

Deleuze, Benjamin: Imanências

Deleuze, Benjamin: Imanence

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID21108

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci

Universidade do Estado de Minas Gerais

 0000-0003-2914-3032

christian.guimaraes.vinci@gmail.com

Resumo: Almeja-se, com esse ensaio, aproximar o pensamento de Gilles Deleuze e Walter Benjamin, autores comumente articulados em distintas correntes filosóficas. Para tanto, buscamos pensar o modo como Deleuze apresenta uma crença imanente nesse mundo, plataforma de pensamento para uma outra tradição crítica – iniciada com Espinosa e continuada por Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Antonin Artaud e outros. Acreditando ser possível inserir Benjamin nessa outra tradição crítica, apresentamos algumas discussões benjaminianas acerca da revolução messiânica, um modo de revolução preocupado em produzir uma ideia de felicidade terrena. Ambas as discussões, defendemos, partilham de uma mesma aposta, uma aposta nas potências criadoras inatas aos homens, passíveis apenas de serem recuperadas quando abdicamos de qualquer perspectiva transcendente e adotamos uma perspectiva de pensamento dita imanente.

Palavras-Chave: Gilles Deleuze; Walter Benjamin; Imanência

Abstract: This essay will approach the thoughts of Gilles Deleuze and Walter Benjamin, authors commonly articulated in different philosophical currents. Therefore, we will seek think about the way in which Deleuze presents an immanent belief in that world, a platform of thought for another critical tradition - started with Espinosa and continued by Friedrich

Nietzsche, Franz Kafka, Antonin Artaud and others. Believing that it possible insert Benjamin into this other critical tradition, we will present some benjaminian discussions about an messianic revolution, a mode of revolution concerned with producing an idea of earthly happiness. Both discussions, we defend, would share the same bet, a bet on the creative powers innate to men, which can only be recovered when we abdicate any transcendent perspective and adopt a so-called immanent thinking perspective.

Keywords: Gilles Deleuze; Walter Benjamin; Immanence.

Introdução

Gilles Deleuze atirou-se da janela de seu apartamento em 4 de novembro de 1995. Há tempos seus pulmões funcionavam debilmente, operando com apenas um terço de sua capacidade normal, causando-lhe graves crises de sufocamento e obrigando-o a respirar com a ajuda de aparelhos. Suas aparições públicas rarearam com o passar dos anos, por conta de sua frágil saúde. Sequer ao funeral de seu parceiro intelectual, Félix Guattari, falecido em 1992, Deleuze conseguiu comparecer. Encaminhou um texto para ser lido durante o evento e alguns de seus tubos de oxigênio integraram a escultura de Jean-Jacques Lebel, construída em tributo ao finado.

Deleuze passava os dias recolhido e trabalhava quando sua saúde assim o permitia. Conforme relatou à Didier Eribon (1993), preparava um livro sobre Marx, intitulado *Grandezas de Marx*¹. Seria o seu último trabalho, passaria depois a se dedicar à pintura. Planos brusca e racionalmente interrompidos. Dizem que, antes de seu derradeiro ato, Deleuze juntou suas últimas forças e lançou ao fogo o seu manuscrito sobre Marx, bem como os escritos que

¹ Um outro autor da geração de Deleuze, Jacques Derrida, naquele mesmo período, engajou-se em um projeto similar, culminando na publicação, em 1993, de *Espectros de Marx*. Em *Terei de errar só*, texto escrito em memória de Deleuze, Derrida (2015) comentou o quanto lhe tranquilizava saber que Deleuze também dedicava sua pena ao resgate do legado marxista e lamentava saber que o diálogo silencioso que mantinha com o amigo havia cessado, agora para sempre.

restavam abandonados sobre sua mesa de trabalho. Nenhum espólio, nenhum inédito para a posteridade. Alguns comentaram que quando Fanny, esposa de Deleuze, chegou em casa, a lareira ainda ardia (apud DOSSE, 2010).

Poucos dias antes de seu suicídio, na quinta-feira, Deleuze havia telefonado ao seu amigo, Yves Mabin para conversar sobre amenidades. Mabin, então, questionou-se: “por que ele me ligou para dizer isso?” (apud DOSSE, 2010, p. 406). No sábado posterior, preocupado com seu amigo, Mabin voltaria a ligar para Deleuze e receberia, por parte de Fanny, a triste notícia de seu falecimento. Fanny não lhe comunicou que, pela janela do apartamento localizado na Av. Niel, Deleuze havia se lançado ao desconhecido.

Pelos dias seguintes, comoção. O *Libération*, em 6 de novembro, despedia-se de um dos maiores nomes da filosofia francesa, lembrando a “corrente de ar” que soprou no pensamento daquele século e encerrava com a seguinte afirmação: “não se avalia ainda a que ponto ele varreu tudo, deslocou tudo, a linguagem filosófica, a maneira de fazer filosofia, a definição mesma de filosofia” (apud DOSSE, 2010, p. 407). Outras tantas manifestações surgiram, celebridades e anônimos vieram a público prestar condolências e pintar, com palavras carinhosas, um retrato do falecido. Era difícil, para a maioria, crer no ocorrido. Não tardou para que alguns viessem a público desmentir o ato: não, não foi um suicídio, mas um acidente derivado de uma falta de ar que o acometeu quando se encontrava perto de sua janela, tal qual tese apresentada por Michel Serres em uma entrevista concedida ao periódico *Mute* (SERRES, 1996). Outros, sem querer especular sobre o que ocorreu, recorriam ao pensamento de Deleuze para argumentar que esse derradeiro gesto deveria ser interpretado como uma afirmação vitalista e não ser categorizado sob a égide negativa do epíteto suicídio (PELBART, 2015). Independentemente do que contassem uns aos outros, o modo como legitimavam ou deslegitimavam tal ato, o fato é que, no dia 4 de novembro de 1995, – acidentalmente ou não – Deleuze atravessou sua janela e sua vida.

Walter Benjamin, na manhã do dia 27 de setembro de 1940, foi encontrado morto em um pequeno posto de fronteira na cidade de Portbou, região da Catalunha. Ainda se especula as razões de sua morte. Para boa parte de seus biógrafos, Benjamin optou por encerrar sua vida por meio da ingestão de uma quantidade exagerada de morfina. Alguns poucos, contudo, chegaram a sugerir que sua morte teria sido providenciada pelo regime stalinista, como defendeu Stephen Schwartz (SCHOLEN, 2003). Não obstante essa polêmica, sabe-se que, alguns meses antes, em Marselha, o escritor Arthur Koestler havia lhe entregue alguns tabletes de morfina (KOESTLER, 2010). Benjamin, naquele momento, narrara ao colega sua jornada, iniciada em 1933 quando teve de deixar a Alemanha para escapar da perseguição nazista, e expressara seu desejo de findar seus dias deliberadamente.

Pulando de país em país, vivendo de uma escassa bolsa concedida pelo *Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung)* quando não da ajuda de amigos, como Bertold Brecht, Benjamin dizia a qualquer um disposto a escutar que não via mais perspectivas e era incapaz de portar qualquer esperança. Há tempos que Benjamin, a fim de garantir sua subsistência, entregava-se desapaixonadamente a trabalhos que pouco lhe inspiravam. É o caso, por exemplo, do ensaio dedicado a Eduard Fuchs – posteriormente intitulado *Eduard Fuchs, historiador e colecionador*. Iniciado em 1934, a pedido do Instituto, Benjamin se dedicou ao escrito até o ano de 1937, não sem certa dificuldade. Em cartas ao seu amigo Gershon Scholem (2003), dizia não saber como lidar com o desinteresse que o historiador e crítico lhe inspirava. O mesmo em relação ao ensaio *A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire*, obra também encomendada pelo Instituto e cuja primeira versão teria sido recusada por Theodor Adorno. Benjamin, após revisar o ensaio seguindo as diretrizes apontadas por seu colega, redigiu uma segunda versão, intitulada *Alguns temas em Baudelaire*, logo aceita, mas não sem certas críticas. O célebre ensaio *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* padeceu

de uma mesma sina, foram tantas as revisões que hoje contamos com nada menos do que cinco versões do manuscrito, algumas delas apresentando teses contraditórias (GAGNEBIN, 2018).

Quando não estava entregue aos monótonos trabalhos encomendados, o ensaísta buscava algum efêmero conforto existencial. Costumeiramente procurava a companhia de alguns amigos, sobretudo daqueles integrantes do movimento surrealista na França, e, nas horas vagas, escrevia sobre temas que realmente lhe interessavam. Dizem que, nesse período, Benjamin andava sempre com uma pesada mala. Nela, portava sua derradeira obra, um escrito no qual revisitaria as obras de Marx em prol de uma outra teoria revolucionária - desconhecida. Essa mala, infelizmente, foi extraviada e o manuscrito jamais foi encontrado.

Como se não bastasse a angústia que o acometia, logo no início de seu exílio contraiu malária. Os ataques provocados pela doença eram dolorosos, deixando-o acamado por muitos dias. A moléstia acentuou seus problemas cardíacos e, até o final dos seus dias, Benjamin sofreu com uma constante falta de ar. Pouco antes de sua fuga para Portbou, acabou sendo detido em Paris. Os exilados alemães, após o armistício assinado entre Hitler e o marechal Pétain, garantindo a rendição francesa, passaram a ser vistos como inimigos e não tardaria para serem deportados para os campos de concentração nazistas. Benjamin, enquanto aguardava a inefável extradição, restou preso em um campo de trabalho voluntário próximo à região de Nevers. Ali, conta-se (GAGNEBIN, 2018), conseguiu organizar uma revista literária com textos de prisioneiros e chegou a ministrar um curso de filosofia. Nada disso, contudo, impediu sua deterioração física. Cada vez mais debilitado, faleceria não fosse a intervenção de seus amigos, Adrienne Monnier e Jules Romain, que conseguiram sua soltura.

Ao regressar à Paris, começou, desesperadamente, a negociar com o consulado americano um visto para os Estados Unidos. Enquanto aguardava a aprovação da documentação, as tropas alemãs invadiram a cidade. Angustiado e sem saber como proceder,

Benjamin entrega seus manuscritos para seu amigo Georges Bataille, que os esconde na Biblioteca Nacional, e foge para o sul da França, levando consigo uma única mala, aquela que sempre carregava consigo, e um visto de trânsito para a Espanha. Acreditava que, instalado em solo espanhol, conseguiria cruzar o Atlântico e se instalar nos Estados Unidos junto com seus colegas egressos do Instituto. A pé e não sem dificuldades, cruza a fronteira até a pequena cidade de Portbou, com um pequeno grupo de refugiados. É informado, logo ao chegar, que os vistos de trânsito não possuem mais qualquer validade e, por esse motivo, todos deveriam retornar ao território francês. Os refugiados poderiam, como um gesto de boa fé, permanecer no posto de fronteira até a manhã seguinte. Sem qualquer perspectiva, Benjamin consome os tabletes de morfina que trazia consigo. Foi encontrado morto pela manhã, sequer teve ciência de que seus companheiros conquistaram o direito de transpassar a fronteira em direção à Espanha naquele mesmo dia.

Afora o fatídico desfecho de suas vidas – evocados aqui apenas como disparador narrativo –, Gilles Deleuze e Walter Benjamin parecem pertencer a universos muito distintos. O primeiro, professor de Vincennes e integrante de uma geração de pensadores responsável por resgatar o pensamento de Friedrich Nietzsche, na França, como resposta tanto ao dogmatismo marxista quanto ao existencialismo de acento sartreano (DESCOMBS, 1998), dedicou seus esforços para a construção de uma dita filosofia da diferença, capaz de abalar as imagens de pensamento alcunhadas de dogmáticas². Benjamin, por sua vez, integrou a primeira geração da

² Deleuze compreende a imagem de pensamento como uma espécie de coordenada que antecede o próprio exercício do pensar. Pode assumir tanto ares repressores, e por isso ser alcunhada de dogmática pelo filósofo francês, quanto incitar criações. Deleuze assim a definiu: “Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamicismos, orientações: o que significa pensar, e “orientar-se no pensamento”. De qualquer forma se está no plano de imanência, mas para aí erigir verticalidades, elevar a si próprio, ou, ao contrário, para se estender, correr ao longo da linha, do horizonte,

chamada *Escola de Frankfurt*, sendo considerado um autor adepto da Teoria Crítica e interessado em reformular o materialismo dialético³. Pensadores muito distintos, cujas filosofias aparentemente guardam pouca ou nenhuma proximidade. Partilhavam, contudo, de uma mesma admiração por alguns autores – Marcel Proust, Franz Kafka e Nietzsche⁴, sobretudo –, mas para dessa coincidência passarmos a afirmar a existência de certas ressonâncias filosóficas seria no mínimo imprudente⁵. Deleuze, cujos primeiros esboços de obras foram escritos décadas após a morte de Benjamin, citou o pensador alemão uma única vez, em seu escrito dedicado ao barroco. Em *A Dobra – Leibniz e o barroco*, lemos:

Walter Benjamin levou a compreensão do barroco a um progresso decisivo, quando mostrou que a alegoria era não um símbolo malogrado,

impelir o plano cada vez mais longe? (...) A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré-filosófica. Há pessoas para quem pensar é ‘discutir um pouco’. Certo, é uma imagem idiota, mas mesmo os idiotas têm uma imagem do pensamento, e é apenas trazendo à luz essas imagens que se pode determinar as condições da filosofia” (DELEUZE, 1988, p. 185).

³ Como argumenta Martin Jay (2008), em *A Imaginação Dialética*, o legado de Benjamin é alvo de contendas dentro do diapasão crítico. Para Jürgen Habermas, por exemplo, na esteira da crítica elaborada por Theodor Adorno a alguns textos benjaminianos, a obra de Benjamin careceria de maturidade dialética e, por esse motivo, não mereceria figurar ao lado dos grandes tratados escritos pelos demais integrantes da primeira geração de Frankfurt.

⁴ Ambos os autores dedicaram textos para Proust e Kafka, o mesmo não pode ser afirmado quanto ao pensamento de Friedrich Nietzsche. É sabido o apreço deleuziano pelo pensamento de Nietzsche, pouco se fala da relação que Benjamin estabeleceu com esse pensador. Jeanne Marie Gagnebin (1999), ao discutir o messianismo benjaminiano, argumenta o modo como esta temática foi construída em um diálogo profundo com a questão nietzschiana da morte de Deus. O apreço do autor de *Passagens* pelo pensamento de Nietzsche não pode, por conseguinte, ser desprezado.

⁵ Reda Bensamaia (1986), no prefácio à tradução estadunidense de *Kafka: uma literatura menor*, nota essa proximidade ao se referir que ambos buscam politizar a obra kafkaniana. A leitura benjaminiana, tal qual aquela promovida por Deleuze e Guattari, evitam as armadilhas da interpretação psicanalista tanto quanto da interpretação alegórica ou mítica.

uma personificação abstrata, mas uma potência de figuração totalmente diferente da potência do símbolo; este combina o eterno e o instante, quase no centro do mundo; faz da natureza uma história e transforma a história em natureza, um mundo que já não tem centro. (DELEUZE, 2009, p. 209)

Não obstante esse parco ponto de contato, não faltam tentativas de aproximar ambos os autores. Por vezes, privilegia-se uma comparação das diferentes leituras apresentadas por cada qual de um determinado escritor, Proust ou Kafka (BENSAMAIA, 1986; GUZMAN, 2013; TESCHKE, 2015), ou a partir de uma temática partilhada por ambos, o caso do barroco (XAVIER, 2019). Alguns comentadores, como Martin Jay (2008), sugerem ser muito mais complexa a proximidade entre Benjamin e a geração de Deleuze. De uma maneira geral, seguindo Jay (2008), os autores franceses interessados no resgate de certo nietzschianismo – Bataille, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Deleuze etc. –, empenharam-se na reestruturação do conceito de crítica, tanto quanto aqueles que integraram a primeira geração da *Escola de Frankfurt*. Proximidade também notada por Jean-François Lyotard que, ao discutir sua concepção de pós-modernidade, chegou a sugerir “quando se lê Adorno hoje – sobretudo textos como *Teoria Estética, Dialética negativa e Mínima Moralía* -, tendo em mente esses nomes [Derrida, Serres, Foucault, Levinas e Deleuze], percebe-se o componente de uma antecipação do pós-moderno em seu pensamento, embora esse componente ainda seja basicamente reticente ou rejeitado” (1993, p.28). Benjamin, além disso, reivindicou um marxismo não-teleológico e revisitou certos conceitos de linhagem materialista abdicando de qualquer dogmatismo, atitude que, para Jay (2008), o aproximaria ainda mais da geração de Deleuze.

Não será o intento desse ensaio encerrar tais discussões. Longe disso, buscar-se-á apenas sugerir uma outra aproximação possível, construindo uma ponte de contato entre Benjamin e Deleuze desinteressada do fato de ambos terem dedicado esforços analíticos para um mesmo universo de autores e de temas. Essa aproximação levará em consideração a crença imanente deleuziana nesse mundo, uma crença voltada para o resgate de certas forças vitais e que

inspirou uma outra ideia de crítica – tal qual vislumbrada por Deleuze em seu escrito *Para dar um fim ao juízo* (DELEUZE, 2007). Essa crença imanente pode entrar em ressonância com as discussões benjaminianas sobre a revolução messiânica, aquela passível de acontecer apenas quando estabelecemos uma distinção entre a ordem do sagrado e a ordem do profano, conforme Benjamin (2012) defendeu em seu *Fragmento Teológico-Político*. Ambos os autores parecem partilhar um mesmo solo comum em suas discussões, qual seja: as discussões políticas empreendidas por Espinosa em seu *Tratado Teológico-Político*. Quiçá, passado esse excuro de pensamento, seja possível articular Benjamin em um diálogo com outra tradição crítica muito distinta daquela a qual o autor comumente figura, uma tradição crítica inaugurada por Espinosa e prosseguida por Nietzsche, Kafka, Antonin Artaud e o próprio Deleuze; uma tradição interessada em fundar uma perspectiva filosófica dita imanente.

Imanência: Deleuze, um crente

Em um curto opúsculo intitulado *Para dar um fim ao juízo*, Deleuze assim comentou:

Renunciando ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse. Mas não é antes o juízo que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência? Um tal modo se cria vitalmente, através do combate, na insônia do sono, não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo. O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência. Pois este se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação. Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se distinguir-se desafiando o juízo. (DELEUZE, 2007, p. 153)

Contra o juízo, essa instância carregada de apriorismos capazes de condicionar nosso espaço de experiência e impedir a emergência do inaudito, Deleuze sugere adotarmos um outro sistema valorativo. Um sistema vitalista, capaz de possibilitar a abertura do espaço sensível para novos modos de existência. Esse sistema será denominado pelo filósofo francês de *sistema da crueldade*, em diálogo com as discussões empreendidas por Antonin Artaud (2006) acerca de seu *Teatro da Crueldade*⁶, e procurará promover uma perspectiva filosófica imanente, em contraponto à perspectiva transcendente da qual os juízos costumam se valer. Convém se deter nessa questão, a fim de melhor compreender o modo como a imanência aparece nos escritos de Deleuze.

Ao longo dos séculos, argumenta Deleuze retomando Nietzsche (2009), um sistema judicativo transcendente, assentado na forma do juízo, surgiu e tomou corpo, dominando os modos de pensar e as maneiras de agir. Esse sistema, assentado em valores imutáveis formatados de véspera - o Bom, o Justo etc. -, instaurou aquilo que o filósofo alemão denominou de uma *dívida infinita* (NIETSCHE, 2009). Por qual razão? Esses valores, localizados sempre alhures – o mundo das ideias, o paraíso católico etc. -, dariam mostras de um além-mundo que, para ser alcançado, exige que renunciemos à existência terrena, exige que renunciemos à nossa força criadora em prol de uma força qualquer transcendente. No interior desse sistema, pouco importa o efêmero e o contingencial, antes interessa o imutável e o universal. Considerando as existências finitas, estas sempre aquém dessas forças metafísicas e, por esse motivo, sempre

⁶ Em seu manifesto, *O Teatro da Crueldade*, Artaud defende um modelo teatral capaz de romper com a sujeição do teatro ao texto, permitindo-lhe assim ampliar suas “possibilidades de expansão fora das palavras, de desenvolvimento no espaço, de ação dissociadora e vibratória sobre a sensibilidade” (2006, p. 102). O texto, nesse sentido, não deve reger a cena, tal qual uma instância primeira a qual os atores obrigatoriamente devem se submeter. A sensibilidade não deve ser modulada pela palavra transcrita, antes convém liberá-la e, no espaço cênico e para além dele, permitir sua livre manifestação. Para os fins desse ensaio, convém reter que essa libertação dos modos de expressão, em Artaud, ressoará na proposta deleuziana de uma libertação dos modos de existência.

em dívida para com elas. Não é possível, nesse diapasão, vivenciar qualquer espécie de felicidade terrena, sendo importante se submeter à promessa de uma felicidade futura apenas passível de ser alcançada caso aceitemos julgar e sermos julgados conforme os valores transcendentais propagados pelos grandes sacerdotes.

Em resumo, a instauração desse tribunal judicativo transcendente, cuja versão melhor formatada pode ser encontrada na filosofia de Immanuel Kant⁷, remonta ao momento no qual deixou-se de acreditar na força criadora das existências finitas e passou-se a atribuir aos deuses os poderes da criação. Momento de cisão, no qual inicia a longa história de nossa dívida. O *sistema da crueldade* proposto por Deleuze (2007) recusa a ideia de que o dom de julgar seria algo divino e apenas eles, os deuses, podem estabelecer o que convém ou não a cada um, julgar qual existência compete a cada um levar. A adoção desse sistema, por conseguinte, exige uma modificação radical nos modos de agir, reivindicando uma abertura ao desconhecido e uma entrega aos encontros contingenciais não mediados pelas más ideias impostas pelo sistema do juízo. É preciso, em outros termos, viver sem julgar ou, melhor, sem reivindicar um sistema judicativo construído de véspera. Se não há juízo, o que resta? O próprio Deleuze responde

⁷ Deleuze, em *Diferença e Repetição* (1988), já havia alertado para os problemas do tribunal kantiano bem como ao papel exercido pelo juízo em seu interior. Nessa obra, lemos: “Ora, se se pergunta qual é a instância capaz de proporcionar o conceito aos termos ou aos sujeitos dos quais é ele afirmado, é evidente que tal instância é o juízo, pois tem este, precisamente, duas e apenas duas funções essenciais: a distribuição, que ele assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização, que ele assegura pela medida dos sujeitos. A uma, corresponde a faculdade que, no juízo, se chama senso comum; à outra, corresponde a faculdade que se chama bom senso (ou sentido primeiro). As duas constituem a justa medida, a “justiça” como valor do juízo. Neste sentido, toda filosofia das categorias toma o juízo como modelo – conforme se vê em Kant e até mesmo em Hegel. Mas com o senso comum e seu sentido primeiro, a analogia do juízo deixa subsistir a identidade de um conceito, seja sob forma implícita e confusa, seja sob forma virtual. A analogia é o análogo da identidade no juízo. A analogia é a essência do juízo, mas a analogia do juízo é o análogo da identidade do conceito” (DELEUZE, 1988, p. 63).

Descobrir, encontrar, roubar, em vez de resolver, reconhecer e julgar. Porque o reconhecimento é o contrário de um encontro. Julgar é a profissão de muitos, e não é uma boa profissão, mas é também o uso que muitos fazem da escrita. Antes varredor do que juiz. Quanto mais erramos na nossa vida, mais tendência temos para dar lições; não há como um estalinista para dar lições de não-estalinista e enunciar as “novas regras”. Há toda uma nação de juizes, e a história do pensamento confunde-se com a de um tribunal, vale-se de um tribunal da Razão pura, ou então da Fé pura... É por isso que as pessoas falam tão facilmente em lugar dos outros, e gostam tanto de perguntas, sabem tão bem colocá-las e responder-lhes. Há também quem exija ser julgado, mais não seja do que para ser reconhecido como culpado. Na justiça, invocamos uma adequação, mesmo que seja às regras que inventamos, a uma transcendência que pretendemos desvelar ou a sentimos que nos impelem. A justiça, a justeza, são más ideias. (DELUZE; PARNET, 2004, p. 20)

O segundo movimento de seu *sistema da crueldade*, prossegue Deleuze (2007), implica retirar de nossa existência cotidiana a dívida para com os deuses. A doutrina do juízo, com a erupção do cristianismo, compreendeu a existência como uma dádiva divina. Frutos do pecado, os seres finitos nascem condenados à danação e, para se livrar do mal e alcançar a vida eterna, necessitam seguir uma série de mandamentos para conquistar novamente o paraíso. A vida terrena e finita, mais uma vez, se vê difamada e compete ao *sistema da crueldade* retomá-la em toda sua potência. A morte, esse limiar capaz de ofertar a salvação, deve ser postergado e esquecido; antes, interessa redescobrir a vida. Segue-se, aqui, a picada aberta por Espinosa, autor para quem:

O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame de sua razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso, deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar em seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso, não há nada em que pense menos que na morte, sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida. (ESPINOSA, 2010, p. 343).

Essa leitura de Espinosa, resgatada por Deleuze em seu opúsculo, permitirá uma reordenação não só daquilo que pensamos, mas também da maneira como agimos. As instituições, bem como todo o espaço político, foram organizadas em torno da morte, buscando propagar a ladainha de que a redenção final viria apenas quando de

nosso padecimento. Uma organização, dos corpos e da vida, capaz de silenciar a potência criadora inata aos seres. Diz Deleuze: “É que o juízo implica uma verdadeira organização dos corpos, através do qual ele age: os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de organizar ao infinito” (DELEUZE, 2007, p. 148). Por esse motivo, como um terceiro movimento do *sistema da crueldade*, convém produzir um *corpo sem órgãos*, retomando o conceito formulado por Antonin Artaud, produzir outras coordenadas sensíveis para nossas experiências vitais. O último movimento, por sua vez, implica o combate incessante contra o juízo, um combate cotidiano cuja maior expressão é nossa própria existência.

O *sistema da crueldade* configura, na visão de Deleuze (2007), um outro veio da crítica, diferente daquele estruturado por Immanuel Kant, e cujo baluarte seria Espinosa e seus discípulos, Nietzsche, H. D. Lawrence, Franz Kafka e Artaud. Podemos perceber como, contrapondo-se ao tribunal judicativo kantiano, esses autores procuraram potencializar a vida ali aonde ela se apresenta, abdicando de avaliá-la e medi-la de acordo com grades interpretativas construídas de véspera. Contra a transcendência do juízo, a imanência dos modos de existência. Esses deveriam ser avaliados por aquilo que são capazes de criar, pelo modo como conseguem ou não intensificar a vida ao resgatarem a força criadora que lhes fora retirada. Habitados a uma existência judicativa, não sabemos bem como proceder, por essa razão, Deleuze, agora em companhia de Félix Guattari, insiste em lembrar:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 98)

A intensificação da vida, em Deleuze e Deleuze-Guattari, seria a grande pedra de toque dessa crítica outra. Essa intensificação, prossegue o autor de *Nietzsche e a filosofia*, significaria produzir “um pensamento que iria até o fim do que a vida pode, um pensamento que conduziria a vida até o fim do que ela pode. Em lugar de um conhecimento que se opõe a vida, um pensamento que afirme a vida” (DELEUZE, 1976, p. 83). E como descobrir o que a vida pode criar? Experimentando, sem dúvida. Experimentando o mundo, a partir do resgate da força criativa que nos foi retirada e entregue aos deuses, a partir do resgate de nossa finitude. Esse resgate implica uma reconfiguração da crença. Não mais acreditar em um alhures, um mundo no qual a bondade e a justiça vigorariam, mas buscar experimentar esse mundo, finito e imperfeito. Essa crença, como notaram Deleuze e Guattari (1992), é a “nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência” (p. 99). Crença na imanência, crença na potência criativa inata ao mundo e aos modos de existência que o povoam, compreendendo que

o homem não é um mundo diferente daquele no qual sente o intolerável e se sente encurralado. O autômato espiritual está na situação psíquica do vidente, que enxerga melhor e mais longe na medida em que não pode reagir, isto é, pensar. Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “um pouco de possível, senão eu sufoco”. E nessa crença que faz do impensado a potência distintiva do pensamento, por absurdo, em virtude do absurdo. (DELEUZE, 2018, p. 204-5).

Essa crença configura a base dessa outra vertente crítica, uma vertente mais experimental. Interessada em se entregar a esse mundo, buscando produzir aqui a felicidade que outros lhe postergaram para o além-vida. A questão da felicidade ressoa em algumas discussões políticas promovidas por Benjamin e, a fim de quiçá introjetá-lo nessa outra corrente crítica, convém esmiuçá-la para que seja possível vislumbrar se a felicidade benjaminiana poderia partilhar da crença imanente deleuziana.

Benjamin, a ordem do profano

Inclassificável, assim Michael Löwy define a obra de Walter Benjamin (LÖWY, 2005, p. 14); partilhando, desse modo, do clássico diagnóstico elaborado por Hanna Arendt – para quem só cabia ao ensaísta a fama póstuma, dada a dificuldade em classificar seu trabalho (ARENDR, 2008). Para alguns, como Scholem e Adorno, o ensaísta teria sido o responsável pela elaboração de um pensamento filosófico singular, capaz de aliar o materialismo histórico com certas temáticas caras ao messianismo judaico (LÖWY, 2002)⁸; outros, como a própria Arendt (2008), enxergavam em Benjamin um autêntico homem de letras, interessado unicamente em formular uma crítica literária materialista singular, com acentos existencialistas capazes de o aproximar de Martin Heidegger – leitura duramente criticada por Löwy (2005). Afora esses diagnósticos, considerados clássicos pelo comentadores de Benjamin (LÖWY, 2005; GAGNEBIN, 2018), não raro deparamos com leituras ainda mais singulares: Jean-Francois Lyotard (1993), por exemplo, enxergou Benjamin como um precursor do movimento cunhado de pós-modernismo; tese rechaçada por Jürgen Habermas (2000), defensor da hipótese de que Benjamin seria mais um moderno interessado em salvaguardar a consciência – ou a má-consciência burguesa – de sua época. Afinal, quem era Benjamin? Longe de querer responder uma tal indagação, segue-se aqui com o prognóstico apresentado tanto por Löwy (2005) quando por Jean-Marie Gagnebin (2018), comentadores que insistem em considerar a obra benjaminiana, dado seu apelo experimental, como passível de ser enquadrada em todas as categorias acima arroladas e, ainda assim, preservar certa autonomia. Benjamin, anti-dogmático ao extremo, gostava de “levar certos raciocínios até as últimas

⁸ Esse é o prognóstico aceito por Löwy, autor defensor da tese de que, em Benjamin, “a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico” (LÖWY, 2005, p. 45).

consequências” (LÖWY, 2005), sem se importar se isso acabaria por contradizer a leitura materialista dominante ou enveredar por searas teóricas pouco ou nada tradicionais⁹. Um contestador, em suma.

Para os fins desse ensaio, visando estabelecer um diálogo entre Benjamin e uma certa tradição crítica vislumbrada por Deleuze, em seu opúsculo *Para dar um fim ao juízo*, retomar-se-á alguns textos de juventude do ensaísta, mormente o ensaio *Fragmento Teológico-Político* (BENJAMIN, 2012). Por qual razão privilegiar esses textos em detrimento de outros? Seguindo a indicação de Löwy (2005), opta-se por esses textos uma vez que, neles, vislumbra-se um Benjamin liberto de toda e qualquer amarra de pensamento. Escritos antes do autor travar um contato mais direto com o materialismo histórico¹⁰, tais textos procuram articular à tradição marxista autores muito distantes do cânone materialista – como Nietzsche e Espinosa. Vigora, nesses escritos, uma liberdade de pensamento raras vezes vista, assevera Gagnebin (2018). Essa liberdade, contudo, não implica uma ausência de rigor, não se trata de escolhas aleatórias por parte de Benjamin. O ensaísta, para além de não enxergar uma contradição em articular o pensamento nietzschiano

⁹ Quicá a maior prova dessa liberdade de pensamento decorra da tese benjaminiana de que haveria, em Marx, uma certa raiz romântica, ou seja, a crítica marxiana à civilização industrial seria muito próxima daquela presente nos escritos de Baudelaire por exemplo (LÖWY, 2005). Essa leitura, totalmente distante da exegese oficial propagada pelo Partido Comunista da URSS, contradiz a existência incontestada de uma matriz científica, o materialismo dialético, operando em todos os escritos marxianos.

¹⁰ Löwy argumenta que o contato mais radical com o materialismo histórico ocorreu em meados da década de 1920 – mais precisamente em 1924 (LÖWY, 2002) –, quando o autor trava contato com a obra de Gyorgy Lukacs. O *Fragmento Teológico-Político*, porém, ocupa um espaço singular no corpus benjaminiano. Adorno o considera um escrito mais maduro, uma vez que muitos dos seus argumentos irão ser recuperados no derradeiro escrito benjaminiano, *Sobre o conceito de história*. Scholen, entretanto, data esse texto de finais da década de 1910, início da de 1920. Gagnebin (1999; 2018) e Löwy (2005) apontam esse pequeno texto como um documento de juventude, seguindo assim as interpretações mais recentes.

e espinosista com temáticas marxistas, realmente não acreditava ser possível conduzir uma revolução levando em consideração um ideal de sociedade construído de véspera. Essa sua opção por abdicar de qualquer ideal regulador o levou a dialogar com autores que, em sua maior parte, abdicavam de qualquer espécie de escatologia. Benjamin, argumenta Gagnebin (2018), abdicou não só de qualquer espécie de escatologia, mas também do movimento dialético. Em seu lugar, resgatando certa matriz judaica de pensamento – a mesma que iria inspirar Espinosa –, o ensaísta optou por pautar suas ações a partir de uma certa ideia de felicidade. Como nota Löwy (2005), a adoção do ideal de felicidade como regulador da ação implica no abandono da ideia de Deus. Em seu pensamento, portanto, “Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, a humanidade oprimida” (LÖWY, 2005, p. 52).

A felicidade, compreendida como a real tarefa messiânica, deve se realizar no tempo presente, jamais podendo ser postergada para um tempo futuro ou para um alhures. Benjamin, conforme uma das teses integrantes do ensaio *Sobre o conceito de história* (1994), argumenta a necessidade de desvincularmos o conceito de felicidade da noção de salvação, tal qual formulada por certa tradição cristã. A felicidade só pode ser alcançada na própria terra, no aqui e agora. Para recuperá-la, convém se deixar levar pelas forças constitutivas do tempo presente, do mundo atual. “A felicidade, diz Benjamin, capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído” (BENJAMIN, 1994, p 222-223). Recuperar a felicidade, de algum modo, significa recuperar o vínculo perdido com o mundo. Benjamin, para uma tal recuperação, aposta nas forças da história. Pode-se objetar uma certa diferença em relação ao pensamento de Deleuze, autor para quem o pensamento deve reproduzir o vínculo perdido e não a história. Contra essa objeção, argumenta-se que, não obstante essa diferença, marcadamente de ordem disciplinar –

visto o interesse de Deleuze era a filosofia, enquanto Benjamin privilegiava a história como objeto de suas reflexões –, ambos os autores convergem em uma busca, convergem em pensar a possibilidade de retomada das forças imanentes do mundo. Para tanto, propõem abdicar de toda e qualquer transcendência, de toda e qualquer instância judicativa. Em Benjamin, essa instância judicativa seria o reino do Messias, instaurado apenas quando os problemas mundanos forem solucionados e a felicidade instaurada, a escatologia própria desse reino que o pensamento comunista também reivindicou para si (GAGNEBIN, 1999), enquanto para Deleuze seria o tribunal judicativo, expresso em uma imagem de pensamento denominada de dogmática.

A busca pela felicidade apresentada por Benjamin em seu trabalho maduro, recupera aquela trabalhada no *Fragmento Teológico-Político*. Ali, o ensaísta estabelece uma distinção entre a ordem do profano e a ordem do sagrado, distinção responsável por criar uma confusão entre os homens. Diz-nos o ensaísta:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo, mas termo. Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. (BENJAMIN, 2012, p.24)

A ordem profana, aquela ligada ao acontecer histórico, opera de um modo muito distinto daquela dita messiânica. De fato, apenas o Messias pode consumir todo o acontecer histórico em um reino messiânico, apenas ele expressa o infinito¹¹, por isso não convém

¹¹ Ora, não se pode deixar de notar, nesse curto comentário, uma aproximação com a ideia espinosana de Deus. Conforme depreendemos do livro I da *Ética* (ESPINOSA, 2010), Deus, aquele cuja essência comporta a existência, é a substância única indivisa, sendo causa imanente de todas as coisas. Veremos que a obra de Benjamin compartilha inúmeros pontos de contato com a leitura

misturar ambas as ordens. Como nota Gagnebin (1999), Benjamin defende que o Messias interrompe a história, sendo um ente pertencente a outro plano, e jamais pode nela se incorporar ao final de um processo. Em outros termos, os processos profanos jamais poderão instaurar o reino messiânico na terra. Por conseguinte, tomar o reino do Messias como um objetivo a ser atingido, um *telos*, seria uma grande falácia, uma vez que a ordem do profano responde a dinâmicas próprias. O grande erro dos homens, em um plano político sobretudo, estaria atrelado à essa confusão. Não é possível instaurar um reino messiânico na terra, por conseguinte, qualquer ideia reguladora da ação – os mandamentos, a sociedade comunista etc. – devem ser deixadas de lado e, em seu lugar, convém considerar a felicidade terrena apenas. O Messias surge apenas ao final, apenas quando do encerramento dos processos profanos e da instauração plena da felicidade terrena. Nenhuma transcendência, tampouco julgamento. Imanência, apenas – um vocabulário pouco utilizado por Benjamin¹².

É curioso constatar como essa cisão, recuperada por Benjamin em outro ensaio de juventude, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (BENJAMIN, 2017), teria sido também a responsável por retirar a força criativa dos homens. E aqui, uma vez mais, é possível encontrar outro ponto de contato com o *sistema da crueldade* deleuziano (DELEUZE, 2007). Os homens, diz Benjamin (2017), teriam atribuído a Deus o poder divino da criação, esquecendo-se que esse poder lhes fora confiado logo após sua

espinosana apresentada na *Ética*. Para Gagnebin (2018), essa aproximação deve-se ao fato de ambos os autores compartilharem de uma mesma tradição de pensamento, a judaica. Longe de querer marcar essa similitude, procura-se esboçar os pontos de contato entre ambas as filosofias.

¹² Não obstante o conceito de imanência figure pouco, quase nada, no pensamento benjaminiano, ele foi importante para as discussões sobre o barroco empreendidas pelo autor (BENJAMIN, 2011). Em *A Origem do Drama Trágico Alemão*, Benjamin defende que uma das características mais marcantes do barroco foi a abdicação de certa matriz transcendente de pensamento, por uma dita imanente ou profana. Ora, essa leitura endossa e fortalece a interpretação da ordem do profano como uma ordem de caráter imanente.

criação. Após criar os céus e a terra, bem como os seres que ali habitariam, Deus concedeu ao homem a palavra e descansou. Ora, a palavra recebida pelo homem é aquela mesma utilizada por Deus para criar o universo, possuidora de uma potência criadora ímpar. Por essa razão, argumenta Benjamin (2017, p. 66): “a língua paradisíaca do homem deve necessariamente ter sido a do conhecimento perfeito”. Munido dessa palavra criadora, o homem iniciou seu reinado sobre o mundo, sobre a ordem do profano. Acontece, porém, que a queda fê-los esquecer dos dons criadores dessa palavra e o homem passou a procurá-la incessantemente. A palavra humana, erigida após a queda – que não deve ser confundida com a ordem do profano propriamente –, não passaria de uma “imitação não criativa da palavra criadora” (BENJAMIN, 2017, p. 67). Essa imitação não criativa, prossegue o ensaísta, produziu um mal-estar geral, os homens se viram impossibilitados de se comunicar de maneira imediata com o mundo. Para redimir essa cisão, optaram por estabelecer alguns preceitos, alguns valores, capazes de estabelecer o certo e o errado, o bom e o mal etc. Ora, criou-se um tribunal e a ordem do sagrado passou a ser buscada como ideal regulador de nosso espaço de ação. Buscou-se, em outros termos, trazer a magia do sagrado para o reino do profano, sem se atentar a incompatibilidade entre ambas as esferas. Sobre essa confusão, o ensaísta argumenta

O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é – no sentido profundo que Kierkegaard entente este termo – uma “tagarelice”, e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o tribunal. Realmente, para a palavra que julga, o conhecimento do bem e do mal é imediato. Sua magia é diferente da magia do nome, mas é igualmente magia. Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmos a incitam, em conformidade com uma suposta lei eterna segundo a qual essa palavra que julga pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa. (BENJAMIN, 2017, p. 67)

Recuperar o vínculo com o mundo, em perspectiva benjaminiana, significa abdicar dessa instância reguladora, abdicar de querer instaurar na terra o reino do Messias – compreendendo que este surge apenas quando findada a história – para, assim, recuperar a

potência criadora da palavra. Essa potência não reside em um alhures, não pertence a Deus, uma vez que foi entregue aos homens há tempos. Aonde encontrá-la, pois? Aqui, na terra. Para recuperá-la, convém compreender melhor a dinâmica própria da ordem do profano e subtrair qualquer lógica própria à outra ordem, tal qual estabelece Benjamin em seu *Fragmento...*

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De fato, essa relação determina uma concepção mística da história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino. Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução. Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento. À *restitutio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade, corresponde uma outra, profana, que conduz à eternidade de uma dissolução ; e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade. Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se niilismo. (BENJAMIN, 2012, p. 24)

De modo paradoxal, a ordem do profano se distanciará da ordem do sagrado quanto mais dela se aproximar. Como deve se dar essa aproximação? Compreendendo, em primeiro lugar, a incompatibilidade entre ambas as ordens. O sagrado, espaço do infinito e do eterno, é incapaz de regular o profano, espaço da transitoriedade e da efemeridade, uma vez que as categorias basilares de cada ordem são qualitativamente diferentes. Ambas as ordens, porém, compartilham um mesmo ponto, a felicidade, e é

justamente esse ponto que pode aproximá-las. Enquanto no espaço profano, a felicidade diz respeito à percepção limitada que podemos ter da dissolução, atrelando-se ao aqui e agora; na ordem do sagrado, a felicidade remonta à possibilidade de apreendermos a dissolução em seu movimento infinito. Benjamin, não seria descabido afirmar, aproxima-se assim de certa concepção espinosana de felicidade. É sabido que Espinosa concebeu sua *Ética* visando também propiciar certa ideia de felicidade, concebendo uma felicidade eterna compreendida sob o conceito de beatitude. A beatitude espinosana, pode-se dizer, ecoa na ordem do sagrado pensada por Benjamin, e é passível de ser atingida pelo conhecimento do divino. Todo ser finito, argumenta o autor da *Ética*, participa da substância divina infinita. Deus, por conseguinte, jamais agiria contra si próprio, matando ou subjugando um ser qualquer. Uma aranha ou mesmo um ser humano, buscam uma mesma coisa: perseverar em sua existência [*connatus*] ou, em outros termos, aumentar sua potência de agir. Para Espinosa, o limite desse aumento de potência seria o estado de beatitude, um estado no qual reconheceríamos participar plenamente da substância divina, compreendendo-a como totalmente imanente a nós e ao mundo. Uma mente que possua pleno conhecimento de si mesma, de Deus e das coisas – argumenta Espinosa na demonstração da proposição 39 do livro quinto de sua *Ética* (2010) –, torna-se capaz de ordenar o seu corpo de uma tal maneira que passa a sentir apenas afectos alegres e, aumentando desse modo o seu *connatus* até o limite, deixa de temer a morte, passando a se compreender como um ser eterno.

Se é possível compreender algo da ordem do sagrado, tal qual pensada por Benjamin, é apenas isso: a participação dos seres finitos, de modo imanente, nessa esfera. A potência criadora inata a uma tal ordem, a potência expressa pela palavra divina, foi dada ao homem que a esqueceu. Recuperá-la, retomando o vínculo com o mundo, implica retomar também a ordem do sagrado. Uma tal retomada não significa deixar-se conduzir por essa outra ordem, pelo contrário. Em Benjamin, lembremos uma vez mais Gagnebin

(1999), a revolução não visa instaurar o reino do Messias, não visa dar um corpo terreno à ordem do sagrado. Isso, para Benjamin, seria impossível. Qual o papel, então, da revolução para Benjamin? Solapar qualquer instância transcendente, qualquer *telos*, de modo que possamos resgatar o vínculo imanente com o mundo, recuperar a potência criativa da palavra e, assim, buscarmos construir a felicidade. Uma felicidade imanente, não regulada por qualquer ideia construída de véspera. Uma felicidade efêmera, transitória, uma vez que é próprio da ordem do profano sua dissolução. Por esse motivo, visando acabar com a confusão entre sagrado e profano, Benjamin defende, ao final de seu fragmento, o niilismo, compreendido pelo ensaísta, seguindo aqui Löwy (2005), como uma recusa em aceitar qualquer forma de transcendência. Niilismo como forma de recuperarmos o profano, pois.

Considerações finais

Ao comentar a obra de Espinosa, Deleuze teceu um breve – mas importante – comentário sobre a tristeza. Diz-nos o filósofo francês:

Não menos que a alegria, a tristeza determina o *conatus* ou a essência. Ou seja: da tristeza nasce um desejo, que é o ódio. Esse desejo se encadeia com outros desejos, outras paixões: antipática, escárnio, menosprezo, inveja cólera etc. Mas ainda assim, enquanto determina nossa essência ou *conatus*, a tristeza envolve alguma coisa da nossa potência de agir. Determinado pela tristeza, o *conatus* não deixa de ser a busca daquilo que nos é útil ou bom: esforçamo-nos para triunfar, isto é, para fazer com que as partes do corpo que nos afeta de tristeza ganhem uma nova conexão que se concilie com a nossa. Somos portanto determinados a fazer tudo para descartar a tristeza e destruir o objeto que é sua causa. Entretanto, nesse caso, diz-se “diminuir” nossa potência de agir. É que o sentimento de tristeza não se junta ao desejo que se segue: ao contrário, esse desejo é impedido por esse sentimento, de maneira que a potência da coisa exterior se subtrai da nossa. As afecções à base de tristeza se encadeiam, portanto, umas nas outras e preenchem nosso poder de ser afetado mas elas o fazem de tal maneira que nossa potência de agir diminui cada vez mais e tende ao seu mais baixo grau. (DELEUZE, 2017, p. 268-9)

Para o autor de *Espinosa e o problema da expressão* (DELEUZE, 2017), Espinosa teria sido o responsável por propor uma economia

dos afectos, uma economia dos modos como deixamos nos afectar por alegrias e/ou tristezas. Cada vivente, para perseverar em sua existência, necessita buscar extrair desse mundo o maior número de alegrias possíveis e buscar calar as tristezas advindas dos maus encontros. Para tanto, convém experimentar. Esse empirismo radical vislumbrado por Deleuze necessita, para operar a contento, abdicar de qualquer regra ou juízos construídos a priori. Uma vez que, como nota o filósofo francês (DELEUZE; PARNET, 2004), não se sabe com antecedência quais encontros serão capazes de gerar um afecto alegre e quais não.

Tudo é encontro no universo, bom ou mau encontro. (...) Os afectos são devires: ora nos enfraquecem na medida em que diminuem nossa potência de agir, e decompõem as nossas relações (tristezas), ora nos tornam mais fortes na medida em que aumentam a nossa potência e nos fazem entrar num indivíduo mais vasto ou superior (alegria). Espinosa não cessa de se espantar com o corpo. Não se espanta por ter um corpo, mas com aquilo que pode o corpo. Os corpos não de definem pelo seu gênero ou pela sua espécie, pelos seus órgãos e pelas suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afectos que são capazes, tanto em paixão como em acção. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 78)

Como se voltar para essa ordem imanente, na qual interessa apenas os encontros passíveis de serem experimentados em ato, sem qualquer mediação transcendente? Passando, pois, a acreditar nesse mundo. Retomando a crença imanente nas potências criadoras desse mundo, recuperando o vínculo perdido com a energia vital há tempos perdida. É isso, pois, que deve providenciar essa outra vertente crítica.

Benjamin, conforme depreendemos do excuro de pensamento acima exposto, provavelmente não teria nada a objetar a essa perspectiva. Sem sombra de dúvida a abordaria de outro modo, trazendo para a cena a questão da revolução e o papel dos oprimidos em seu interior. Uma abordagem que, por caminhos diferentes, o conduzirá até essa mesma plataforma de discussão. Benjamin e Deleuze, de algum modo, parecem embebidos pela ideia de felicidade, aquela alegria expressa por Espinosa em sua *Ética*. Embora o jargão benjaminiano difira, seu engajamento em uma

política da felicidade o aproxima de veras do pensamento deleuziano.

O leitor, após tão extenso ensaio, poderia se perguntar: mas qual a razão de ser dessa aproximação? Por qual razão afirmar a existência de uma perspectiva imanente em Benjamin que, de alguma maneira, dialoga com aquela vislumbrada por Deleuze em uma outra corrente crítica? Não há resposta adequada para tais questões; podemos afirmar, entretanto, que aproximar autores de rincões teóricos tão distintos pode vir a produzir um benéfico efeito de contágio. Rompendo com a distinção entre críticos e pós-críticos, uma distinção meramente contingencial e por vezes inócua, possibilita colocar em diálogo distintas perspectivas políticas, de maneira que possamos fazer frente aos desmandos de nosso tempo presente. Esse tempo no qual, como nota Benjamin (1994), o estado de exceção transmutou-se em regra. Pensar outros possíveis, experimentar o tempo presente com olhos abertos, voltados para o aqui e agora e não para um alhures qualquer, faz-se necessário. Como? Não se sabe; é preciso, contudo, experimentar, realizar encontros inauditos, não mediados por qualquer ideia pré-estabelecida, por cisões construídas de véspera. Apenas a partir desses encontros, quem sabe, pode-se criar espaços nos quais seja possível a alegria, a felicidade. Romper com a tirania da tristeza, vislumbrada por Deleuze.

Os poderes estabelecidos precisam de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os ladrões de alma, necessitam de nos persuadir de que a vida é dura e pesada. Os poderes precisam menos de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como nos diz Virílio, de administrar e organizar os nossos pequenos e íntimos temores. (...) Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afectar-se de alegria, multiplicar os afectos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 80)

Benjamin e Deleuze, eis um belo encontro de pensamento a ser explorado, de modo imanente e sem qualquer juízo estabelecido de véspera.

Referências

ARENDDT, Hanna. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

ARTAUD, Antonin. “O teatro da crueldade (Primeiro Manifesto)”. In: ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BENJAMIN, Walter. “Fragmento Teológico-Político”. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012. p. 22-23.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susaba Kampff Lage e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/ Ed. 34, 2017. p. 49-74.

BENSAMAÏA, Réda. “Foreword: The Kafka effect”. In: DELEUZE; Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: toward a minor literature*. Minneapolis; London: University of Minnesota, 1986. p. ix-xxi.

DELEUZE, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. Orlandi. Campinas: Papirus Editora, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. 34, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da Expressão*. Trad. GT Deleuze sob supervisão de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Jofflily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. “Para dar um fim no juízo”. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2007. p. 143-153.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D’Água, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. “Terei de errar só”. *Cadernos de Subjetividade*, PUC-SP, v. 1, n. 1, 2015 (reimpressão). p. 219-222.

DESCOMBES, Vincent. *Lo Mismo y Lo Otro*: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978). Madrid: Catedra, 1998.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*: biografia cruzada. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

RIBON, Didier. “Meu próximo livro vai chamar-se ‘Grandezas de Marx’: entrevista com Deleuze”. *Cadernos de Subjetividade*, PUC-SP, v. 1, n. 1, 1993. p.27-31.

ESPINOSA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin*: os cacos da história. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.13, n. 37, p. 191-206, Dec. 1999.

GUZMAN, Maria José. *Walter Benjamin e Gilles Deleuze*: duas leituras filosóficas de Proust. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto editora, 2008.

KOESTLER, Arthur. *Memórias*. Madrid: Lumen, 2010.

LÖWY, Michael. “A filosofia da história de Walter Benjamin”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 199-206, Aug. 2002.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Brat. São Paulo: Boitempo, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *La postmodernidad: explicada a los niños*. Trad. Enrique Lynch. Madrid: Gedisa Editorial, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

PELBART, Peter Pál. “Um mundo no qual acreditar”. *Cadernos de Subjetividade*, PUC-SP, v. 1, n. 1, 2015 (reimpressão). p. 59-61.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: the story of a friendship*. Trad. Harry Zohn. New York: New York Review Books, 2003.

SERRES, Michel. “Michael Serre’s Angels: a modern myth – interview”. In: *Mute*, v. 1, n. 4, 1996. p. 5. Disponível em: <http://www.metamute.org/editorial/articles/michel-serres-angels-modern-myth>. Último acesso: 03 de setembro de 2020.

TESCHKE, Henning. “Deleuze, Benjamin: uma travessia em Kafka”. In: *Remate De Males*, v. 35, n. 1, p. 57-81. Jan-jun. 2005. <https://doi.org/10.20396/remate.v35i1.8641506>

XAVIER, Henrique Piccinato. “Dramas da imanência: Gebhardt, Deleuze, Benjamin e o infinito barroco”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, São Paulo, USP, v. 7, n. 2, p. 71-87, 17 nov. 2019.