich Rickert (mais tarde, orientador de Heidegger). Benjamin seguira a ascensão de Heidegger com atenção e inveja. Em 1929, planeou, uma vez mais, fundar uma revista (título provisório: *Krise und Kritik* [*Crise e Crítica*]), cuja missão, segundo confidenciou ao seu novo melhor amigo Bertolt Brecht na qualidade de cofundador do periódico, consistiria em nada menos do que a «destruição de Heidegger». Mas não deu em nada. Mais uma tentativa, mais um plano falhado à partida.

Aos 37 anos, Benjamin tem dúzias de tentativas e planos do mesmo género atrás das costas. Pois na década anterior, na qualidade de filósofo, publicista e crítico independente, fora, acima de tudo, uma fonte inesgotável de grandiosos projetos falhados. A fundação de revistas ou editoras, artigos académicos ou traduções monumentais (a obra completa de Proust e Baudelaire), séries de policiais ou ambiciosas peças de teatro... Por regra, ficam-se por anúncios grandiosos e resumos. Poucos projetos chegaram à fase do esboço ou do fragmento. Afinal, em simultâneo, Benjamin tem de ganhar dinheiro e ganhava-o em primeira linha escrevendo comentários, colunas e resenhas. Até à primavera de 1929, publicou várias centenas em jornais nacionais. Os temas vão desde a mística judaica dos números, passando por «Lenine como epistológrafo», até aos brinquedos de crianças; os relatos de feiras de comida ou de miudezas prestam-se a ensaios de grande fôlego sobre o surrealismo ou os *châteaux* no vale do Loire.

E porque não? Quem sabe escrever pode escrever acerca de tudo. Mais ainda quando o seu procedimento consiste em interpretar o objeto escolhido como uma espécie de mónada, ou seja, como uma coisa cuja existência revela nada menos do que o estado total do mundo no presente, passado e futuro. É esse o verdadeiro método e a magia de Benjamin. A sua mundivisão é profundamente simbólica: cada pessoa, cada obra de arte, cada objeto, por mais quotidiano que seja, é para ele um símbolo por decifrar. E cada um destes símbolos está muito dinamicamente ligado a todos os outros símbolos, de tal modo que a interpretação orientada para a verdade de um desses símbolos consiste tão-somente em demonstrar e repensar a sua integração no conjunto sempre mutável dos símbolos: na filosofia.

A MINHA VIDA PRECISARÁ DE UM OBJETIVO?

A dispersão temática de Benjamin, que parece roçar a idiotia, segue assim, na verdade, um método epistemológico próprio. Esta abordagem é ainda refinada pela sua convicção de que os enunciados, objetos e pessoas mais singulares, por isso muitas vezes ignorados, são precisamente aqueles que exibem a verdadeira marca da sociedade no seu todo. As *imagens de pensamento* [*Denkbilder*] de Benjamin, ainda hoje celebradas, por exemplo nas suas obras *Rua de Sentido Único* (1928) ou *Infância em Berlim por volta de 1900*, são assim tão claramente influenciadas pelos poemas do *flâneur* Baudelaire como pela predileção pelos marginais nos romances de Dostoiévski ou pela luta de Proust em nome da memória. São testemunho de um pendor romântico para o efémero e o labiríntico, bem como para as técnicas interpretativas esotéricas da cabala judaica. Tudo isto sustentado ora pelo materialismo marxista, ora pelo idealismo das filosofias naturais de Fichte e Schelling. Os textos de Benjamin põem à prova o nascimento de um novo modo cognitivo a partir do espírito de uma desorientação ideológica típica da época. É assim que as primeiras linhas da sua obra autobiográfica *Infância em Berlim por volta de 1900* (publicada postumamente) podem ser lidas como uma introdução jocosa ao seu método:

Não conhecer bem os percursos de uma cidade não tem muito que se lhe diga. Perder-se, no entanto, numa cidade, tal como é possível acontecer num bosque, requer instrução. Nomes de ruas devem então falar àquele que se perdeu como o estalar de ramos secos, e pequenas ruas no interior da cidade devem refletir-lhe as horas do dia com tanta clareza como se fossem um vale. É uma arte que aprendi tarde; ela concretizou o sonho cujos primeiros vestígios foram labirintos nos mata-borrões dos meus cadernos [...].¹³

É precisamente na indecisão crónica, na extrema diversidade e na contradição saturada de realidade da sua escrita que Benjamin vê o único caminho ao seu alcance para o verdadeiro conhecimento do mundo e, logo, do eu. Nas palavras imbricadas do seu «Prólogo epistemológico-crítico» da *Origem do Drama Trágico Alemão: Quem faz filosofia tem sempre de permitir que «dos extremos mais remotos, dos*

¹³ GS, vol. iv-1, p. 237. [Aqui e adiante, seguiu-se a tradução de Isabel de Almeida e Sousa e de Cláudia de Miranda Rodrigues in BENJAMIN, Walter, *Rua de Sentido Único e Infância em Berlim por Volta de 1900*, Relógio D'Água, Lisboa, 1992, p. 115. [N. da T.]

aparentes excessos da evolução, [possa] emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos». Mas esta representação de uma ideia não pode, segundo Benjamin, «em caso algum dar-se por conseguida antes de se ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possíveis».¹⁴

Trata-se manifestamente de mais do que uma teoria epistemológica idiossincrática. É também um projeto existencial que transforma diretamente a pergunta primordial de Kant «O que é o ser humano?» na pergunta «Como deverei eu viver?». Pois, para Benjamin, o que vale para a arte filosófica da representação de uma ideia vale do mesmo modo para a arte de viver. O indivíduo livre e sedento de conhecimento tem de «se abrir aos extremos mais remotos» e não pode «considerar[-se] feliz» na sua existência sem antes ter percorrido ou, pelo menos, testado todos os extremos possíveis.

A via do conhecimento de Benjamin, bem como o seu projeto existencial, constitui assim mais um extremo daquela tensão típica da época que também impeliu e inspirou Wittgenstein, Cassirer e Heidegger nos anos 1920. Em vez do ideal de uma estrutura do mundo logicamente explicada, a sua maneira de pensar foca-se na exploração da simultaneidade contraditória. Se Cassirer visa a unidade de um sistema polifónico alicerçado num conceito de símbolo cientificamente formulado, já Benjamin quer elaborar constelações de conhecimento ricas em contrastes e sempre dinâmicas. E, no lugar da angústia da morte [*Todesangst*] heideggeriana, coloca o ideal de um êxtase e de um excesso que celebram o momento enquanto instante de sensação verdadeira. Subjaz a tudo isto uma filosofia da história de cariz religioso que se mantém aberta à possibilidade de redenção, sem poder produzir por si mesma, no sentido marxista vulgar, ou sequer prever este momento de salvação.

REPÚBLICA DE UM HOMEM SÓ

Benjamin passa os anos vinte ansiando por esta harmonia entre ação e pensamento, sempre em movimento pendular, física e intelectualmente, no eixo Paris-Berlim-Moscovo, na expectativa depressiva de um colapso total. O seu irrefragável pendor para a autodestruição

¹⁴ GS, vol. 1-1, p. 227. [Aqui e adiante, seguiu-se a tradução de João Barrento in BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama Trágico Alemão*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2004, p. 33. [N. da T.]]

— prostitutas, casinos, drogas — é acompanhado, ao longo de poucos meses ou de dias esparsos, por fases de imensa produtividade e de repentes geniais. À semelhança da República de Weimar, Benjamin não busca o equilíbrio da via do meio. Para si, a verdade a descobrir — e também a sua — encontra-se sempre nas margens tensas da vida e do pensamento.

A primavera de 1929 representa exemplarmente uma constelação que determinara a vida de Benjamin nos dez anos anteriores.¹⁵ O mesmo de sempre, apenas um pouco mais: sente-se dividido entre, pelo menos, duas mulheres (Dora e Asja), duas cidades (Berlim e Moscovo), duas vocações (jornalista e filósofo), dois melhores amigos (o judaísta Gershom Scholem e o comunista Bertolt Brecht), dois grandes projetos (a fundação de uma revista e o início de uma nova obra maior, que virá a ser *As Passagens de Paris*), bem como vários adiantamentos relativos a trabalhos ainda por concretizar. Se há intelectual em cuja situação biográfica se refletem de forma paradigmática as tensões de dada época, esse intelectual é Walter Benjamin na primavera de 1929. Ele é uma Weimar-de-um-homem-só. Claro que não poderia correr bem. Como de facto não correu. Afinal, estamos a falar de um homem que, nas suas palavras, era incapaz de «fazer uma chávena de chá» (pelo que culpava a mãe, naturalmente).

A decisão de Benjamin de caluniar e abandonar a única pessoa com quem, até à data, sempre pudera contar incondicionalmente assinala o momento decisivo de viragem na sua biografia. Algo que a visada vê mais claramente do que o próprio filósofo. É por essa razão que, em maio de 1929, Dora Benjamin, muito preocupada, se dirige por carta ao amigo comum da família Gershom (Gerhard) Scholem:

As coisas estão muito mal com o Walter, querido Gerhard, não te consigo dizer mais nada, porque tenho o coração num aperto. Ele está completamente sob a influência de Asja e faz coisas que a caneta se recusa a escrever e que me impedem de voltar a dirigir-lhe a palavra nesta vida. Ele não é mais do que uma cabeça e um pénis, e, como sabes ou podes imaginar, nestes casos não demora muito até que a cabeça sucumba. Esse foi sempre um grande perigo, e quem sabe como será o futuro [...]. O Walter processou-me — uma vez que as primeiras negociações do divórcio não resolveram esta questão: *não quer devolver o dinheiro que me pediu emprestado*

¹⁵ Para uma descrição pormenorizada desta fase da vida de Benjamin, v. Howard Eiland e Michael W. Jennings, 2014, p. 314 sqq.

com o dinheiro da sua herança (120 000 marcos, a mãe está muito doente), nem quer pagar nada pelo Stefan [...] — por causa da minha dívida. Deixei todos os livros, no dia seguinte, exigiu também a coleção de livros para crianças; no inverno, viveu em minha casa meses a fio sem pagar [...]. Depois de oito anos em que cada um deu toda a liberdade ao outro [...] ele processa-me; agora de repente, as leis alemãs, que tanto despreza, *já lhe parecem boas*.¹⁶

Dora sabia do que falava. Apenas cinco meses mais tarde, quase em simultâneo com a queda da Bolsa na «sexta-feira negra» em Wall Street, Benjamin entra em colapso no final do outono de 1929. Incapaz de ler, de falar e menos ainda de escrever, dá entrada num sanatório. Com o grande *crash*, a humanidade transpõe o limiar de uma nova era, mais negra e mortífera do que mesmo Walter Benjamin poderia imaginar.

¹⁶ Citado em Hans Puttnies e Gary Smith (eds.), 1991, p. 145 sqq.