



# A REJEIÇÃO DE WALTER BENJAMIN À FILOSOFIA DE MARTIN BUBER: ACERCA DE MITO E LINGUAGEM

Doi: 10.62506/phs.v5i2.194

Walter Benjamin's Rejection of the Philosophy of Martin Buber: On Myth  
and Language

LEONARDO UDERMAN\*

El Rechazo de Walter Benjamin a la Filosofía de Martin Buber: Acerca de  
Mito y Language

**Resumo:** O presente trabalho busca investigar a expressa oposição de Walter Benjamin à filosofia de Martin Buber. Primeiramente, argumenta-se que os dois pensadores podem ser estudados como pertencentes a um mesmo movimento de renovação da filosofia judaica. Explicitados seus semelhantes impulsos, passa-se à exposição dos caminhos opostos que tomam a partir daí. A primeira seção demonstra como a compreensão do significado do mito para o judaísmo contrapõe um ao outro: enquanto Benjamin enxerga o judaísmo em combate contra o mito, Buber vê o mito como central para a renascença de um pensamento judaico. A segunda seção trata das opostas elaborações acerca da linguagem, contrapondo a filosofia da indizibilidade proposta por Buber ao apreço benjaminiano pela transmissão linguística.

**Palavras-chave:** Filosofia judaica; Linguagem; Mito.

**Abstract:** The present work aims at investigating Walter Benjamin's express opposition to the philosophy of Martin Buber. It is firstly argued that both thinkers can be studied as belonging to the same movement of renovation of Jewish philosophy. Being their similar impulses elucidated, the divergent paths they follow from there can be explored. The first section demonstrates how the understanding of the meaning of myth for Judaism contrasts one author with the other: while Benjamin views Judaism in combat with myth, Buber sees myth as central to the renaissance of Jewish thought. The second section deals with their opposing elaborations on language, contrasting the philosophy of ineffability proposed by Buber to Benjamin's appreciation for linguistic transmission.

**Keywords:** Jewish philosophy; Language; Myth.

**Resumen:** El presente trabajo procura investigar la oposición expresa de Walter Benjamin a la filosofía de Martin Buber. En un primer momento, se argumenta que los dos pensadores pueden ser estudiados como pertenecientes a un mismo movimiento de renovación de la filosofía judía. Explicitados sus semejantes impulsos, se pasa a la exposición de los caminos opuestos que toman a partir de entonces. La primera sección demuestra como la comprensión del significado del mito para el judaísmo contraponen uno al otro: mientras Benjamin ve el judaísmo en combate con el mito, Buber ve el mito como central para el renacimiento de un pensamiento judío. La segunda sección trata de las opuestas elaboraciones acerca del lenguaje, contraponiendo la filosofía de la inefabilidad propuesta por Buber a la apreciación benjaminiana de la transmisión lingüística.

**Palabras clave:** Filosofía judía; Lenguaje; Mito.

\* Universidade de Lisboa. Email:  
leonardouderman@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3641-338X>



## Introdução

No início do século XX, o universo cultural judaico de língua alemã era dominado por um forte enaltecimento de valores da Modernidade e de um *modus vivendi* germanizado. Havia, assim, dois elementos que se influenciavam mutuamente: por um lado, o desejo de “assimilar-se, aculturar-se, integrar-se na nação germânica” (Löwy, 2020 [1988], p. 31) e, por outro, a construção de um judaísmo racionalizado, que, livre de elementos místicos e de esperanças messiânicas, poderia existir dentro dos moldes do Esclarecimento. A busca pela assimilação impulsionava a luta por um judaísmo em conformidade com a Razão e livre “da servidão [thralldom] ao medievalismo e ao Talmudismo” (Schreiber, 1892, p. 45), ao mesmo tempo em que essa solidificação de um judaísmo moldado em uma fôrma iluminista facilitava consideravelmente a integração ao universo moderno da Alemanha.

As raízes desse movimento remetem à *Haskalá* — o “Iluminismo judaico” — e, especialmente, ao *maskil*<sup>1</sup> Moses Mendelssohn, que procurou convencer os judeus de seu tempo a educar-se em matérias seculares, usando para tal a autoridade de Maimônides, e, analogamente, convencer os alemães gentios da possibilidade de uma contribuição judaica para a nação, usando para tal o exemplo de Spinoza (ver Gottlieb, 2011, p. 10). O argumento que Mendelssohn colocava a ambos os lados era de que ser judeu e moderno constituía uma possibilidade concreta. E de seu anseio pelo estabelecimento seguro dos judeus no território da Modernidade (também, em termos menos metafóricos, no território alemão) advém a orientação: “adaptai-vos aos costumes [Sitten] e à constituição [Verfassung] do país em que fostes colocados [versetzt], mas mantei também perseverantemente a religião de vossos pais. Suportai ambos os fardos tão bem como podeis!” (Mendelssohn, 1991 [1783] p. 262). Mostra-se aí o chamamento assimilacionista justaposto ao apelo pela preservação do credo judaico; mas fica igualmente evidente, na segunda sentença, o reconhecimento da vulnerabilidade dessa junção.

Tendo isso em vista, pode-se dizer que a geração que sucedeu Mendelssohn foi incapaz de manter aquele sutil equilíbrio e terminou por subordinar a “religião dos pais” aos “costumes do país”. Veja-se, como exemplo, um panfleto de seu discípulo David Friedländer, publicado em 1812:

Concernentemente ao culto, todo israelita religioso deve dizer a si mesmo que muitas coisas nas preces são incompatíveis com os desejos de seu coração, e que elas são, portanto, “abominação do Senhor”, como coloca a Escritura. Aqui eu me ponho diante de Deus, eu rezo por meu rei, por meus concidadãos, [...] não por retornar a Jerusalém, não pela restauração do velho Templo e dos sacrifícios. Meu coração nada tem a ver com estes desejos, sua realização não me faria feliz, minha boca não deve proferi-los (Friedlaender citado por Schreiber, 1892, p. 37).

Inicia-se assim o processo de transformação do judaísmo num mero credo que pudesse ser compatível com o contexto da nação naquele tempo. Progressivamente, o aspecto judaico torna-se cada vez menos relevante na cotidianidade dos judeus alemães: “restavam do judaísmo apenas algumas sobrevivências rituais [...] e o monoteísmo bíblico” (Löwy, 2020, p. 32). Em 1893, foi fundado o *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* [Associação central de cidadãos alemães de confissão judaica], cujo nome era explicativo da posição em que se procurava assentar o judaísmo: como uma confissão que acompanha, em forma de genitivo, a definição verdadeiramente essencial de “cidadãos alemães”. Gershom Scholem relata que, nesse meio, “era a todo momento reiterado [...] que se pertencia ao povo alemão e que ali se constituía não mais do que uma confissão como as demais” (Scholem, 1978, p. 263). Dentro da germanidade, deveria haver uma judaicidade contida, moderna e racional.

Para o judeu assimilado de língua alemã, o estilo de vida dos judeus leste-europeus aparecia como contra-exemplo: estes eram vistos como crédulos obsoletos, como supersticiosos fechados em suas próprias comunidades e cuja língua seria “um terrível *Kauderwelsch*, um jargão híbrido de hebraico, alemão, eslavônico e Deus sabe mais o quê” (Schreiber, 1892, p. 14). “Ninguém queria se identificar com judeus [europeus] orientais”, relembra Leo Löwenthal (1987, p. 23); daí que seu emprego que o punha em contato com aquele grupo fosse “extremamente embaraçoso” para seu pai (Löwenthal, 1987, p. 25).

Não é difícil compreender que, nesse ambiente, os escritos de Martin Buber acerca do misticismo judaico e de lendas hassídicas marcassem uma ruptura com a lógica assimilacionista dominante. Para ele, não se tratava, contudo, de retornar ao judaísmo anterior ao processo de assimilação, à vida hassídica comunitária e às crenças místicas tais como elas se davam; antes, a ideia era fundamentar um judaísmo vivo que atendesse às demandas do tempo presente, não submetendo-se a ele, mas nele interferindo. Assim, na introdução a *Die Geschichten des Rabbi Nachman* [As histórias do Rabi Nachman], Buber afirma que não procurou reproduzir as narrativas do ra-

<sup>1</sup> *Haskalá* significa, em hebraico, “erudição”, “educação”, e *maskil* é o adjetivo associado (“erudito”, “educado”) pelo qual eram referidos os ativistas da *Haskalá*.



bino como um filósofo, e sim recontá-lo tal “como ele me é presente [*wie er mir gegenwärtig ist*]” (Buber, 1906, p. 1). O objetivo era recuperar aspectos da tradição judaica “pré-moderna” não para reviver o passado, mas para fazê-la expressar-se no presente de modo a superar o racionalismo judaico imóvel e comedido da Modernidade.

Não apenas Buber tinha esse anseio. De maneiras distintas, diversos intelectuais judeus de língua alemã da primeira metade do século XX expressaram sua ojeriza ao judaísmo germanizado: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem (nascido Gerhard, sendo a mudança do nome indicativa de sua rejeição), os jovens Erich Fromm e Leo Löwenthal, uns tantos nomes hoje bastante esquecidos (como Erich Gutkind, Erich Unger e Jiri Langer) e, por fim, Walter Benjamin. Pois este último, embora não tenha jamais logrado aprender o hebraico, e por mais que o espectro de seus interesses seja surpreendentemente amplo e abranja uma série de temas não judaicos, fundamentava suas reflexões numa base teológica construída também como superação das formulações assimilacionistas. Scholem relata que o jovem Benjamin, certa vez, lhe disse: “se eu algum dia tiver minha [própria] filosofia, [...] será de algum modo uma filosofia do judaísmo” (Scholem, 1997 [1975], p. 45). É certo que Benjamin não construiu uma filosofia *acerca* do judaísmo, e esta não parece ter sido sua intenção em momento algum; no entanto, pode-se dizer com segurança que o impulso de sua filosofia advém do judaísmo, como mostra seu constante interesse pela categoria da redenção, pelo ensinamento e pela tradição, bem como suas reflexões teologizantes sobre a linguagem (que, ao contrário do que por vezes se sugere, não foram jamais deixadas completamente de lado pelo autor).

Desse modo, não surpreende que haja entre Buber e Benjamin algumas correlações. A modo de exemplo, Michael Löwy notou que ambos partilham a ideia “de uma ‘força messiânica’ atribuída aos seres humanos” (Löwy, 2005 [2001], p. 51), isto é, de um mundo redimido a ser alcançado não pela concessão divina, mas pela ação humana. Entretanto, o foco excessivo nessa afinidade pode fornecer uma imagem distorcida da relação entre os dois autores: em 1916, Benjamin recusa o convite de Buber para participar de sua revista *Der Jude*, e numa carta de 1935 enviada a Alfred Cohn, relata sua “antipatia profundamente enraizada [*tief wurzelndes Abneigung*]” em relação a Buber (Benjamin, 1978a, p. 670). A tentativa de explicar essa sentida aversão como uma resposta ao apoio de Buber à Primeira Guerra Mundial não pode ser considerada como satisfatória, uma vez que Benjamin, por mais forte que fosse sua oposição àquela guerra, era capaz de admirar a formulação de autores reacionários cujas ideias podiam ser bastante mais belicistas e problemáticas do que as de Buber — mencione-se, por exemplo, sua carta elogiosa enviada a Carl Schmitt (ver Benjamin, 1974a, p. 887).

É necessário, então, buscar em concepções filosóficas distintas a explicação para rejeição benjaminiana a Buber, e a isto propõe-se o presente trabalho. Embora ambos refletissem a partir do judaísmo e procurassem revivê-lo em uma forma diferente daquela dominante no contexto assimilacionista, as caracterizações da natureza do judaísmo os levavam a caminhos opostos. Enquanto Buber valorizava a força do pensamento mítico e associava a renascença judaica por ele proposta à recuperação do mito, Benjamin via o judaísmo como contraoposição ao mito. A primeira seção é dedicada à compreensão desse ponto. Já a segunda seção procura esclarecer as divergências de ambos com relação à linguagem: enquanto Buber enaltecia a vivência intransmissível e via no judaísmo aquilo que a linguagem não pode alcançar, Benjamin valorizava a doutrina como transmissão linguística de experiências.

## O Significado do Mito para o Judaísmo

### a. A disputa em torno do mito

Uma observação ocasional de Buber acerca de Goethe pode servir de introdução à fundamental divergência em relação a Benjamin que será aqui tratada. Em seu famoso *Ich und Du* [*Eu e tu*], buscando aclarar sua ideia central de que o *Eu* proferido pelo indivíduo que se relaciona a um *Tu* difere-se do *Eu* que enxerga apenas *Isso* [*Es*], Buber contrapõe ao “dizer-eu [*Ichsagen*]” de Napoleão — “que evidentemente não conhecia a dimensão do *Tu*” (Buber, 1983 [1923], p. 66) — o dizer-eu de figuras como Sócrates, Jesus e, enfim, o autor do *Fausto*:

Quão belo e legítimo [*rechtmäßig*] soa o Eu pleno [*das volle Ich*] de Goethe! É o Eu do puro intercâmbio [*Umgang*] com a Natureza; ela entrega-se a ele e fala-lhe incessantemente, ela revela-lhe seus segredos e, porém, não trai seu mistério. Ele acredita nela e fala à rosa: “Tu és, então” — aí ele está com ela em Uma Realidade [efetiva, *Wirklichkeit*]. Assim permanece nele, quando retorna a si, o espírito do [efetivamente] real [*des Wirklichen*], a visão [*das Schauen*] do Sol adere ao olho feliz, que reflete [*besinnt*] em sua solaridade [*Sonnenhaftigkeit*], e a amizade dos elementos escolta [*geleitet*] o ser humano até o silêncio do morrer e do devir [*Werden*] (Buber, 1983, pp. 64-65).

É conhecido o apreço de Goethe pelos fenômenos naturais e pela Natureza enquanto entidade. Ele, ao tomar conhecimento da famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel explica o processo dialético pela analogia com a transformação do botão em flor e da flor em fruto<sup>2</sup>, mostrou-se ultrajado:

<sup>2</sup> “O botão desaparece no desabrochar da flor, e podia dizer-se que aquele é refutado por este; de igual modo, a flor é pelo fruto declarada como um falso ser-aí da planta, e este entra para o lugar daquela como a verdade da planta” (Hegel, 2021 [1807], p. 35).



“querer aniquilar a realidade [Realität] eterna da Natureza através de uma má brincadeira sofisticada parece-me totalmente indigno [unwürdig] de um homem racional” (Goethe, 1970 [1812], p. 110). Mas se Buber elogia essa fascinação goetheana pela natureza e vê nela o proferir da “palavra-fundamental Eu-Tu [que] estabelece [stift] o mundo da relação [Beziehung]” (Buber, 1983, p. 6) — relação que, por sua vez, não é senão “o berço da vida [efetivamente] real [des wirklichen Lebens]” (Buber, 1983, p. 10) —, Benjamin contrasta com essa posição. Em um ensaio que trata abrangentemente da vida e da obra de Goethe, Benjamin afirma que o “estudo da ciência natural” constituiu o “grande asilo” em que o poeta procurou refugiar-se de “problemas políticos” de seu tempo (Benjamin, 1977a, p. 718). Aquilo que Buber descreve como sincero proferir de um “Eu pleno” que se encontra em uma autêntica e efetiva relação, Benjamin explica como medroso escapismo. Em seu ensaio sobre a novela de Goethe *Die Wahlverwandtschaften* [As afinidades eletivas], Benjamin coloca “o medo diante da responsabilidade” como uma característica fundamental da personalidade do poeta, que o levaria a submeter-se a sinais da natureza e, conseqüentemente, o tornaria incapaz de tomar decisões por conta própria: “sim, em ‘Verdade e poesia’ ele contou como ele, numa caminhada, dividido quanto ao chamado [Ruf] para a poesia ou para a pintura, utilizou um oráculo”<sup>3</sup> (Benjamin, 1974a [1922], p. 154). Algumas páginas antes, Benjamin já havia taxado a “idolatria da natureza” como uma das “formas de vida míticas do ser-á [Dasein] do artista” que, no caso de Goethe, teria atingido a “mais alta concisão [höchste Prägnanz]” (Benjamin, 1974a, p. 149)<sup>4</sup>.

É precisamente aí que reside o cerne da oposição entre Buber e Benjamin que se pretende tratar na presente seção. O elemento mítico, que para este último conecta-se ao medo e à indecisão, atrai a fascinação do primeiro e é por ele visto de maneira positiva. Seria incorreto, contudo, pensar que, nesse embate, Benjamin assume uma posição iluminista e secularizada. O que ele chama de mítico não é o objeto de fé, mas toda uma visão de mundo e uma estruturação societária baseadas numa submissão a uma ordem totalizante que, adaptando-se, subsiste nos tempos modernos<sup>5</sup>. A recuperação de concepções teológicas não é compreendida como um retorno ao mito, mas, muito pelo contrário, como uma arma no combate contra este: “em todos os domínios [Bereichen] Deus [opõe-se] ao mito” (Benjamin, 1977b [1921], p. 199). Assim, o que atrai Benjamin no judaísmo é sua elaboração como oposição ao mito. Buber, por sua vez, argumentará opostamente que “cada monoteísmo vivo está pleno do elemento mítico” (Buber, 1913, pp. 24-25) e que “os judeus talvez sejam o único povo que nunca deixou de produzir [erzeugen] mito” (*Id.*, 1920a [1908], p. viii).

## b. Destino e expiação

Scholem, analisando as elaborações de Buber, escreve que este vincula-se “a uma reavaliação positiva do mito feita [...] por muitos de seus contemporâneos [e que] deriva da influência de Nietzsche” (Scholem, 1994 [1967], p. 151). De fato, é difícil ler algumas passagens de Buber sem recordar-se do pensador de Sils-Maria. “Quando a humanidade ainda não se envergonhava de sua crueldade, a vida era mais alegre sobre a terra do que agora” (Nietzsche, 1892, p. 52), afirma este último num tom nostálgico que é seguido pelo primeiro: “melhor a violência perante seres realmente vivenciados [am real erlebten Wesen] do que a solicitude [Fürsorge] espectral perante números sem face [antlitzlosen]” (Buber, 1983, p. 24). Assim, sua crítica à visão de mundo moderna era indissociável de um apreço por aquilo que ele imaginava ser o proceder mítico do homem primitivo — um apreço que o levava a declarar: “não posso desprezar [verachten] o honesto servo do pré-tempo [den redlichen Knecht der Vorzeit] que pensava que Deus tinha desejo [Verlangen] pelo aroma [Duft] de seu holocausto: ele sabia, de uma maneira boba [narrisch] e forte, que se pode e se deve dar a Deus” (Buber, 1983, p. 79).

É justamente contra este tipo de relação de cobrança que Benjamin fundamenta seu pensamento. Em sua produção, encontra-se frequentemente uma análise crítica do termo alemão “Schuld”, que carrega tanto o significado moral de “culpa” quanto o significado material de “dívida”<sup>6</sup>. A culpabilização/endividamento é a base da ideia do destino, que, em Benjamin, imbrica-se sempre com o domínio do mito. Em *Schicksal und Charakter* [Destino e caráter] e em *Goethes Wahlverwandtschaften* [As Afinidades Eletivas de Goethe], ele define o destino como “o contexto de culpa do vivente [der Schuldzusammenhang des Lebendigen]” (Benjamin, 1974a, p. 138; 1977c [1919], p. 175); já em *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [Origem do drama trágico alemão], ele afirma que o “destino é a entelúquia do acontecer [Geschehen] no campo da culpa (Benjamin, 1974b [1924], p.

<sup>3</sup> Trata-se do seguinte trecho do escrito autobiográfico *Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben* [Poesia e verdade: de minha vida]: “Eu caminhava pela margem direita do rio [...]. Por acaso, eu tinha um belo canivete na mão esquerda, e, num instante, emergiu das profundezas da alma, como um comando: eu deveria lançar esse canivete diretamente ao rio. Visse-o eu afundar, então meu desejo artístico seria satisfeito [erfüllt]; fosse, porém, o mergulhar do canivete encoberto pelos salientes salgueiros, então eu deveria abrir mão [fahren lassen] do desejo e do esforço. Tão rapidamente quanto essa louca ideia [Grille] subiu em mim, ela também já estava realizada [ausgeführt]” (Goethe, 1954 [1833], p. 444).

<sup>4</sup> Desnecessário dizer que as críticas de Benjamin ao autor não resultam em rejeição à obra. Todo seu pensamento é marcado pela convicção de que a obra tem uma vida própria, separada daquela do autor; de que a “função [da obra] é capaz [vermag] de sobreviver [überdauern] a seu criador, de deixar para trás suas intenções” (Benjamin, 1977i [1939], p. 467).

<sup>5</sup> Nesse sentido, Ernani Chaves aponta que “Benjamin começa a escrever a ‘Dialética do esclarecimento’ de Adorno e Horkheimer (Chaves, 1994, p. 20), onde se lê que “os mitos [...] já estão sob o signo daquela disciplina e daquele poder que Bacon glorifica como alvo” (Adorno e Horkheimer, 1947, p. 18) — isto é: o iluminismo dá continuidade à existência do mito.

<sup>6</sup> Nesse ponto, mostra-se também em Benjamin alguma influência nietzscheana: “Puderam esses genealogistas da moral sonhar, mesmo que remotamente, que, por exemplo, aquele conceito moral fundamental de ‘culpa [Schuld]’, tem sua proveniência [Herkunft] no muito material conceito de ‘dívidas [Schulden]’? Ou que a pena [Strafe] como retaliação [Vergeltung] desenvolveu-se totalmente à parte de qualquer pressuposto acerca de liberdade ou falta de liberdade da vontade?” (Nietzsche, 1892, p. 48). No entanto, Benjamin discorda da análise normativa de Nietzsche, tomando apenas sua análise genealógica do termo em questão.



308). Esta culpa destinal não é jamais adquirida em razão de uma ação, como dívida que um indivíduo contrai conscientemente após agir desse ou daquele modo; não se trata de “delito moral do agente [*sittliche Verfehlung des Handelnden*]” (Benjamin, 1974b, p. 308), mas, antes, de “uma vida que, no fundo, foi primeiro condenada e em seguida tornou-se culpada” (Benjamin, 1977c, p. 175). Assim, para Benjamin, destino é a condenação prévia de um indivíduo a partir de uma ordenação externa. Já tendo sido imputada ao indivíduo a condição de devedor, é-lhe exigido “o sacrifício [...] com vistas à expiação” (Benjamin, 1974a, p. 140). O sacrifício primeiro para o qual Buber olha com complacência baseia-se nessa lógica: um indivíduo é destinado à morte, sem que se sinta a necessidade de justificativa com base em suas ações, para expiar uma dívida que a divindade, acredita-se, cobra.

Buber, em sua busca por reavivar a força do mito em seu tempo, não poderia deixar de ter uma concepção de “destino” distinta daquela de Benjamin. Se, para este, destino é arbitrariedade, aquele dirá, ao contrário: “o destino não é um sino que cobre o mundo humano; não o encontra senão quem partiu da liberdade [*Schicksal ist keine Glocke, die über die Menschenwelt gestülpt ist; keiner begegnet ihm als der von der Freiheit ausging*]” (Buber, 2008, p. 55). Afinal, para ele, “destino e liberdade são noivos e abraçam um ao outro para fazer nascer o sentido [*Schicksal und Freiheit sind einander angelobt und umfassen einander zum Sinn*]” (Buber, 2008, p. 51). Trata-se de uma formulação que Benjamin não pode aceitar; pois, para ele, conforme já visto, qualquer destino se conecta a uma culpa natural (estranha, evidentemente, a qualquer concepção de liberdade) e, assim, a tentativa de traçar uma correlação entre o destino e a livre expressão de uma personalidade “é irrealizável no plano teórico [*theoretisch unvollziehbar ist*]” (Benjamin, 1977c, p. 172). Desse modo, enquanto Buber vê o destino em noivado com a liberdade, Benjamin afirma que este não oferece “nenhuma via pensável de libertação” (Benjamin, 1977c, p. 174).

Ambos os autores posicionam-se criticamente face às instituições modernas. Entretanto, Buber o faz em nome de um reviver do pensamento mítico, argumentando que este havia sido expurgado pela visão de mundo moderna e que as consequências deste expurgo seriam danosas, ao passo que Benjamin argumenta que o pensamento mítico havia sobrevivido na Modernidade, proclamando a necessidade de sua destruição completa<sup>7</sup>. O primeiro, atraído por concepções míticas de povos antigos, declarava: “da coerção [*Zwang*] das estrelas libertava a consagração do mistério, da coerção do karma [libertava] o sacrifício bramânico acompanhado do conhecimento [*das Erkenntnisbegleitete Brahmanopfer*], em ambos [os casos] modelou-se [*vorbildete*] a redenção” (Buber, 2008, p. 55). O pensamento benjaminiano contrasta com absolutamente tudo nessa elaboração: no primeiro caso, tem-se uma “submissão sem reserva aos resultados” (Benjamin, 1991 [1939], p. 75), sendo a “redenção” justamente seu oposto, isto é, o rompimento da ordem do destino de onde advém os resultados; no segundo caso, tem-se uma expiação. Esta não é senão o pagamento de uma dívida previamente imposta, o reconhecimento de uma culpa e, por conseguinte, novamente uma submissão à ordenação que condena à culpa. A redenção, em Benjamin, não é expiação, mas absolvição e dissolução da ordem culpabilizante.

### c. A questão da herança sanguínea: um destino para o povo judeu?

A confiança de encontrar no destino espaço para a liberdade e um caminho à salvação — a convicção de que “o ser humano livre [...] crê na designação [*Bestimmung*] e que ela precisa dele” (Buber, 2008, p. 57) — guia Buber em suas reflexões acerca do significado da judaicidade. O “judaísmo genuíno” (Buber, 1919, p. 19) seria encontrado por cada judeu à medida que ele se dá conta de que em suas veias corre o sangue dos ancestrais, encontrando nessa herança seu destino:

A mais profunda camada da disposição [...], que dá [*hergibt*] o tipo, o esqueleto da personalidade [*das Knochengerüst der Personalität*], é aquilo que eu chamei de sangue: aquilo em nós, que em nós plantou a corrente [*Kette*] dos pais e mães, seu modo [*Art*] e seu destino, seu fazer e seu sofrer, a grande herança dos tempos que nós trazemos conosco [*mitbringen*] ao mundo. Com isso, torna-se necessário para nós, judeus, saber: não somente o modo dos pais, mas também seu destino [...] formou [*mitgeformt*] nossa constituição [*Beschaffenheit*] (Buber, 1920b [1911], p. 23).

O espírito vivo do judaísmo, a essência da religiosidade judaica, mostrar-se-ia, portanto, somente àquele que

(...) olha para a série de pais e de mães que até ele conduziu e torna-se consciente [*inne wird*] [...] da confluência [*Zusammenfließen*] de sangue que o gerou [*hervorgebracht*], cuja dança de esferas [*Sphärenreigen*] de procriações e nascimentos o convocou [*emporgerufen*]. Ele sente na imortalidade das gerações a comunidade do sangue, e ele a sente como pré-vida [*Vorleben*] de seu Eu, como a duração de seu Eu no infinito passado (Buber, 1920b, pp. 18-19).

Lidas no tempo presente, essas reflexões causam algum desconforto, tendo-se conta as visíveis seme-

<sup>7</sup> Essa sobrevivência seria visível, de acordo com Benjamin, no direito, caracterizado como “apenas um resíduo da fase demoníaca da existência humana [...] [que] se manteve para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios” (Benjamin, 1977c, p. 174). Isto porque, nesse campo, há uma “ambiguidade mítica” que — a modo de exemplo — proíbe “igualmente ricos e pobres de passar as noites embaixo de pontes” (Benjamin, 1977b, p. 191), condenando determinados indivíduos à culpa simplesmente em razão de sua condição.



lhanças com o léxico nacional-socialista. De fato, como nota David Biale, “apesar das conotações anti-semitas de algumas dessas ideias, a linguagem de ‘sangue e solo’ (*Blut und Boden*) atraiu amplamente judeus em busca de novas maneiras de se definir”, e para Buber, em particular, “ambos esses conceitos eram o motor místico da renascença judaica” (Biale, 2007, p. 184). Evidentemente, é incorreto traçar apressadamente relações de equivalência — e o próprio Buber quis esclarecer suas diferenças em relação ao nacionalismo racista ao afirmar: “considero, por mais que o pertencimento a um povo [*das Volkstum*] seja importante para mim, o pensamento do Estado ligado ao povo [*des völkischen Staates*] como problemático e sua hoje habitual absolutização como a via direta [*den geraden Weg*] para a catástrofe vindoura” (Buber, 2019 [1932], p. 662). Para além de sua conhecida rejeição à autocracia e ao Estado-nação moderno<sup>8</sup>, cabe ainda mencionar que Buber jamais coloca a ancestralidade como causa de qualquer superioridade e que o valor do sangue, para ele, está longe de ser genético. Entretanto, o que importa sublinhar aqui é que ele, em sua admiração pelo mito e respeito pela ideia do destino, colocou a partilha de sangue com os antepassados como elemento basilar para a construção de um autêntico judaísmo — como mito primordial do mundo judaico e destino do povo judeu.

Já Benjamin dá à questão do sangue um tratamento diverso, que pode, como mostrou Udi E. Greenberg (2007), ser compreendido como contraponto àquelas teses de Buber. Em *Zur Kritik der Gewalt [Para a crítica da violência]*, de 1921, na esteira de sua já exposta crítica ao mito, tipifica dois tipos antagônicos de violência: a violência mítica e a violência divina. A primeira é ilustrada pela lenda grega de Níobe, mortal que se proclama superior a Leto, deusa da maternidade, e esta, ofendida, faz com que seus filhos Apolo e Ártemis matem a flechadas os quatorze filhos da mortal; a segunda é ilustrada pela história bíblica da rebelião do bando de Coré contra Moisés, que atrai a ira de Deus, e este assim faz com que a terra se abra, engula os revoltosos e depois os recubra. Não havendo aqui espaço para discutir os pormenores dessa peculiar comparação de Benjamin, deve-se apenas mencionar que um dos pontos de oposição fundamentais mencionados por ele é que a violência mítica é “sangrenta [*blutig*]” e a violência divina é “letal de maneira não sangrenta [*auf unblutige Weise letal*]” (Benjamin, 1977b, p. 199). Essa diferença não concerne somente ao fato de que as flechadas dos filhos de Leto façam jorrar sangue e a abertura da terra, não; ela indica principalmente que, no primeiro caso, tem-se o sangue — a linhagem sanguínea — em vista, ao contrário do que ocorre no outro. No relato bíblico, Moisés e Aarão perguntam a Deus: “irritar-te-ias contra toda a comunidade quando um só pecou?” (Nm 16, 22); com isto, a violência divina atinge apenas Coré e quem a ele se aliou, poupando seus filhos. Os filhos de Níobe, ao contrário, são punidos devido às ações da mãe; pois a violência mítica exercida pelas divindades gregas “não conhece senão as ligações sanguíneas” (Birnbbaum, 2008, p. 88).

Tendo em vista a proeminência de Buber nos círculos intelectuais judaicos daquele contexto, “é difícil acreditar que, ao discutir judaísmo e sangue, Benjamin não tivesse [aquele autor] em mente” (Greenberg, 2007, p. 331). Em verdade, suas reflexões acima expostas podem bem ser lidas “como uma contrametáfora: enquanto para Buber é o sangue que define o potencial liberador do judaísmo, para Benjamin é exatamente o oposto — sua ausência — que carrega a promessa da salvação política” (Greenberg, 2007, p. 331). Ambos, no fim, conectavam o sangue ao mito; no entanto, Buber, enxergando de forma positiva o mundo mítico, colocou no centro de sua filosofia judaica a questão da ligação sanguínea com os ancestrais, e Benjamin, em seu combate contra o mito, buscou fundamentar uma interpretação judaica centrada na irrelevância das ligações sanguíneas.

## A (Im)Possibilidade da Transmissão Linguística

### a. A linguagem e o divino

A expressão de revolta contra o destino que destrói as barreiras míticas é, para Benjamin, o que ele denomina “decisão [*Entscheidung/Entschluss*]”. Esta “é transcendente” (Benjamin, 1974a, p. 189): se no cerne da ideia do destino está a condenação prévia à culpa e a exigência de expiação, somente a decisão pode dar cabo a esse ciclo<sup>9</sup>. E se no polo oposto ao do mito está o divino, conclui-se que a decisão — na medida em que interrompe a correnteza mítica e rompe as correntes destinais — aproxima de algum modo o decisor do divino. Por isso, em sua análise das *Afinidades eletivas* de Goethe, ele nega que o “ser-aí [*Dasein*]” da personagem Otilie seja “sagrado [*heilig*]”, pois ela, “subjugada até a morte no aparecer [*Scheinen*] e no devir de uma violência destinal, vai vivendo sua vida sem decisão [*entscheidungslos ihr Leben dahinlebt*]” (Benjamin, 1974a, p. 176). Para Benjamin, apenas a existência de quem toma decisões pode estar associada ao domínio do sagrado. Sobre esta base que ele escreve, numa carta de 1926 endereçada a Scholem, que “a tarefa é [...] não [decidir] de uma vez por todas, mas decidir a cada instante [*die Aufgabe ist eben darum hier nicht ein für alle Mal, sondern jeden Augenblick zu entscheiden*]” (Benjamin, 1978b, p. 425).

O ato de decidir é também caro a Buber, e sua asserção de que “tudo em nosso caminho é decisão” assemelha-se consideravelmente à citação anterior de Benjamin; no entanto, a continuação da frase mostra precisamente o ponto de desacordo entre os dois: a decisão a que Buber se refere é descrita como “visada,

<sup>8</sup> Buber, após seu estabelecimento na Palestina, foi um dos fundadores da organização pacifista *Brit Shalom*, que defendia um estado binacional que pudesse abarcar harmonicamente as populações árabe e judaica.

<sup>9</sup> “A decisão é transcendente” (Benjamin, 1974b, p. 189), ao passo que “toda eleição [*Wahl*], considerada a partir da destinação [*Geschick*], é cega e conduz cegamente à desgraça [*Unheil*]” (Benjamin, 1974b, p. 140).



presentida, *secreta* [*gemeinte, geahnte, geheime*]” (Buber, 2008, p. 82, grifo meu). A ideia de uma decisão secreta é, para Benjamin, uma contradição terminológica: “nenhuma decisão moral [*kein sittlicher Entschluss*] pode vir à vida [*ins Leben treten*] sem forma [*Gestalt*] linguística, e, a rigor, sem se ter tornado objeto de comunicação [*Gegenstand der Mitteilung*]” (Benjamin, 1974a, p. 176). Em sua elaboração, portanto, decisões desembocam necessariamente em linguagem. A primeira razão para isso é evidente: na medida em que rompe a ordem do destino, alterando o mundo social, a decisão não pode ser conhecida apenas por um indivíduo que a esconde em seu silêncio, devendo ser comunicada às outras partes da sociedade. Há, porém, uma segunda razão, que exige uma exposição mais detalhada, mas é de maior importância para o presente trabalho: se, para Benjamin, a decisão aproxima do divino, a linguagem é propriamente o âmbito dessa aproximação.

No livro do Gênesis, tem-se o relato de como a Criação do mundo se dá pela palavra divina — pela linguagem. No primeiro dia, “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz” (Gn 1, 3); “‘Haja um firmamento [...]’, diz Deus no segundo dia, “e assim se fez” (Gn 1, 6). A narrativa segue essa fórmula em oposição aos relatos míticos de uma criação feita sempre a partir de materiais precedentemente existentes, e representativa, portanto, daquela “riposta [*Gegenschlag*] contra o mundo do mito” que Scholem definiu como sendo “o ímpeto religioso originário [*der religiöse Urantrieb*] do judaísmo” (Scholem, 1960, p. 118). Benjamin nota que a forma linguística da Criação divina só é interrompida com a criação do ser humano. De fato, “Deus não criou o ser humano a partir da palavra” (Benjamin, 1977d [1916], p. 149), mas “a esse ser humano não criado a partir da palavra é conferido [*beigelegt*] o *dom* [*Gabe*] da linguagem” (Benjamin, 1977d, p. 148). É com base em tais reflexões que Benjamin interpreta o versículo “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 27): não é senão na linguagem que se reflete a imagem divina no ser humano. Deus cria a partir da linguagem e, ao criar o ser humano, concede a ele também a linguagem, que está, assim, no centro da relação entre ambos.

No contexto dessas reflexões, Benjamin declara, numa carta de julho de 1916 endereçada justamente a Buber, alvejar “a eliminação cristalina do indizível na linguagem [*die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache*]” (Benjamin, 1978c, p. 127), deixando explícito o abismo entre seu pensamento e o de seu destinatário. Pois para este último, a “religiosidade judaica” constrói-se não sobre a linguagem, mas, muito pelo contrário, sobre um “sentimento fundamental [*Grundgefühl*] que dá ao ser humano seu sentido [*Sinn*]” (Buber, 1923a [1916], p. 114). Este “sentido” pode apenas ser percebido pelo indivíduo, mas nunca traduzido em linguagem: “o sentido recebido só se pode confirmar [*bewähren*] por cada um na unicidade de seu ser [*Einzigkeit seines Wesens*] e na unicidade de sua vida”; “o sentido em si mesmo [*der Sinn selber*] não se deixa [...] transmitir [*übertragen*]” (Buber, 2008, pp. 106-107).

Conforme nota Scholem, essa linha de pensamento de Buber, segundo a qual o ser humano “não recebe uma completude de significado, mas a garantia de que existe um significado” que, no fim, “não pode ser transmitido” (Scholem, 1994, p. 163), atraiu a admiração de “Fritz Mauthner, o grande cético e crítico da linguagem” (Scholem, 1994, p. 155). Em contraste com a busca benjaminiana por tudo exprimir, a filosofia judaica de Buber centra-se numa mística do inexprimível, em que o sagrado é sentido de uma maneira que não pode em nenhuma hipótese ser alcançado pela linguagem.

## **b. A questão da doutrina**

A descrença em relação à linguagem, como é evidente, associa-se a uma profunda rejeição a toda transmissão de ensinamentos. Se a percepção de uma pessoa não pode ser traduzida num palavrado compreensível a outras, qualquer tentativa de transmissão de um “conhecimento” adquirido no sentir será infrutífera. Por isso, Buber escreve que

(...) cada um, de suas escuras profundezas [*jeder selbigen aus seiner Tiefe und Finsternis*] luta [*ringt*] por liberdade e incondicionalidade [*Unbedingtheit*] divinas: nenhum mediador pode ajudá-lo, nada já feito [*kein Getanes*] pode facilitar seu ato [*Tat*], uma vez que tudo depende da força estilhaçante de sua investida [*durchbrechende Kraft seines Ansturms*] e cada ajuda, cada “conexão [*Anschluß*]”, pode apenas enfraquecer essa investida (Buber, 1923a, p. 108).

É certo que Buber é ciente da existência de um vasto *corpus* doutrinário judaico. Contudo, declarando ser seu objetivo “liberar [*herauslösen*] a essência particular [*das besondere Wesen*] da religiosidade judaica dos escombros [*Schutt*] com que rabinismo e racionalismo a cobriram” (Buber, 1923a, p. 105), ele traça uma distinção fundamental entre “religião” e “religiosidade”:

Eu digo e viso [*meine*]: religiosidade. Eu não digo e não viso: religião. Religiosidade é o eternamente renovado [*ewig neu werdende*], eternamente expressivo e formador [*ewig neu sich aussprechende und ausformende*], o admirado [*staunende*] e venerador [*anbetende*] sentimento do ser humano, que, para além de sua condicionalidade [*Bedingtheit*] e não obstante irrompendo [*hervorbrechend*] em meio a ela, consiste num



incondicional [*ein Unbedingtes*], em seu desejo [*Verlangen*] de estabelecer com ele [i.e. o incondicional] uma comunidade viva, e em sua vontade [*Wille*] de realizá-lo [*verwirklichen*] por meio de seu fazer e de instalá-lo [*einsetzen*] no mundo humano. Religião é a soma dos costumes [*Bräuche*] e doutrinas [*Lehren*] em que a religiosidade de uma determinada época de um povo [*Volkstum*] se expressou e se moldou [*ausgeformt*]. [...] Forem, porém, os ritos e dogmas de uma religião tão rígidos [*erstarrt*] ao ponto de a religiosidade não ser capaz de movê-los [...], então a religião se torna infrutífera e, com isso, não verdadeira [*Unwahr*]. Assim, a religiosidade é o princípio criativo [*schaffende*], e a religião, o [princípio] organizador; a religiosidade começa novamente com cada jovem que o mistério agita [*erschüttert*], e a religião quer forçá-lo [*einzwängen*] para dentro de sua estrutura [*Gefüge*] para sempre estabilizada; religiosidade significa atividade — um elemento colocar-se em relação [*Sichinverhältnissetzen*] com o absoluto —, religião significa passividade — um tomar para si [*Aufsichnehmen*] da lei tradicional [*überliefert*]. [...] pela religiosidade, os filhos levantam-se contra os pais para encontrar seu próprio [*selbeignem*] Deus, e pela religião os pais censuram [*verdammen*] os filhos porque estes não deixaram que seu deus lhes fosse imposto [*auferlegen*]; religião significa conservação, e religiosidade significa renovação (Buber, 1923a, pp. 103-105).

Buber buscava aquilo que ele considerava ser a genuína fonte do judaísmo, a força original da *religiosidade* judaica que entra em conflito com a doutrina oficial congelada no tempo. O entrelaçamento entre o cânon da religião e o autêntico fazer da religiosidade é, para ele, constante no judaísmo, sendo os irmãos Aarão e Moisés representantes bíblicos de cada um dos polos. Em Gênesis 4 10-17, tem-se o relato de como este último afirma a Deus não ter o dom da fala e de como seu irmão é, então, designado seu intermediário. Para Buber, então, Moisés aparece como “profeta”, “que nada reconhece além do ato [*Tat*]”, e Aarão aparece como “sacerdote”, como a voz que proclama “seu direcionável serviço de formas [*seinen richtungsbaren Formendienst*]” (Buber, 1923a, p. 115), que diz: “eis o que saber, eis o que fazer” (Buber, 2008, p. 107). “O profeta quer a verdade, o sacerdote quer o poder” (Buber, 1923a, p. 115) — e a verdade almejada pelo profeta mostra-se apenas no ato e apenas a quem o pratica, intraduzível e intransmissível. Essa busca é a essência primordial do judaísmo, seu espírito primordial e de maior força — muito embora constantemente combatido pelas estruturas preservadoras da religião —, que não se deixa jamais transformar em doutrina.

Buber descobre aí o fundamento do conflito judaico-cristão e assim explica a rejeição do judaísmo ao novo credo: quando “a proclamação [*Verkündigung*] verdadeiramente judaica de Jesus” foi transformada na “doutrina de que somente a fé no filho unigênito de Deus poderia trazer ao ser humano a eternidade”, “o movimento cristão originário [*urchristliche*] tornou-se infrutífero para os judeus” (Buber, 1923a, p. 108). Pois, para o autor, a verdade mais profunda do judaísmo é que “o ser humano não tem o próprio Deus, mas o encontra ele próprio” (Buber, 1923b, p. xi), num encontro embebido em mistério, cujo trajeto é “não-ensinável [*unlehrbar*]” (Buber, 2008, p. 74), ou seja, não transformável em doutrina.

E precisamente na discussão acerca dos desacordos entre os espíritos do judaísmo e do cristianismo é possível encontrar o ponto em que as reflexões de Benjamin se mostram perfeitamente antagônicas às de Buber. Numa carta que o primeiro escreve a Scholem, encontra-se o que segue:

Há, no judaísmo, uma de algum modo fundamental divisão e distinção [*Scheidung und Unterscheidung*] entre a teologia judaica, doutrina da religião [*Religionslehre*], e o judaísmo religioso do judeu singular? [...] meu pressentimento [*Ahnung*] responde que não e [...] [isto] constituiria, então, muito importantes contraposições [*Gegensätze*] ao conceito cristão de religião (Benjamin, 1978d [1917], p. 152).

A oposição entre os dois autores não se poderia mostrar mais claramente: um considera a doutrina como “uma cerca” que segrega a “religiosidade viva” (Buber, 1923a, p. 119), a verdadeira potência judaica, enxergando o cristianismo como uma doutrina e asseverando com base nisto sua incompatibilidade com o judaísmo; o outro vê o judaísmo como uma doutrina sempre capaz de relacionar-se com a experiência religiosa particular, e assim diferencia-o o cristianismo, que perceberia a doutrina como incapaz de abranger aquilo que o sujeito pio experimenta em sua fé. Desse modo, é possível afirmar: a fundamentação, por parte de Buber, de uma filosofia que pudesse captar no silêncio “a clareza [*Aunschaulichkeit*] do absoluto” (Buber, p. 139), sem o auxílio daquilo que um outro transmite e sem poder ser transmitida a outro (o que quer dizer: sem relacionar-se ao ensinamento, à doutrina), é violentamente contraposta pela convicção benjaminiana de que “somente na doutrina a filosofia depara-se [*stößt*] com o absoluto” (Benjamin, 1977e [1918], p. 170).

### **c. Vivência versus experiência**

O notável choque entre os dois pensadores é refletido nas análises de ambos acerca de dois conceitos: o de experiência [*Erfahrung*] e o de vivência [*Erlebnis*]. No que diz respeito à acepção básica dos conceitos, não há grandes disputas. A experiência é comunicável, ensinada por aqueles dotados de alguma autoridade àqueles que julgam ter ainda a aprender, ao passo que a vivência remete a um interior que não pode ser exteriorizado, à inefabilidade. Contudo, a valoração que Buber e Benjamin fazem dos conceitos é inversa. Para o primeiro, “é a vivência do ser humano” que faz com que “sua essência [*Wesen*] e, com ela, a essência do mundo, [tornem-se]





novas” (Buber, 1923d, p. 39), enquanto “toda experiência, mesmo a mais espiritual, só nos poderia render [ergeben] um Isso” (Buber, 2008, p. 73) (isto é, não poderia fornecer um Tu, fonte da realidade efetiva da vida). Benjamin, por sua vez, já em uma carta escrita em sua juventude, datada de novembro de 1912, explicita seu apreço pela experiência em detrimento da vivência:

Talvez seja necessário, no início, que eu repita como se formou minha posição em relação ao judaico [*meine Stellung zum Jüdischen*]: não por meio de uma vivência judaica — não por meio de vivência alguma, de todo. Mas sim exclusivamente por meio de uma experiência única [*lediglich durch die eine Erfahrung*] (Benjamin, 1977f, p. 838).

Igualmente inversos são os diagnósticos da relação da modernidade com esses dois conceitos propostos por Benjamin e Buber. Este afirma que “o Eu experimentador e utilizador [*das erfahrende und gebrauchende Ich*]” é o que “reina [*waltet*]” no mundo moderno (Buber, 2008, p. 45) e que o vivenciar entra em decadência. Já o outro pensador está convencido de que a vivência — a interioridade do indivíduo em sua solidão — germina com maior facilidade e cresce mais vigorosamente no solo fértil da modernidade, enquanto a “experiência que vai de boca em boca” (Benjamin, 1977g [1935], p. 440) extingue-se progressivamente:

Sabia-se exatamente o que era experiência: as pessoas velhas sempre a davam às jovens. Concisamente, com a autoridade da idade, em provérbios; prolixamente, com sua loquacidade [*Redseligkeit*]; às vezes como narração [*Erzählung*] de terras estrangeiras, junto à lareira, diante de filhos e netos. — Para onde foi tudo isso? Quem ainda encontra pessoas que saibam narrar [*erzählen*] algo virtuosamente [*rechtschaffen*]? [...] A quem, hoje, aparece [*springt*] de forma conveniente [*hilfreich*] um provérbio? (Benjamin, 1977h [1935], p. 214).

Não se quer dizer com isto, é claro, que nos tempos modernos se tenha cessado de contar histórias. Seguramente, os relatos existem; o que Benjamin vê dissipar-se progressivamente é a transmissão dotada de um senso prático que pode ser partilhado, a experiência que “supõe [...] uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai a filho” (Gagnebin, 1999, p. 57). O crescente “processo de interiorização” moderno (Gagnebin, 1999, p. 59) reflete-se na arquitetura — “os locais de habitação encontram-se pela primeira vez em oposição aos locais de trabalho” e, diante da existência cada vez mais anônima nas grandes cidades, “o interior” passa a representar “para o indivíduo privado [*le particulier*] o universo” (Benjamin, 1991, p. 67) — e cria, assim, o ambiente propício para uma predominância cada vez mais avassaladora da vivência essencialmente privada sobre a experiência compartilhada.

O prisma pelo qual Buber observou a sociedade moderna o fez, contrariamente, diagnosticar o “declínio das sensibilidades espirituais e estéticas do homem” (Mendes-Flohr, 1989, p. 49), isto é, de sua vivência interior. Passa a ser dominante justamente a experiência do mundo, enquanto tudo que diz respeito ao que se passa *dentro* de um sujeito (embora, é claro, sempre em sua relação com outro) é relegado a um esquecido antiquário. Aqui, se o desejo de Buber era fazer reemergir a vivência que ele julgava moribunda, Benjamin partia da consideração exatamente oposta de que urgia retomar a experiência, esta sim encoberta pela interiorização da vida.

Não é este o espaço para determinar os pontos fracos e fortes desta ou daquela elaboração: tendo em vista o objetivo de compreender a antipatia benjaminiana pelo pensamento de Buber, basta que aqui fique claro que enquanto Benjamin interessa-se por dar forma linguística àquilo que se vive e transformá-lo assim em experiência compartilhável, Buber proclama: “não as formas, mas as forças” (Buber, 1923a, pp. 121-122) — forças que são, obviamente, inexprimíveis.

## Considerações Finais

Procurou-se, inicialmente, mostrar que Buber e Benjamin podem ser enquadrados no mesmo movimento de refundação de uma filosofia judaica diversa do judaísmo comedido do período da assimilação. Buscou-se, porém, igualmente mostrar que, no terreno das discussões judaicas, Benjamin constituiu-se, de algum modo, como um “anti-Buber”. Pois as forças elementares que punham em movimento a filosofia judaica deste último eram exatamente opostas àquilo que Benjamin via como sendo os verdadeiros fundamentos do judaísmo: universo mítico e vivência intransmissível tornam-se rejeição ao mito e eliminação do indizível. É aí — e não em confrontos sobre eventos políticos singulares — que deve ser encontrada a base da rejeição de Benjamin ao pensamento de Buber.

## Referências

Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1947). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdã: Querido Verlag.



- Benjamin, W. (1974a). Anmerkungen zu Seite 203-430. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I* (pp. 868-981). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1974b). Goethes Wahlverwandtschaften. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I* (pp. 123-201). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1922).
- Benjamin, W. (1974c). Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I* (pp. 203-430). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1924).
- Benjamin, W. (1977a). Goethe. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 705-739). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1928).
- Benjamin, W. (1977b). Zur Kritik der Gewalt. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 179-203). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1921).
- Benjamin, W. (1977c). Schicksal und Charakter. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 171-179). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1919).
- Benjamin, W. (1977d). Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 140-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1916).
- Benjamin, W. (1977e). Über das Programm der kommenden Philosophie. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 157-171). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1918).
- Benjamin, W. (1977f). Anmerkungen zu Seiten 7-87. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 824-888). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1977g). Der Erzähler. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 438-465). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1935).
- Benjamin, W. (1977h). Erfahrung und Armut. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 213-219). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1935).
- Benjamin, W. (1977i). Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II* (pp. 465-505). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1939).
- Benjamin, W. (1978a). An Alfred Cohn. Paris, 18 Juli 1935. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 668-671). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978b). An Gerhard Scholem. Paris, 29. Mai 1926. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 425-430). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978c). An Martin Buber. München, Juli 1916. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 125-128). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1978d). An Gerhard Scholem. Bern, 22. Oktober 1917. In: Walter Benjamin, *Briefe I* (pp. 149-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). Paris, capitale du XIX<sup>ème</sup> siècle. In: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V* (pp. 60-77). Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1939).
- Bíblia de Jerusalém (1985). São Paulo: Paulus.
- Biale, D. (2007). *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press.
- Birnbaum, A. (2008). *Bonheur Justice – Walter Benjamin : le détour grec*. Paris: Payot.
- Buber, M. (1913). Der Mythos der Juden. In: Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. *Vom Judentum: Ein Sammelbuch* (pp. 21-31). Lipsia: Kurt Wolff Verlag.
- Buber, M. (1919). *Der heilige Weg: Ein Wort an die Juden und an die Völker*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (1920a). *Die Legende des Baalschem*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening (Original de 1908).



- Buber, M. (1920b). *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening (Original de 1911).
- Buber, M. (1923a). Jüdische Religiosität. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. 101-123). Frankfurt am Main: Rütten & Loening (original de 1916).
- Buber, M. (1923b). Vorrede. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. ix-xix). Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (1923c). Der Mythos der Juden. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. 125-142). Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (1923d). Die Erneuerung des Judentums. In: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (pp. 35-65). Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
- Buber, M. (2008). *Ich und Du*. Estugarda: Reclam (original de 1923).
- Buber, M. (2019). Brief Bubers an Hauer vom 4. Oktober 1932. In: Martin Buber. *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* (p. 662). Teilband 1: 1906-1938. Munique: Gütersloher Verlagsgruppe.
- Chaves, E. (1994). Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin. *Trans/Form/Ação*, v. 17, 15-30.
- Gagnebin, J.M. (1999). *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva
- Goethe, J.W. (1954). *Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben*. Munique: Carl Hansen Verlag (original de 1833).
- Goethe, J.W. (1970). Goethe an Th. J. Seebeck. Weimar, 28. 11. 1812. In: Günther Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (pp. 109-110). Hamburgo: Felix Meiner.
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Greenberg, U.E. (2007). Orthodox violence: “Critique of Violence” and Walter Benjamin’s political theology. *History of European Ideas*, v. 34, n. 3, 324-333.
- Hegel, G.W.F. (2021). *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de José Barata-Moura. Lisboa: Página a Página (original de 1807).
- Löwenthal, L. (1987). *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. Berkeley, Los Angeles e Oxford: University of California Press.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo (original de 2001).
- Lowy, M. (2020) *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Perspectiva (original de 1988).
- Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*. Edición bilingüe. Madri: Centro de Publicaciones del MEC; Barcelona: Editorial Anthropos (original de 1783).
- Mendes-Flohr, P. (1989). *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit: Wayne State University Press.
- Nietzsche, F. (1892). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Lípsia: Verlag von C.G. Neumann.
- Scholem, G. (1960). Kabbalah und Mythos. In: Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (pp. 117-158). Zúrique: Rhein-Verlag.
- Scholem, G. (1978). Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1933. In: Rudolf von Thadden (ed.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen* (pp. 256-277). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholem, G. (1994). A concepção de Martin Buber do judaísmo. In: Gershom Scholem, *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I* (pp. 129-180). Tradução de Ruth Joanna Solon. São Paulo: Perspectiva (original de 1967).



Scholem, G. (1997). *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (original de 1975).

Schreiber, E. (1892). *Reformed Judaism and its Pioneers: a contribution to its history*. Spokane: Spokane Printing Company.

Recebido em 14.09.2024 – Aceito em 15.04.2024