

# Filosofias por vir: aproximações entre Kant, neokantismo e Benjamin

[Upcoming philosophies: approaches among Kant, Neo-Kantianism, and Benjamin]

Rafael Dias<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.99551

## Resumo

Este artigo explora as tensões entre Walter Benjamin, Immanuel Kant e os neokantianos, argumentando que Benjamin não rejeita simplesmente o kantismo, mas o reinterpreta dialeticamente. Enquanto critica a redução neokantiana da experiência ao paradigma científico-matemático, ele resgata o núcleo crítico do projeto kantiano: a busca por uma fundamentação rigorosa do conhecimento. Textos como *Sobre o programa da filosofia por vir* e *Origem do drama barroco alemão* revelam um *Aufhebung* singular, em que Benjamin rompe com a tradição, mas preserva seu potencial epistemológico, redirecionando-o para uma filosofia da história, da linguagem e da redenção. Assim, sua “filosofia por vir” não nega Kant, mas o transfigura, integrando fragmentos, alegorias e o messianismo em uma teoria do conhecimento aberta ao inacabado.

**Palavras-chave:** Kant; Benjamin; Neokantismo; crítica; *Aufhebung*; Hegel.

## Abstract

This paper explores the tensions between Immanuel Kant and Walter Benjamin, including the Neo-Kantians, arguing that Benjamin does not simply reject Kantianism but instead reinterprets it dialectically. While criticizing the Neo-Kantian reduction of experience to a scientific-mathematical paradigm, he rescues the critical core of the Kantian project: the pursuit of a rigorous foundation for knowledge. Texts such as *On the Program of the Coming Philosophy* and *The Origin of German Tragic Drama* reveal a singular *Aufhebung*, in which Benjamin breaks with tradition yet preserves its epistemological potential, redirecting it toward a philosophy of history, language, and redemption. Thus, his “upcoming philosophy” does not negate Kant but transfigures him, integrating fragments, allegories, and messianism into an open-ended theory of knowledge.

**Keywords:** Kant; Benjamin; Neo-Kantianism; critique; *Aufhebung*; Hegel.

<sup>1</sup> Professor de Filosofia na Secretaria de Educação do Mato Grosso do Sul. Doutor em Filosofia (Estética e Filosofia da Arte) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Núcleo de Estudos Corporeidade e Alteridade (USP/UFMG) e do Núcleo de Estudos Benjaminianos (UFSC). E-mail: diarafoel@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7726-0335>

## Introdução

Na recepção acadêmica, seja por filósofos analíticos ou continentais, idealistas ou empiristas, a imagem esquadrinhada de Walter Benjamin (1892-1940) é, em geral, vista de modo apressado. Colocam-no na prateleira da Teoria Crítica ou, em alguns casos, numa filiação tardia ao romantismo alemão, como um literato tipo *blend*, não-puro. O retrato oscila entre certo desdém – metáforas em excesso, heterodoxia nas fontes, muitas vezes antagônicas – à estranheza pelo estilo críptico, ambíguo, associado a uma esfinge. De fato e de sentido amplo, suas travessias por encruzilhadas do pensamento – cujas três linhas seminais são apontadas às tradições do judaísmo, do romantismo e do marxismo, conforme Löwy (2005) – revelam um caráter enigmático. Aliada à virulência de muitas de suas críticas filosóficas, a reação polariza-se entre o desinteresse completo (em sua maioria, pós-kantianos e filósofos analíticos) e o *páthos* de pesquisas aprofundadas, guiadas por estudiosos de diferentes áreas (literatura, comunicação, sociologia, antropologia, direito, filosofia) afetados por seu contributo original.

Em função, sobretudo, das críticas que o autor fez ao conceito de experiência na modernidade, costuma-se atribuir a ele a pecha de “antikantiano”, outra parte por suas posições místicas e poéticas. Em certo sentido, há razão no comentário; trata-se, no entanto, de uma conclusão parcial, um recorte que incorre no equívoco, uma imprecisão. Como atestam Gagnebin (2014), Matos (1999), D’Angelo (2006) e demais exegetas<sup>2</sup>, Benjamin coloca-se como um arguto leitor também dos textos de Immanuel Kant (1724-1804) e ainda dos neokantianos (decerto mais nestes últimos, em especial Cohen e Rickert), nas apropriações feitas à época do idealismo alemão, nos fins do Século XIX, período de efervescência intelectual em que viveu a juventude na Alemanha.

A originalidade deste artigo reside na conjugação de duas operações analíticas singulares. Em primeiro lugar, o texto avança para além da constatação da relação dialética de Benjamin com Kant e o neokantismo, propondo uma leitura latino-americana desse diálogo, ancorada na exegese de comentadores brasileiros e radicados no Brasil. Pensadoras tais quais Gagnebin (1993, 1997, 2009 e 2014), Löwy (2005 e 2019) e Matos (1989 e 1999) oferecem chaves de interpretação que, ao enfatizarem os vestígios do transcendental e a crítica à experiência empobrecida, permitem reler a herança kantiana a partir de um contexto periférico, onde a modernidade se apresenta de forma truncada e alegórica. Em segundo lugar, e em conexão com essa perspectiva, o artigo amplia a crítica benjaminiana à modernidade ao decifrar, na sua análise de Baudelaire, uma iconografia do efêmero – composta por imagens como névoa, bruma, sombras, cores e reverberações sonoras na paisagem citadina da Revolução Industrial e – que, embora central para a sensibilidade do capitalismo tardio, permanece à margem do léxico crítico consagrado. Ao articular sistematicamente essas imagens fugidias à sua epistemologia da história, demonstramos como Benjamin não apenas descreve a experiência do choque, mas elabora uma fenomenologia própria da transitoriedade, na qual o inacabado e o obnubilado tornam-se categorias centrais para uma crítica materialista da percepção. É na intersecção entre essa visada latino-americana e a decifração de uma iconografia não canônica do efêmero que reside a contribuição específica deste trabalho.

Sendo assim, tomaremos como ponto de partida o texto *Sobre o programa da filosofia por*

<sup>2</sup> Há mais comentadores que trazem a mesma tópica sobre a recepção de Benjamin do neokantismo, em especial sua relação com Hermann Cohen, como as de Peter Fenves, que explora de modo seminal as mediações entre Kant, Cohen e Benjamin em obras como *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time* (Stanford: Stanford University Press, 2011) e *Late Kant: Towards Another Law of the Earth* (New York: Routledge, 2003). Igualmente importante é a obra de Astrid Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung* (Berlin: Vorwerk 8, 2000), que investiga detalhadamente a formação do pensamento de Benjamin no contexto da filosofia de Cohen. Esta perspectiva poderia enriquecer a análise aqui proposta, situando-a no interior do debate contemporâneo sobre as fontes e a originalidade da crítica epistemológica benjaminiana. No entanto, escolhemos, a critério de um recorte específico, o olhar exegetico latino-americano sobre tal relação.

*vir* <Über das Programm der kommenden Philosophie>, escrito entre 1917-1918, no qual Benjamin (2019) projeta seu afastamento gradual em relação ao sistema kantiano, ainda que se gradue nele, após os primeiros contatos travados com as formulações de Rickert, Cohen e Cassirer<sup>3</sup>, enquanto estudante de filosofia em Marburg e Baden, cidades na Alemanha. Aqui, aos poucos, ele começa a delinear a “razão barroca”<sup>4</sup> que lhe será cara, a partir do *Trauerspiel*, e depois com o *Passagens* (1927-1940), em substituição à concepção, segundo ele, reduzida de racionalidade. Ao passo que ensaia um gesto global de singularização de sua teoria do conhecimento, apartada das pretensões do idealismo alemão dos Séculos XVIII e XIX, seu esforço também pode ser traduzido como uma salvaguarda das reflexões de seus antecessores, enfatizando o intenso diálogo filosófico que nutriu na juventude ao longo dos anos de formação. Junto ao movimento de ruptura, está também o de preservação: apreende-se, na influência kantiana, com base nas cartas a seu amigo Scholem<sup>5</sup> (nas cartas trocadas no verão de 1918 e depois em 1930) e a outros colegas durante o movimento estudantil, além dos textos e fragmentos epistemológicos (a exemplo de *Sobre a percepção*, de 1917, que precede o programa da filosofia vindoura), uma visada dialética sobre a qual deposita os alicerces de uma epistemologia por vir.

Assim, descreve Benjamin (2019), via recente tradução exímia de Helano Ribeiro para a língua portuguesa a partir do original em alemão, o germen da sua teoria do conhecimento em aposta às filosofias subsequentes, tendo como ponto de partida as ideias kantianas:

*A tarefa da filosofia por vir será apreender as mais profundas ideias, as quais ela retira do tempo e do presságio de um grande futuro, e transformá-las em conhecimento ao relacioná-las ao sistema kantiano. A continuidade histórica garantida pela conexão com o sistema kantiano é, ao mesmo tempo, a única de alcance sistemático decisivo. Daqueles filósofos que não se preocupavam com a extensão e a profundidade do conhecimento, mas, antes, e acima de tudo, com a sua justificação, Kant é o mais recente e próximo a Platão, talvez o único. Ambos os filósofos compartilham da convicção de que o conhecimento mais profundo será, ao mesmo tempo, aquele do qual contamos com a mais pura justificativa. Eles não baniram a exigência da profundidade da filosofia, mas lhe fizeram justiça ao identificá-la, de modo único, com a exigência de justificação. Quanto mais imprevisível e audaz for o desdobramento da filosofia por vir, mais profunda será a luta por certeza, cujo critério é a unidade sistemática ou verdade (Benjamin, 2019, p. 11-12; grifos nossos).*

O elogio do autor à epistemologia kantiana não se dirige à figura do sujeito transcendental, marcado pelo paradoxo da sua capacidade imanente do juízo analítico sintético, ou ao objeto científico visado; pelo contrário, advém dos papéis exercidos por cada elemento no processo cognitivo da experiência kantiana – a supremacia da consciência cognoscente sobre o ente

3 No contexto do neokantismo em voga na passagem do Século XIX ao XX, pairam ambiguidades críticas. Aluno na Universidade de Freiburg, entre 1912 e 1913, de Heinrich Rickert (1863-1936), Benjamin nunca faz deferência direta ao filósofo judeu alemão fundador da chamada Escola de Baden, embora haja reflexões espirituais e poéticas, como é o caso do texto <Nach von Vollendung> (*Depois da consumação*, em tradução livre), no encerramento do *Imagens de pensamento* (2017), em que sopesa a ideia de “completude” e “perfeição” com a bela imagem dialética do nascimento (mãe/filho). Restam-lhe referências epistolares, uma delas ao colega de juventude Herbert Belmore (Blumenthal), de 7 de junho de 1913: “Eu também assisti e percorri meus pensamentos no seminário de Rickert [...] ele apresenta um esboço de seu sistema que lança as bases para uma disciplina filosófica completamente nova: a filosofia da vida plena [*vollendeten Leben*] (a mulher como sua representante). Tão interessante quanto problemático” (Benjamin, 1994, p. 31; trad. nossa). Da Escola de Marburg, Benjamin cita, de mesmo modo missivista, Ernst Cassirer (1874-1945), de quem teria assistido as aulas na Universidade de Humboldt. Já Hermann Cohen (1842-1918), cujos textos leu ostensivamente, ganha citações em textos principais, como no fragmento *Sobre percepção* (1917) e em *Sobre o programa da filosofia por vir* (1918/2019), nos quais fundamenta a crítica ao conceito de experiência estética em Kant e delinea uma filosofia da “experiência absoluta deduzida em uma estrutura sistemática e simbólica como linguagem [...] articulada em tipos de linguagem, dos quais uma delas é a percepção” (Benjamin, 2002, p. 96; trad. nossa). Ainda sobre a recepção a Kant, cf. Matos (1999).

4 Usamos aqui a expressão nos mesmos termos de Olgária Matos, uma das principais exegetas benjaminianas no Brasil: “Na ‘razão barroca’ – que recusa a certeza das ‘filosofias do progresso’ – Razão, Sujeito, Tempo Linear, Ciência de uma realidade transparente se desfazem diante da ‘existência labirintica’. Contra a lógica da identidade, da essência, da substancialidade, o ‘princípio da razão insuficiente’: na alegoria se encontram e se anulam, sem hierarquia, os contrários. O real prolifera unicamente nos detalhes, nas dissonâncias, nos choques, nos elementos heterogêneos, inassimiláveis, inacabados, qualitativos” (Matos, 1989, p. 64).

5 Ver Scholem, 1989.

rebaixado ao aspecto quantitativo-matematizado —, precisamente, o criticismo quanto ao nível de experiência elementar proposto. Aquilo que lhe interessa mais detidamente é o sistema de justificação basilar que sustenta a condição de possibilidade ao conhecimento para Kant. E ela é famosa, justamente, por dirimir uma querela histórica no Século XVIII, entre racionalistas (Leibniz, Spinoza, Descartes) e empiristas (Hume, Hobbes, Locke, Bacon, Berkeley), na qual cada corrente advogava uma única, e por isso originária, forma de acesso ao mundo: as ideias inatas ao intelecto humano ou as experiências sensíveis na empiria, respectivamente.

A defesa do paradoxo da natureza humana, como uma síntese singular no universo dos existentes dotado de propriedades, ao mesmo tempo, cognitivas e sensórias, sob o amparo da razão pura, passa a ser o paradigma filosófico a partir de Kant, à época do *Aufklärung*. Para Benjamin, a noção do homem, concomitantemente, sensório e transcendental, ou seja, fruidor de percepção do que lhe aparece no horizonte <Phainomenon> (o aparecível<sup>6</sup>), mas também apto a elaborar conceitos e ideias <Noumenon> (o inteligível), é o ponto de viragem fundamental na história da filosofia, digna de ser redimida. Se antes toda a metafísica estabelecia uma relação direta entre observador e coisa, sendo a realidade visada verdadeira para os gregos antigos, a justificação mínima para o conhecimento altera-se a partir de Kant, junto ao conceito de intencionalidade de Husserl: o sujeito moderno, assentado no juízo sintético das formas *a priori*, somente assimila entendimentos e avaliações com base naquilo que ele projeta sobre a aparência do objeto; por sua vez, o elemento visado apenas pode ser apreendido enquanto fenômeno, dado nas formas perceptivas do espaço-tempo. Portanto, nada lhe justifica ou garante o acesso a uma substância ou algo similar em seu interior. É nesse sentido que a experiência kantiana e a justificação epistêmica científica imbricam-se: apenas conhecemos a aparência dos entes, e não eles em si; além do mais, atribuímos a essa “casca” formas inteligíveis puras.

“A sensibilidade [...] consiste [...] na diferença genética da origem do próprio conhecimento, visto que o conhecimento sensível não representa as coisas como elas são, mas apenas o modo como afetam os nossos sentidos”, observa o filósofo prussiano (Kant, Prol, A 66: 60), acrescentando, logo em seguida, que, ao entendimento, a percepção fornece fenômenos e não as coisas em si. Na *Crítica da razão pura*, ele reforça os limites existentes tanto na natureza do sujeito quanto na do objeto. “No conhecimento *a priori*, nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio [...] daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível” (Kant, KrV, B 23-26: 49-51). Sobre a filosofia vindoura, Matos (1999, p. 129-130) ratifica a centralidade do projeto kantiano na função propedêutica tanto ao conceito de conhecimento quanto ao de experiência. Jaz a reflexão genuína e basilar sobre a totalidade da experiência, a qual circunscreve o sujeito transcendental afetado pelo aporte de impressões em seu aparelho sensório, profundidade que Platão logrou com seu reino das ideias, n’*O banquete*<sup>7</sup>.

Veremos então, ao longo deste texto, em que lugar se posicionou, alegadamente em seus escritos acadêmicos, literários e missivistas, Benjamin em relação à fortuna crítica e ao

<sup>6</sup> Importa, aqui neste artigo, a distinção que Kant faz entre fenômeno, aparência (espectro) e aparição simples, sob o conceito-mor de <Erscheinung> (aparecimento). Em linhas gerais, diz: “Designa-se por fenômeno o objeto indeterminado da intuição. Nele se distingue a matéria (correspondente à sensação, aos múltiplos dados sensoriais) e a forma, que ordena a matéria segundo diferentes modos e perspectivas. Se a matéria de todo o fenômeno é dada *a posteriori*, a forma ordenadora processa-se a dois níveis diferentes; a um nível inferior opera a forma *a priori* da sensibilidade (o espaço e o tempo), puramente receptiva e espontânea, que nos fornece uma representação; esta, por sua vez, é matéria para a síntese *a priori* do entendimento, unificador de representações sob a forma de objeto” (Kant, KrV: 12-13).

<sup>7</sup> Benjamin, ao rejeitar o conhecimento puramente matematizado do positivismo, demarca uma aproximação com a teoria platônica das ideias, mantendo um distanciamento crítico e historicamente situado a esse modelo filosófico. Em *O banquete*, Platão define, ao menos, duas premissas: 1) que a verdade é um conteúdo do belo, este em si mesmo o mundo das ideias; 2) e que a verdade, em si, é bela. Frente a isso, o alemão opõe uma distinção crucial, ao afirmar que o desejo de Eros em torno da verdade é legítimo, afinal o belo é a verdade. No entanto, diferente de Platão, diz que a beleza nem está tanto nas coisas, mas “para aquele que a busca” (Benjamin, 2020b, p. 19). A verdade constitui, desse modo, o mundo das ideias (belo, justiça, constelação), todavia ela somente se dá do ponto de vista histórico: seduz, brilha, fulgura como revelação.

pensamento de Kant, mas principalmente na sua recepção diante de seus contemporâneos neokantianos, nomeada e particularmente, Cohen, mas também Rickert e Cassirer.

## Cesura, redenção e crítica: Benjamin e os neokantianos

Na sua crítica reformista, de salvação e ruptura, ali na virada do Século XIX para o Século XX, Benjamin abre margem espaiada para além do raciocínio euclidiano-newtoniano estabelecido pelo idealismo de Kant, decaído, segundo ele, a uma esfera redutora atada ao arroubo do olhar científico, pela adesão irrefreada e localizada às pretensões do Iluminismo com os neokantianos. O autor identifica uma *assemblage* informe e mecânica entre o conhecimento da experiência e a cognição dessa mesma instância, a que Rickert, Cohen, Natorp, Windelband, Lask, entre outros, direcionam exegeses amplificadoras sob o uso de argumentos validadores da lógica, estética, religião e epistemologia. O ponto fraco residiria na curvatura do arco, cujo limite <Grenze> – aqui em termos estritamente benjaminianos – é respaldado por uma justificação pertinente, a da limitação dupla na visada sujeito-objeto, porém rasa: a de que a perspectiva físico-matemática seria a única balizadora, como fiel da balança, de todas as ocorrências vistas no mundo fenomênico.

O ataque contra o tom laudatório conferido ao positivismo e ao cientificismo pelas correntes filosóficas dominantes, e o pedantismo de uma ciência que minora e elimina o histórico e o *páthos*, é uma tônica recorrente em muitos textos de Benjamin. No fragmento *Sobre a percepção*, o jovem filósofo berlinense já postulava a aversão à limitação da natureza ao cognitivismo, ao psicologismo e à rede arcaizante dos números. Não só isso, mas ao primado do objeto científico: “Eles falharam ao questionar com que tipo de ‘experiência’ deveriam lidar, uma experiência que deveria ser apreendida somente por meio da dedução, caso fosse uma forma de conhecimento” (Benjamin, 2002, p. 96; trad. nossa). A concepção de um objeto captado pelo sujeito transcendental no arco da percepção e que devia ser conhecido, se e somente se, pelas ciências naturais, é o que depõe a favor de um raio menor nessa mesma curvatura. Sendo assim, a experiência, para Benjamin, perde seu valor, significado e sentido: torna-se, enfim, vazia – ainda que comentadores de Kant<sup>8</sup> rechacem o rebaixamento da experiência ao objeto.

Posto isso, Benjamin não propõe apenas uma rotura, mas, sim, simultaneamente, uma redenção das ideias kantianas, salvaguardando, sobretudo, o espírito da dialética transcendental. Fica patente tal postura, ao endereçar a observação acerca da tópica, além da obra *Sobre o programa da filosofia por vir*, na sua tese de doutoramento sobre o conceito de crítica e o romantismo alemão no rastreio das obras de Schlegel e Novalis. Em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, ele aproxima os conceitos de fragmento e crítica ao sentido místico do “médium-de reflexão”, em gesto semelhante ao de Kant. Defende, assim, reconhecendo um decisivo teor de misticismo nas teorias do pensador prussiano:

Esta conceituação positiva do conceito de crítica não se distancia tanto quanto poderia se acreditar da utilização kantiana do termo. Kant, em cuja terminologia realmente está contido não pouco espírito místico, abriu caminho para esta, na medida em que recusou os dois pontos de vista do dogmatismo e do ceticismo, não tanto opondo-os à verdadeira metafísica, na qual seu sistema deveria culminar, mas à ‘crítica’, em nome da qual seu sistema foi inaugurado. Pode-se dizer, então, que o conceito de crítica já em Kant é ambíguo, ambiguidade esta que é potencializada pelos românticos, porque eles incluíam ao mesmo tempo na palavra ‘crítica’ todo

8 Homburg (2017), por exemplo, afirma que Kant, principalmente no livro *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, de 1783, citado por Benjamin em *Sobre o programa da filosofia por vir* (1918), deriva os princípios da experiência a partir das ciências naturais, particularmente a matemática e a física. Todavia, de acordo com ele, Kant não pretendia reduzir a experiência a esse aspecto, tornando-a idêntica ao reino dos objetos. Esclarece, ainda, que Kant estabelecia uma separação não apenas entre sujeito e objeto, mas entre a experiência comum e o conhecimento puro.



feito histórico de Kant e não apenas seu conceito de crítica (Benjamin, 2011, p. 59).

É tom similar, o de redenção do projeto kantiano, que encontramos em demais exegeses referendadas, a exemplo das análises de Lebrun (2002), em torno dos objetivos da *Crítica da razão pura*, cujo escopo posiciona-se, em sua leitura, de modo mais amplo. O pensador francês, ao investigar Kant e suas incertezas acerca do projeto metafísico, reforça a tarefa primeira da crítica e sua busca em tentar salvar a metafísica do envoltório de erros e ilusão, o que ratifica o olhar atento à bruma do conhecimento em suas condições de possibilidade, e não o contrário, como se houvesse um desleixo ou preterimento. A pretexto da ênfase na visada euclidiana-newtoniana, cujo aspecto Hermann Cohen realçou em sua exegética, de modo restrito, a analítica kantiana, decantou-se a dimensão de um Kant “seco” e “frio de coração”, o que acabou por contaminar a recepção posterior. Tal feição contrasta com sua faceta sensível e, notadamente, poética, quando nos detemos na *Crítica da razão pura*. Nessa obra, inclusive, o vemos citar uma referência direta e verbal à névoa enquanto ente ontológico, mas também epistemológico, em sentido semelhante a um importante conceito benjaminiano a partir de Baudelaire<sup>9</sup> e da modernidade técnica. Assim escreve Kant (1956) sobre os “bancos de Névoa” – no original, <Nebelbank>:

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit <ein reizender Name>, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann (Kant, KrV, B 295)<sup>10</sup>.

Temos, desse modo, outra imagem plena de sentidos, com uma recorrência à névoa, imagem em comum nos textos de Benjamin e Kant, bem como dotada de críticas similares. De todo modo, o criticismo radical de Benjamin parece respingar, de forma mais intensa, nos neokantianos: quer pelas ausências do não-dito (no silêncio a Rickert), quer pelas menções diretas pouco entusiasmadas aos representantes tardios das escolas do Idealismo transcendental. Hermann Cohen (1842-1918), proeminente filósofo judeu do Século XIX e pai da Escola de Marburg, a quem procedeu leituras ostensivas e dirigiu comentários, é um dos mais alvejados. Julga-se, aliás, que Benjamin teria tido acesso ao pensamento kantiano mais pelas impressões de Cohen, a quem deve a influência mais proeminente, do que aos próprios originais kantianos, ainda que também tivesse se debruçado sobre eles. Isso porque as construções benjaminianas em torno do filósofo de Königsberg carregam elementos similares, em muitos aspectos, ao sistema exegético de Cohen – a fundamentação lógica de Kant a partir do cálculo infinitesimal de Leibniz, os traços de ética, o judaísmo e a estética no aprofundamento da razão elevada (com as citações a ele no ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, de 1922), a crítica ao sionismo, o conceito de “mera vida” a partir do livro *Ética da vontade pura*<sup>11</sup>, entre outros.

Parte das reflexões de Benjamin sobre Cohen nasceu, sobretudo, nos diálogos com Scholem, seu colega nas aulas de filosofia à época e de quem se tornaria amigo próximo. É possível afirmar também que o pensamento benjaminiano pautou-se, largamente, tanto à luz do neokantismo quanto da teologia de Cohen: a partir do pensamento judaico que ambos

9 Cf. Benjamin, 2020a.

10 Na tradução pela Fundação Calouste Gulbekian (2001), de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Nebelbank* aparece como “bancos de neblina”, e não “bancos de névoa”. Segue-se o excerto, literal, em tradução nossa: “Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibrium, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo”. Cf. Kant, KrV, 2001, B 295.

11 Cf. “Destino e caráter”. In Benjamin, W. *Escritos sobre mito e linguagem*, 2013, p. 89.

tinham em comum, ele demarcou um distanciamento do círculo de Stefan George com seu Movimento de Juventude, atentou para a estetização da vida e à reposta da crítica de arte de cunho filosófico, cultivou o interesse pela universidade, a simpatia pela vida e pela ideia, e, enfim, nele se inspirou na fusão filosófica entre judaísmo, transcendência e crítica cognitiva. O teor mais explícito, no entanto, aferra uma crítica cáustica ao idealismo lógico do seu mestre.

No prefácio crítico e epistemológico da obra *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin refere-se a Cohen, citando-o expressamente, como pensador cuja prerrogativa racional lhe revela uma peça inconsistente: “A categoria da origem não é, assim, como quer Cohen, puramente lógica, mas histórica” (Benjamin, 2020b, p. 34). Outra vez, nos fragmentos (1916-1921) que versam sobre a teoria do conhecimento, junto ao texto da filosofia vindoura, Benjamin (2002) volta a lhe desferir ataques. De modo indireto, sobre o neokantismo, declara, neste último texto, que a escola de Marburg desenvolveu o conceito mecânico de experiência em correlação imediata com o conceito de liberdade, sobre os quais se assenta uma noção “relativamente vazia” da experiência associada ao Iluminismo. Com a provocação, Benjamin localiza fissuras no projeto renovador do legado kantiano: sua arguição fundamenta-se na constatação do fenômeno da redução do conhecimento humano ao mínimo denominador, sob a alegada condição do “possível”, enquanto a razão iluminista sacrifica a totalidade do reino da experiência em virtude de uma desacertada hermenêutica histórica e religiosa.

Assim, pode-se estruturar, em suma, duas linhas-mestras básicas na crítica de Benjamin forjada no seio do neokantismo: a) a primeira diz respeito à sua posição diametralmente oposta à limitação da curvatura do arco da experiência, que se comprime na lógica enviesada do *Aufklärung*, sob a justificativa epistêmica de um conhecimento científico seguro de bases analítica, abstrata, newtoniana, ordenadora e positivista. É preciso complementar que o fundamento, ainda que, de partida, signifique uma atitude louvável, indicando a necessária separação epistemológica entre sujeito e objeto no construto da experiência, evidencia um propósito de fechamento, e não de abertura, do conceito de moderno. Afinal, observa-se, em Kant, os termos da certeza em uma experiência que permanece: apreensível, estável e logicizada, a menor da menor delas, segundo Benjamin; b) a segunda crítica benjaminiana refere-se ao desdobramento da consciência pura transcendental no espaço-tempo que, ao organizar o mundo pelo olhar do geômetra, sintetiza a totalidade das coisas no aparato sensível a propósito de um arcabouço euclidiano-newtoniano subjacente ao tempo eterno da consciência. Nesse ponto, destaca-se no Benjamin dos primeiros escritos um apontamento para a versão ulterior nas suas teses sobre a história, escritas perto do fim da vida: ao fim do texto *sobre o programa da filosofia por vir*, depara-se com a tarefa da dimensão da linguagem, que se atrela à nova e verdadeira epistemologia e à filosofia da origem <Ursprung>. Mais ainda, confere à arte e à teologia papéis centrais para a composição de uma nova teoria do conhecimento; Para isso, escolhe que seja a partir do sistema kantiano, sim, todavia que possa ser capaz de conceder dignidade, nas reflexões mais puras e teológicas (o que, talvez, deixe entrever aí um messianismo embrionário), ao inconstante, ao heterogêneo, à tradição e ao obnubilado – a tal bruma crítica e epistemológica.

## *Aufhebung* sobre Kant e a liberação do porvir

O gesto de ruptura e preservação, deflagrado na dialética junto a Kant, remete a um segundo momento na teoria do conhecimento benjaminiana, que aqui tentaremos esboçar, procedimento este que reaparece, de forma recorrente, na sua obra. No texto das teses de *Sobre o conceito de História*, consta o verbo *aufheben* associado à dialética de Hegel<sup>12</sup> (nas exegeses

12 *Aufhebung*, em alemão, prefixo *auf* (acima, sobre) e *Hebung* (levantamento, elevação). Assim, *aufheben* dota-se de vários significados: apanhar, erguer, levantar, mas também guardar, conservar; ou, num sentido negativo, abolir, revogar, anular, cancelar; e, ainda, neutralizar, compensar. O conceito hegeliano de *Aufhebung* se relaciona com a sublação ou a suprassunção que, por meio da superação na dialética da lógica e da razão do absoluto, recolhe

hegelianas, o termo carrega o significado tripartite “abolir, preservar e transcender”; na acepção fundamental, não obstante, possui variação polissêmica). Na *Tese XVII*, o pensador berlinense fala de uma “oportunidade para explodir uma época determinada para fora do curso homogêneo da história” e de “arrancar à época, uma vida determinada, e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada” a partir daquilo que ele chama, notadamente, de “o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos”. Evocando a imagem do corte ou da cesura<sup>13</sup> que lhe será latente na maneira como processa o tempo verdadeiro contra a concepção vulgar, apropria-se, de modo original e coerente à sua ideia (numa metateoria hegeliana), do paradoxo aparente da preservação-abolição. “O resultado desse procedimento é que assim se preserva e transcende <aufheben> na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época, e na época a totalidade do processo histórico” (Benjamin, 2012, p. 251; grifos no original).

O sentido da *Aufhebung* altera-se ao longo do percurso benjaminiano. Se, no ensaio da *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, o autor agia mais no lugar de um pensador típico da Teoria Crítica, mostrando desprezo cabal por Hollywood e pelos filmes de animação da Disney, segundo ele “grotescos” e “perigosos” em função das estratégias de choque e do “desenvolvimento artificial de fantasias sadomasoquistas”<sup>14</sup>, ou ainda nos comentários sobre Brecht, distinguindo o teatro épico do comercial, aqui na fase final da sua vida, com as teses sobre uma história a contrapelo, Benjamin parece enfatizar não mais o sentido negativo do *Aufhebung*, ou seja, a supressão das obras de arte ligadas ao consumo frívolo e à lógica capitalista de produção desenfreada; mas, de outro modo, adere a uma acepção dialética pela cesura como um estágio pré-indicativo para a liberação ou salvaguarda dos entes imersos na torrente do tempo cronológico, único, vazio e homogêneo. Como diz, na *Origem do drama barroco alemão*: “Enquanto a indução degrada as ideias em conceitos, renunciando à sua articulação e ordenação, a dedução chega aos mesmos resultados através da sua projeção num *continuum* pseudológico” (Benjamin, 2020b, p. 31). Significa, pois, que não procede mais à aniquilação, mas à reconsideração de todos os objetos que aqui existem e fulguram nas suas fantasmagorias. Interessa, ao contrário, explodir a sequência ininterrupta, e não mais as coisas. É, pois, na tese VII, sobre a viragem valorativa dedicada aos despojos, bens culturais e fragmentos dos vencidos, que temos uma de suas mais célebres frases: “Nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie” (Benjamin, 2012, p. 245). Na fase tardia do seu pensamento, ele passa a avaliar que todos os objetos existentes na modernidade, não apenas exercem uma função importante, enquanto peças industriais exemplares do capitalismo tardio, como também, as mesmas coisas que aqui se encontram, dizia ele, estarão no reino messiânico e, por isso, merecem o olhar atento para a possibilidade do processo de redenção. Logo, a dialética da suspensão <Stillstand> ou da interrupção guardam relação direta com a noção dos “tempos-de-agora” <Jetztzeit>, que se traduzem como um breve piscar do passado a ser salvo pelo historiador do presente, ciente da necessária imobilização do tempo de *chronos* e ao curso implacável de fatos lineares. Como neste excerto do *Passagens*:

O momento destrutivo ou crítico na historiografia materialista se manifesta através do fazer explodir a continuidade histórica; é assim que se constitui o objeto histórico. De fato, dentro do curso contínuo da história não é possível visar um objeto histórico. Tanto assim que a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorria sem um princípio,

determinações da história e do conhecimento e autoriza novas superações; tem, pois, o sentido paradoxal da negação, propiciada pelas etapas do superar, aniquilar e conservar, quando uma tese e uma antítese reagem. O objetivo, como diz Hegel, é o progresso junto à consciência elevada, para ele inexoráveis. <Es ist nach Aufhebung> Depois da suprassunção das 'massas' espirituais distintas e da vida limitada dos indivíduos, como de seus dois mundos, só se acha presente, portanto, o movimento da consciência-de-si universal dentro de si mesma, como uma ação recíproca da consciência na forma da universalidade, e da consciência pessoal. A vontade universal se adentra em si, e é a vontade singular, a que se contrapõem a lei e a obra universal”. Cf. Hegel, 2003, p. 404.

13 Nos textos benjaminianos, a cesura também é traduzida como choque, no sentido da reprodutibilidade técnica, recorte que aparece em exegeses recentes, em especial nas considerações sobre a “anestésica” segundo Susan Buck-Morss (1996), como uma instância dialética entre a estimulação excessiva e o torpor.

14 Ver Benjamin, 2012, p. 205.



como expediente; e sua primeira preocupação sempre era a de reinserir o objeto no continuum que ela recriava através da empatia. A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente seus objetos. Ela não os toma, e sim os arranca, por uma explosão, do curso da história. Seus procedimentos são mais abrangentes, seus acontecimentos mais essenciais (Benjamin, 2018, N 10a, 1).

Löwy (2011), citando o historiador Richard Wolin, especialista em Heidegger e na Escola de Frankfurt, acrescenta que Benjamin abandona o projeto da *Aufhebung* como valor de supressão dos elementos da vida burguesa e dedica-se, após a aproximação aos estudos marxianos, judaicos e revolucionários (com Fourier e Blanqui), à concepção do termo pelo sentido da preservação e da explicitação do potencial utópico contido na matéria do cotidiano vulgar, inclusive aí os cacos, ruínas e estilhaços menores desses mesmos objetos. “Por certo, desde que esta ‘preservação’ seja dialeticamente ligada ao momento destruidor: somente quebrando a concha reificada da cultura oficial, os oprimidos poderão tomar posse dessa amêndoa utópica” (Löwy, 2011, p. 25). A tarefa da liberação não somente é explodir o *continuum* do historicismo e do tempo cronológico, mas, como afirma o autor na tese VI de *Sobre o conceito de História*, evitar que tais objetos percam sua fulguração monádica e acabem sendo embalsamadas e abafadas pelo *status quo* da vida burguesa de pensamento monológico.

O corte guarda, ainda, um sentido maior, o da suspensão do *continuum* junto à crítica à razão redutiva. De modo algum, Benjamin aproxima-se do *Aufhebung* hegeliano, uma vez que se põe como um crítico mordaz à apologia ao progresso como uma ocorrência natural na humanidade rumo ao espírito absoluto. Enxergando a evolução como uma prerrogativa de alguns privilegiados e não uma necessidade, recusa a preservação na equivalência ao mecanismo de síntese obtido nos contínuos e ininterruptos processos de afirmação, negação e superação. Para ele, a “redenção” <*Erlösung*> pressupõe a cesura de algo que necessita ser arrancado do curso do tempo linear.

Redimir-se e redimir os demais não significa transcender do real e mirar o espírito absoluto. Benjamin rechaça a noção de progresso, pois ela é uma das filhas legítimas do *continuum* pseudológico e historicista. Assim, no lugar da sequência de negatividade, positividade e progresso, repõe aí a práxis da montagem, a alegorização e a história a contrapelo. Ao invés da aniquilação, o acolhimento do menor detalhe. Trata-se, assim, de uma redenção plena nos seus termos, unindo messianismo e consciência histórica materialista à concepção dialética. Não o silogismo lógico de duas premissas e a conclusão de uma terceira coisa nova, mas o amparo messiânico e revolucionário do que está aí, em deterioração.

É cristalina, no procedimento da “liberação”, a forma como os saltos epistêmicos (des) guiam as reflexões benjaminianas pelas veredas intermitentes dos sentidos, intensidades, *páthos* e dialéticas, construindo uma fortificação singular e inacabada. A cesura aliada à redenção transmuta-se nas aproximações filosóficas que estabelece com distintas vozes e fontes, aparentemente incompatíveis entre si. Ao pensar a descontinuidade da história, recorre à salvação da obra de Nietzsche do conjunto geral. Dele, faz citações sobre o “excesso de história”, extraída da segunda parte das *Considerações intempestivas* (1874), intitulada *Sobre a utilidade e os inconvenientes da história*, na tese XII em *Sobre o conceito de História*; na tese III, a crítica velada ao conceito de *Übermensch*<sup>15</sup>, quando se opõe aos grandes homens e seus feitos extraordinários para propor a vinda do menor acontecimento, daquilo que não é “citado na ordem do dia”; além dos vários empréstimos à sua maneira, como nas citações de *A gaia ciência*, no texto *Sócrates* (1916) e em *Capitalismo como religião* (1921), este sobre a morte de Deus e a emergência do dinheiro como novo dogma da *Schuld* (culpa e dívida), e dos aforismos nas crônicas de Berlim, *Paris do segundo império segundo Baudelaire* (1938) e *Parque central* (1939). A salvaguarda messiânica, na “imitação

15 O <*Übermensch*> (além-do-homem ou super-homem) nietzschiano designa um ideal de superação humana que transcende os valores morais tradicionais e a “moral de rebanho” cristã. No lugar da metafísica e da moral ascética, propõe a criação autônoma de valores vitais, a afirmação trágica da existência e a vontade de poder como autoaperfeiçoamento. Conceito central em *Assim Falou Zaratustra* (1883), não representa uma evolução biológica, mas uma transformação cultural e espiritual que supera o niilismo. Cf. Nietzsche, 2011.

do céu pela dança”, entrecruza os diários de Descartes<sup>16</sup>, a *Lebensphilosophie* de Schopenhauer e Bergson (tempo como “duração”, subjetivo), Creuzer (e sua teoria dos símbolos e da alegoria), Kierkegaard, Marx, Lukács, Scholem, Rosenzweig e tantos outros pensadores recolhidos de forma livre e heterodoxa. Ao mesmo tempo, na lida com a citação e a filosofia de outrem, Benjamin mantém-se coerente à sua filosofia messiânica da história. Mesmo àqueles que julga como conformados a uma teleologia do presente mortificado na ilusão do *continuum*, a exemplo de Kant e Hegel, o autor concede um posto, ainda que diminuto, de salvamento daquilo que considera irrevogável para o diagnóstico do seu tempo.

## Considerações finais

A análise empreendida neste artigo buscou demonstrar que a relação de Walter Benjamin com Immanuel Kant e os neokantianos não se reduz a uma simples rejeição, mas configura-se como um movimento dialético de crítica e resgate, de ruptura e continuidade, negação e redenção. Se, por um lado, Benjamin denuncia a estreiteza da experiência kantiana reduzida ao paradigma científico-matemático — herança amplificada pelos neokantianos —, por outro, ele salvaguarda o núcleo profundo do projeto crítico kantiano: a exigência de justificação rigorosa do conhecimento e a abertura para uma epistemologia que não se limite ao empírico imediato. Essa tensão revela-se não apenas no *Sobre o programa da filosofia por vir*, mas também em seus escritos posteriores, nos quais a linguagem, a arte e a teologia emergem como vias privilegiadas para uma teoria do conhecimento que integre o fragmentário, o histórico e o messiânico.

A crítica benjaminiana aos neokantianos, especialmente a Cohen, centra-se na incapacidade desses pensadores de transcender o reducionismo lógico-científico, perpetuando uma noção de experiência esvaziada de sua dimensão temporal e sensível. No entanto, mesmo nessa crítica, há um reconhecimento tácito da dívida para com o kantismo, não como sistema fechado, mas como liberação, termo que nomeamos e especulamos aqui ao longo deste artigo.

Benjamin opera, assim, uma *Aufhebung* singular: ao mesmo tempo que explode os limites do racionalismo kantiano, preserva seu impulso crítico e sua busca por fundamentação, relançando-o em direção a uma filosofia capaz de acolher o inacabado, o alegórico e o redentor. A razão barroca do *Trauerspiel* e a montagem histórica das *Passagens* são desdobramentos dessa operação, em que o método dialético não sintetiza, mas interrompe (o tal papel da cesura ou do choque benjaminianos) o *continuum* para liberar as centelhas de um tempo messiânico.

Por fim, a aproximação entre Benjamin e Kant — mediada pela leitura dos neokantianos, mas também por uma insurgência contra eles — ilumina um aspecto fundamental de sua filosofia: a recusa de qualquer ortodoxia em nome de uma práxis do pensamento que seja, simultaneamente, crítica e redentora. Se Kant inaugurou uma revolução copernicana ao situar o sujeito como condição de possibilidade do conhecimento, Benjamin radicaliza esse gesto, ao deslocá-lo para o terreno da história e da linguagem, onde o conhecimento não é apenas construído, mas resgatado.

A “filosofia por vir”, e não a filosofia futura, presa ao passado e ao *continuum* pseudológico, não é, portanto, um abandono de Kant, mas sua transfiguração: uma epistemologia que, nas palavras benjaminianas, apreende as mais profundas ideias não para encerrá-las em sistemas, mas para devolvê-las ao tempo como promessa de justiça e de revolução. Nesse sentido, a verdadeira herança kantiana em Benjamin não está na letra, mas no espírito de uma crítica que,

16 Matos (1999) aponta, no método benjaminiano, a *mimesis* correspondente aos povos antigos na relação com os astros e suas constelações junto ao “fenômeno de fusão e de influências” no autor berlinense, com o interesse pela forma confessional dos diários e meditações em Descartes, ainda que a filosofia do *res cogitans* lhe fosse antagônica. A partir disso, Benjamin formula uma escrita críptica, barroca e oracular, entrecruzada por “frases de efeito, surpresas, simetrias e antíteses”, como um “Descartes alegórico”. Cf. Matos, 1999, p. 12-13.

mesmo ao negar, redime.

## Referências

BENJAMIN, W. *Baudelaire e a modernidade*. Tradução de João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

BENJAMIN, W. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Livraria Duas Cidades/Editora 34, 2009.

BENJAMIN, W. *Ensaio sobre Brecht*. Tradução de Claudia Abeling. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, W. *Imagens de pensamento/Sobre o haxixe e outras drogas*. Ed. e trad. de João Barrento. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução, introdução e notas de Márcio Seligmann-Silva. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.

BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

BENJAMIN, W. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain Féres Matos. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, (1982) 2018.

BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Tradução e posfácio de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2019.

BENJAMIN, W. *The correspondance of Walter Benjamin – 1910-1940*. Edição e notas de Gershom Scholem e Theodor Adorno. Tradução de Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, (1978) 1994.

BUCK-MORSS, S. *Estética e anestética: o ensaio ‘Sobre a obra de arte’ de Walter Benjamin reconsiderado*. Travessia – Revista de Literatura, Florianópolis, n. 33, p. 11-41, ago./dez. 1996.

COHEN, H. *Das Princip der infinitesimal-methode und seine Geschichte – Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung (Harwitz und Gossmann), 1883.

COHEN, H. *La Théorie kantienne de l’expérience*. Trad. E. Dufour et J. Servois. Paris: Cerf, 2001.

D'ANGELO, M. *Arte, política e educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DEUBER-MANKOWSKY, A. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlin: Vorwerk 8, 2000. Disponível em: [https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/13075/file/Benjamin\\_Cohen.pdf](https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/13075/file/Benjamin_Cohen.pdf). Acesso em: 1 mai. 2025.

FENVES, P. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

FENVES, P. *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*. New York: Routledge, 2003.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin – os cacos da história*. Tradução de Sônia Salzstein. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

HEGEL, W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HOMBURG, P. Towards a benjaminian critique of Hermann Cohen's logical idealism. *Anthropology & Materialism* (Online), n. Discontinuous infinities, v. 1, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/am.742>

KANT, I. (1781). *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

KANT, I. (1783). *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LÖWY, M. *A revolução é o freio de emergência – ensaios sobre Walter Benjamin*. Trad. Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Luiz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, O. *O Iluminismo visionário: Walter Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MATOS, O. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1989.

NIETZSCHE, F. (1883). *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHOLEM, G. (Org). *The correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem – 1932-1940*. Tradução de Gary Smith and Andre Lefevere. New York: Schocken Books, 1989.