



Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin

Myth, Law and Justice in Walter Benjamin

Jeanne Marie Gagnebin¹

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: jmgagnebin@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3979-2343>.

Artigo recebido em 30/06/2020 e aceito em 12/07/2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 11, N. 03, 2020, p. 1934-1945.

Jeanne Marie Gagnebin

DOI: 10.1590/2179-8966/2020/52669 | ISSN: 2179-8966

Resumo

A hipótese desse artigo é que a concepção de mito em W. Benjamin não se opõe em primeiro lugar à razão como na tradição grega, mas sim à história, como atuação livre e responsável dos homens. A crítica ao mito não é, então, somente uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça voltar sob diversas formas, em particular na transformação da coerção mítica em edifício de regras e de castigos que o Direito encarna, mas que não pode ser confundido com a justiça.

Palavras-chaves: Mito; Direito; Justiça; Walter Benjamin.

Abstract

The hypothesis of this article is that the concept of myth in W. Benjamin is not opposed to reason as in the Greek tradition, but to history, as the free and responsible acting of men. The critique of the myth is not, therefore, only a critique of a certain moment lived by humanity, but it means the critique of a conception of life and of fate that always threatens to return in different forms, in particular in the transformation of mythical coercion into a building of rules and punishments that Law embodies, but which cannot be mistaken with justice.

Keywords: Myth; Law; Justice; Walter Benjamin.



Uma das inúmeras dificuldades que encontramos ao ler “Dialética do Esclarecimento” de Adorno e Horkheimer não consiste tanto na ousadia dialética dos autores quanto numa concepção de “mito” e de “mitologia” pouco explicitada. Depois da antropologia estrutural, temos em geral uma apreensão mais complexa e afirmativa daquilo que se costuma chamar hoje de “racionalidade mítica”, porque pressupomos nas narrativas e nos rituais ditos míticos um tipo de racionalidade específica, que deve ser reconhecida em suas instigantes diferenças em relação à nossa racionalidade lógica e argumentativa.

Ora, Adorno e Horkheimer não compartilham desse pressuposto favorável, apesar de concordarem que já há elementos da *Aufklärung* presentes no mito, como há também, segundo a famosa expressão da introdução, uma recaída da *Aufklärung* na mitologia.¹ Uma leitura atenta percebe que os autores trabalham com certa oscilação na determinação do mito e da mitologia: de um lado, seguindo uma concepção linear cronológica do desenvolvimento histórico (mesmo se também dialética!), o mito designaria para eles uma forma de pensamento anterior à racionalidade; de outro, o “mítico” assinalaria como que um fundo de crueldade ancestral que nenhum progresso histórico consegue erradicar.² Essa oscilação entre uma determinação cronológica e uma determinação que podemos chamar de metafísica (ainda que Adorno não aceite essa qualificação) não ajuda a entender melhor sua concepção de mito, tão essencial, porém, para a crítica da razão instrumental moderna e, igualmente, para a análise do antissemitismo.

Gostaria de propor aqui a seguinte hipótese de trabalho: nesse texto fundamental, Adorno e Horkheimer não retomam somente a visada messiânica da filosofia da história das famosas “teses” de Walter Benjamin,³ mas também uma concepção de mito profundamente metafísica que atravessa tanto os textos de juventude de Benjamin como seus ensaios de crítica literária, particularmente aquele sobre “As afinidades eletivas”, de Goethe, de 1922, e ressoa ainda no texto sobre Kafka, de 1934. Nessa concepção mais

¹ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*, in ADORNO, Theodor, *Gesammelte Schriften*, III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, p. 16. Edição brasileira: ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, p. 15.

² Ver GANEVIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*, São Paulo: Editora 34, 2006, pp. 63 ss.

³ *Dialektik*, op. cit., p. 15: “Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun”. Edição brasileira, op. cit., p. 15: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança do passado que se trata”.



próxima à tradição teológica judaica do que à dialética hegeliana e marxista, o “mito” se opõe não tanto ao “logos” (como na filosofia grega retomada pelo pensamento de Hegel), mas sim à “história”, como advento da responsabilidade e liberdade humanas que respondem à criação divina. Assim, minha hipótese de leitura consiste em dizer que a linhagem judaico-messiânica de Adorno e Horkheimer — ou, mais precisamente, a presença dessa linhagem na reflexão de Benjamin sobre história e mito, reflexão que eles retomam na “Dialética do Esclarecimento” —, não só atravessa a obra como também concorre com o paradigma mais genuinamente filosófico-dialético de uma história da Razão. No primeiro modelo, como já ressaltai, o “mito” se opõe à história no sentido enfático do termo, enquanto no segundo ele é muito mais o outro do “logos” ou da *Aufklärung*.

Não pretendo criticar com isso os projetos dos três autores, denunciando, por assim dizer, nos seus textos uma veia religiosa ou teológica que ficaria patente em Benjamin e mais encoberta em Adorno e Horkheimer. Penso, pelo contrário, que a presença dos motivos teológicos não deve ser minimizada como se fosse embaraçosa, mas decifrada como sinal da tentativa de ultrapassar as limitações do “logos” filosófico que se contenta em descrever e reafirmar o *status quo* — ou, como escrevem Adorno e Horkheimer, *das Bestehende*, isto é, aquilo que persiste existindo de maneira injusta. Também me interessa, claro, perseguir na reflexão desses dois membros da direção do Instituto de Pesquisa Social o rastro da reflexão de Walter Benjamin, esse bolsista do Instituto tantas vezes criticado e até mesmo censurado pelos seus dirigentes, como o documenta a correspondência, recém-publicada no Brasil, entre Adorno e Benjamin.⁴

Podemos distinguir duas características principais da concepção muito peculiar de “mito” em Walter Benjamin. Em alguns escritos de juventude, notadamente os consagrados à questão da tragédia (em oposição ao *Trauerspiel* ou drama barroco), Benjamin retoma a ligação entre mito e poesia grega, num sentido bastante clássico.⁵ No entanto, o conceito

⁴ ADORNO, Theodor & BENJAMIN, Walter. Correspondência 1928-1940. Tradução de José M. M. Macedo. São Paulo: Unesp, 2012. Ver igualmente os documentos traduzidos no volume Benjamin e a obra de arte (Walter Benjamin, Detlev Schöttker, Mirian Hansen e Susan Buck-Morss. Tradução de Marijane Lisboa. Rio de Janeiro, Contraponto, 2012).

⁵ Ver a esse respeito o livro de BIRNBAUM, Antonia. Bonheur, justice: Walter Benjamin. Payot, Paris, 2008. E o verbete “Mythos”, de Günter Hartung, in WISIZLA, Erdmut & OPITZ, Michael (org.). Benjamins Begriffe. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, pp. 552 ss.



ultrapassa rapidamente a descrição do contexto da Antiguidade grega. Em dois artigos fundamentais, “Destino e caráter” (escrito em 1919) e “Para a crítica da violência” (escrito em 1919-20),⁶ Benjamin incorpora as observações sobre a tragédia a uma reflexão muito mais ampla, simultaneamente metafísica e política. Cabe lembrar aqui que Benjamin escreve o segundo ensaio sob o impacto da revolução alemã de novembro de 1918 (que derrubou o Império e proclamou a República) e, mais ainda, da derrota do movimento dos conselhos operários e do assassinato de Rosa Luxemburg e de Karl Liebknecht pela polícia berlinense em janeiro de 1919.

Ora, nesses dois ensaios, o mito é colocado como fundamento conceitual para entender as noções de “culpa” e “castigo”, os quais, por sua vez, são analisados em relação à ideia da “mera vida” (*das blosse Leben*) — isto é, uma vida que se esgota na sua naturalidade imanente —, e em relação às instituições jurídicas que decretam a culpa e são encarregadas da punição, sendo que Benjamin opera uma distinção essencial entre o domínio do direito (*Recht*) e o domínio da justiça (*Gerechtigkeit*). Essa dupla pertença esclarece por que o conceito de “mito” será fundamental na análise literária e filosófica de várias obras de literatura, particularmente no grande ensaio de Benjamin sobre *As afinidades eletivas* — no qual o mito se revela o teor principal do romance, justamente pelo apego do escritor a um conceito enfático de Natureza em detrimento da história — e no ensaio posterior sobre Kafka, cujos textos desvelam a ressurgência do mito nas construções arbitrárias do direito.

Vejam os por partes, e de maneira bastante abreviada, essas reflexões de Benjamin, cuja escrita de juventude, altamente especulativa e nem um pouco “pedagógica”, não facilita a tarefa do intérprete. Na ordem mítica do destino, o homem é culpado — e, portanto, castigado pelos deuses ou por outras forças — por definição; ou seja, pelo simples fato de estar vivo entregue a um jogo de forças de naturezas diversas que ele pode tão só reconhecer (como Édipo no final da tragédia), mas nunca escolher livremente. Enquanto a vida humana em sua mera naturalidade for a categoria mestra de sua existência, isto é, enquanto o homem não ultrapassar, por uma decisão moral livre, esse dado primeiro e se

⁶ Para a edição brasileira desses ensaios, ver BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2011, pp. 89-99, 121-56, respectivamente.



arriscar a colocá-lo em questão; enquanto ele não se arriscar a morrer, abandonando o domínio de sua mera sobrevivência natural, o homem continua entregue às forças do mito e do destino, dois termos quase sinônimos nesse ensaio (“Destino e caráter”). Pelo simples fato de que vive — e não porque deixou um estado primitivo de inocência (por ter cometido um crime ou desobediência que acarretariam culpa e punição) — é que ele será condenado pelo destino.

A mera vida nunca é suficiente para justificar a existência humana. Em franca oposição à crença contemporânea de que a vida “orgânica”, por assim dizer, do homem é o valor mais alto que deve orientar a moral humana, Benjamin polemiza, no ensaio sobre a violência, com um dos primeiros teóricos dos “direitos humanos”, como Kurt Hiller, e afirma: “É falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida”.⁷ Na mesma página, observa que “valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida”, ou seja, da mera vida, a simples existência biológica, como um valor elevado.

Não vou entrar em detalhes nessa discussão sobre “o dogma da sacralidade da vida”, como diz Benjamin, porque isso nos levaria longe demais. Somente desejo assinalar aqui que a “mera vida” de Benjamin não pode ser identificada de maneira imediata com “a vida nua”, como o faz Giorgio Agamben refletindo acerca da biopolítica contemporânea.⁸ A discussão de Benjamin se desenrola num contexto diverso do atual sobre biopolítica. Para ele, trata-se muito mais de distinguir rigorosamente a ordem da vida natural, onde reinam as forças da Natureza e do mito, e a ordem da vida histórica, onde prevalecem as decisões tomadas e assumidas pelos homens para agir moral e historicamente, ainda que essas

⁷ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* (G. S.), II-1. Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 201: “Falsch und niedrig ist der Satz, dass Dasein höher als gerechtes Dasein stehe, wenn Dasein nichts als blosses Leben bedeuten soll”. Ver edição brasileira, *Escritos sobre mito e linguagem*, op. cit., pp. 153-4.

⁸ Vale observar que “mera vida” traduz o alemão das *blosse Leben*. O adjetivo *bloss* tem o sentido de “mero”, “simples”, “sem nenhum suplemento”. Há, assim, uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que significa “nu” no sentido de “despido”, em oposição a “coberto” com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre o sentido dessa expressão empregada por Benjamin no ensaio “Para a crítica da violência” e o conceito de “vida nua”, base da biopolítica contemporânea. Para uma discussão mais aprofundada a respeito, ver: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, pp. 71 ss. E, de Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem* (op. cit., pp. 121-56, particularmente a nota 76).



decisões custem sua vida. Benjamin se inscreve de maneira clássica na moral kantiana da autonomia; de maneira teológica e judaica, ele sustenta que somente a vida humana que pode ser definida como resposta do sujeito ao Sujeito supremo — uma vida que implica, portanto, responsabilidade e transcendência — constitui uma vida verdadeira, em oposição à mera vida e à mera sobrevivência natural, condenadas por sua vacuidade a ser o juguete do destino ou do mito.

A definição peremptória do destino, no ensaio “Destino e caráter”, que afirma que ele “é nexa de culpa do vivente”,⁹ retorna *ipsis litteris* num momento central do ensaio sobre “As afinidades eletivas”, quando Benjamin comenta o nascimento do filho de Charlotte e Eduard, nascido da mentira porque nenhum dos esposos queria realmente ter o cônjuge em seus braços, mas imaginava outro/a amante. Essa criança, que morrerá afogada nas águas do lago durante uma tempestade, por um desastre natural, portanto, acarreta a lenta agonia de Ottilie, a bela virgem sofredora que não soube cuidar dela como não soube tomar nenhuma decisão. Com efeito, Benjamin desvenda o núcleo constitutivo do romance na oposição quase estrutural entre as personagens que se deixam levar por suas *afinidades* (termo tomado de empréstimo à química), mesmo quando estas são eletivas, — e as personagens da pequena “novela”, narrada na segunda parte do romance por um hóspede do casal, que discorre sobre dois jovens que tomam a decisão de recusar um casamento imposto e seguir seus verdadeiros sentimentos, embora correndo o risco de morrer. Vale notar que ambos se lançam na água, a partir de um barco, ao passo que Ottilie deixa cair a criança na água. Essa oposição entre *decisão* e *afinidade* (mesmo a escolha não é suficiente, se não for amparada na decisão) é lida por Benjamin como a chave da oposição entre o agir histórico e moral, sempre arriscado, e a passividade sacrificial, por mais sublime que pareça, como na figura de Ottilie, que faz emergir as forças míticas do destino e da catástrofe.

Segundo Benjamin, o romance de Goethe não teria como tema o desmoronamento do casamento, ou sua defesa, como a crítica geralmente interpretava o texto, mas seu “teor material” (*Sachgehalt*) seria muito mais a irrupção do “mítico” na história, apesar do alto grau de civilidade dos quatro protagonistas. Essa presença do

⁹ G. S., II-1, p. 175: “Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen”. Edição brasileira: Escritos sobre mito e linguagem, op. cit., p. 94.



“mítico” se deve, segundo Benjamin, à incapacidade de Goethe, que tange a repulsa, de compreensão da história, isto é, de compreender as configurações políticas concretas do Estado e da Revolução (no caso, a francesa). Essa dificuldade também se traduz como bem o viu Schiller, citado por Benjamin, nas pesquisas de Goethe ligadas à botânica e à mineralogia: a Natureza oferece a Goethe um “refúgio” em relação à História e lhe fornece o quadro conceitual maior do seu pensamento tanto estético como político, quadro responsável por seus achados e também por suas limitações. Assim, conforme Benjamin escreveu no seu verbete sobre Goethe para a grande enciclopédia soviética, em 1926, “não foi a estética, mas sim a contemplação da natureza que reconciliou para ele literatura e política”.¹⁰

Esse apego à natureza também explica, segundo Benjamin, o teor profundamente angustiante e “mítico” de “As afinidades eletivas”, cujo título alude a um fenômeno químico. O mítico e o mito não designam uma época da humanidade definitivamente superada pela racionalidade, mas sim um fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, quando estas repousam sobre a obediência às convenções sociais e não sobre decisões tomadas por sujeitos que se arriscam a agir histórica e moralmente (lembre-se que para o jovem Benjamin a moral não tem a ver com a aceitação do direito, mas sim com a busca da justiça). Assim, as edificações arquitetônicas e conjugais desmoronam em “As afinidades eletivas” porque as quatro personagens principais, justamente por excesso de educação, de obediência às convenções, por “indulgência nobre, tolerância e delicadeza”, desistem de lutar por aquilo que, realmente, desejam: “Tanto sofrimento, tão pouca luta”, exclama Benjamin.¹¹ A beleza angustiante do romance nasce em boa parte da ambiguidade do próprio narrador — por metonímia, do próprio Goethe — em relação a essas angustas convenções sociais, cuja observação passiva, ainda que bem-intencionada, não leva a uma conduta realmente moral (que, para Benjamin, é necessariamente fruto de uma decisão e, portanto, comporta um risco), mas incorre na ruína das edificações da “civilização” como belos jardins, belas casas, belos casamentos e famílias felizes.

¹⁰ Ver BENJAMIN, Walter. Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2009, p. 146.

¹¹ Idem, p. 97.



Para Benjamin, essa ruína se deve às insuficiências de uma concepção moral e política da *Aufklärung* que perdeu seu enraizamento no desejo — desejo de emancipação e de felicidade —, e se contenta em obedecer às conveniências e às normas de uma racionalidade rasa, deixando assim as forças destrutivas do mito (que a *Aufklärung* pretendia ter derrotado) irromper no espaço esvaziado da convivência social. Adorno e Horkheimer deverão retomar esse diagnóstico. Assim, sob a aparência de uma construção ordenada — a casa, os jardins, o casamento — se perfila o pavor de Goethe diante do caos mítico, aquilo que ele chamava de “o demoníaco”, mas que “sua idolatria da natureza”¹² é incapaz de realmente dominar. No ensaio sobre “As afinidades eletivas” e no verbete para a enciclopédia soviética, Benjamin ressalta o medo pânico de Goethe diante da morte (dos outros e da própria), porque a morte ameaça a preponderância da vida natural, da “mera vida”, que é incapaz de vencer o mito.

Talvez essa concepção crítica da *Aufklärung*, esvaziada de seu potencial de emancipação e reduzida a um agregado de conveniências, possa ajudar a entender a tese tão ousada de Benjamin, nos dois ensaios de 1919-20, que estabelece o domínio do direito (*das Recht*) como sendo o sucessor da ordem do destino e do mito, embora a instituição das normas jurídicas seja geralmente concebida como um meio privilegiado de combater a arbitrariedade do mito. Essa ilusão repousa, diz Benjamin, na confusão funesta entre “o reino da justiça” e “a ordem do direito”,¹³ esquecendo-se de que a justiça cabe somente a Deus enquanto o direito é instauração humana de poder (*Macht*) e, portanto, sempre manifestação de violência.¹⁴ Podemos entender essa relação de continuidade entre a ordem do mito e do destino, de um lado, e a ordem do direito, de outro, pela relação análoga que mito e direito entretêm com a culpa e com o castigo. Ambos precisam estabelecer primeiro uma culpa, a transgressão de uma lei, seja ela dita natural ou jurídica, para poder depois castigar, ou seja, para manifestar a força de seu poder. Em vez de pensar que o direito teria como tarefa punir uma culpa perpetrada por um infeliz indivíduo, Benjamin defende a ideia de que o direito cria a culpa para poder puni-la e manifestar assim sua própria força (*Gewalt*). Daí a afirmação que precede a definição já citada do destino como “nexo de culpa

¹² Idem, p. 47.

¹³ Escritos sobre mito e linguagem, op. cit., p. 93.

¹⁴ G. S., II-1, p. 198; e Escritos sobre mito e linguagem, op. cit., p. 148.



do vivente” — “O direito não condena ao castigo, mas à culpa”.¹⁵ A indiferença do direito em relação às circunstâncias da transgressão da lei não seria índice da imparcialidade de uma pretensa justiça, mas somente assinalaria a violência inapelável de seu poder, como na *boutade* de Anatole France, ao se queixar de que a lei proíbe da mesma maneira a pobres e ricos passar a noite debaixo das pontes de Paris.¹⁶ Em outros termos, para Benjamin, a instauração do direito enquanto esfera de poder não nos redime do mito, mas, pelo contrário, perpetua sua violência sob o manto de um acordo entre os homens. Não instaura a justiça, mas dissimula e, ao mesmo tempo, consagra a gênese violenta do poder estabelecido.

Uma última observação: Benjamin lê os textos de Kafka como a elaboração literária lúcida, em sua ironia e em sua desesperança, desse enredamento fatal na ordem do direito, como se o caminho do direito pudesse levar ao reino da justiça e da liberdade. Dito de outra maneira: nos romances e nas novelas de Kafka, ressurgem as forças do mito através da descrição labiríntica dos edifícios da legalidade (ressurgem até as forças “pantanosas”, segundo a expressão de Bachofen, de uma idade pré-mítica). K., no *Processo*, confunde essa legalidade com uma busca por justiça — talvez essa confusão seja sua culpa secreta que sempre recoloca em movimento a engrenagem do direito e do castigo. Com efeito, somente a abolição dessa ordem mítica, que renasce sob a roupagem enganadora do direito, ou seja, a recusa em se conformar a suas regras, permitiria a K. deixar uma vida medíocre e convencional, sem generosidade nem liberdade, e alcançar a justiça e a inocência. Nos textos de Kafka, a verdadeira liberdade está confinada a figuras tão destituídas de poder que não precisam do direito para mantê-lo. São as personagens prediletas dos tolos, dos ajudantes, dos atores do teatro de Oklahoma ou mesmo das crianças que não querem dormir e correm de noite, sem alvo, na estrada. Elas são leves e brincalhonas em oposição a tantas outras figuras curvadas sob o peso da culpabilidade e da lei, paralisadas ou mesmo lentamente mortas pela inscrição mítica da sentença em suas costas como os condenados da novela “Na colônia penal”. Justamente porque não têm poder, os tolos de Kafka não conseguem liberar nem ajudar seus companheiros em apuros.

¹⁵ G. S., II-1, p. 175: “Das Recht verurteilt nicht zur Strafe, sondern zur Schuld”; e Escritos sobre mito e linguagem, op. cit., p. 94.

¹⁶ G. S., II-1, p. 198; e Escritos sobre mito e linguagem, cit., p. 149.



Mas é o sinal inequívoco, ainda que utópico, de que o reino da liberdade — isto é, também de uma reconciliação messiânica com as forças da Natureza — seria um reino sem necessidade de dominação, a possibilidade de uma felicidade humana que não precisaria de regras míticas ou jurídicas para assegurar sua permanência.¹⁷

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. Dialektik der Aufklärung, In: ADORNO, Theodor. Gesammelte Schriften, III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

_____. Dialética do Esclarecimento. tradução de Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften (G. S.), II-1. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

_____. Escritos sobre mito e linguagem. Tradução de Susana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2011.

_____. Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2009.

_____. Obras escolhidas, vol. I. Tradução de Sergio Paulo Rouanet, revista por Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter; SCHÖTTKER, Detlev, HANSEN, Mirian & BUCK-MORSS, Susan. Benjamin e a obra de arte. Tradução de Marijane Lisboa. Rio de Janeiro, Contraponto, 2012.

BIRNBAUM, Antonia. Bonheur, justice: Walter Benjamin. Payot, Paris, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2006.

¹⁷ Ver a passagem de Walter Benjamin sobre o conto de fadas (Märchen) em seu ensaio “O narrador”: “O feitiço libertador do conto de fadas não põe em cena a natureza como uma entidade mítica, mas indica a sua cumplicidade com o homem liberado. O adulto percebe essa cumplicidade apenas ocasionalmente, isto é, quando está feliz; para a criança, ela aparece pela primeira vez no conto de fadas e provoca nela uma sensação de felicidade”. G. S., II-1, p. 458. Edição brasileira: BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas, vol. I. Tradução de Sergio Paulo Rouanet, revista por Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 233.



HARTUNG, Günther. "Mythos". In: WISIZLA, Erdmut & OPITZ, Michael (org.). Benjamins Begriffe. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, pp. 552 ss.

Sobre a autora

Jeanne Marie Gagnebin

Professora Titular de Filosofia da PUC-SP e professora livre-docente (aposentada) em Teoria Literária na UNICAMP. E-mail: jmgagnebin@gmail.com

A autora é a única responsável pela redação do artigo.

