

Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do “estudante” Walter Benjamin

Ernani Chaves*

Entre 1910 e 1914, período bastante significativo para a nossa história recente, pois antecede, imediatamente, a 1ª guerra mundial, Walter Benjamin, seja como secundarista, seja como universitário, foi um ativo militante do chamado “Movimento de Juventude” alemão. De fato, ele participava da facção dirigida pelo pedagogo Gustav Wyneken, de quem fora aluno quando freqüentou, entre 1905 e 1907, o “Internato Rural” de Haubinda, na Turingia. Esse Internato era uma das inúmeras escolas experimentais surgidas na Alemanha a partir da virada para o século XX, fundado e dirigido por Hermann Lietz, outro importante e famoso pedagogo da época. Nessas escolas, procurava-se desenvolver um ensino crítico e alternativo às escolas oficiais, dominadas pelo modelo prussiano da ordem, da disciplina, da obediência irrestrita à autoridade. Wyneken abandonou Haubinda em 1906, fundando sua própria escola, a “Associação Escolar Livre”, localizada em Wickersdorf. Embora Benjamin não tenha freqüentado essa escola, pois de Haubinda ele retornou diretamente para continuar seus estudos em Berlim, permaneceu fiel, até certo momento, às idéias e à liderança de Wyneken.

Os textos de Benjamin desse período são marcados, portanto, por sua experiência como militante do Movimento de Juventude e, embora prenciem as questões e os problemas de seu pensamento posterior, são escritos tendo em vista as polêmicas e as discussões do período. Em especial, são dirigidos contra o principal grupo adversário, os *Wandervögel*, os “Pássaros Migrantes”, cujo líder era o escritor Hans Blüher. *Grosso modo*, Wyneken (1920) e seus militantes acusavam os “Pássaros Migrantes” de individualismo e, por conseguinte, de alienação social, na medida em que se recusavam a reconhecer o papel da educação e da escola nos processos de transformação da sociedade (p. 98).

O debate posterior acerca do papel e significado do Movimento de Juventude alemão foi marcado por duas posições extremadas e antagonicas. Peter Gay (1979), por exemplo, afirmava que seria impossível traçar um “perfil ideológico” comum ao Movimento, tantas eram as suas facções e tantas eram as suas “idiossincrasias” (p. 91). Lionel Richard, em diversos trabalhos (1969; 1971; 1988) e Walter Laqueur (1962), por sua vez, enfatizavam o caráter comum, reacionário, dessas organizações, e as colocavam como precursoras da “juventude hitleirista”. Jean-Michel Palmier (1983), entretanto, lembrava que a universidade alemã não era apenas um lugar de idéias reacionárias, mas também um local de intensa agitação e debate (p. 69). Ernst Troeltsch (*apud* Bourdieu, 1989), o famoso historiador anti-historicista admira-

* Universidade Federal do Pará/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Faculdade de Filosofia.

do por Benjamin, relacionava o Movimento com o quadro mais geral da crise dos valores, da ciência e do racionalismo na virada do século XIX para o século XX, destacando sua crítica à germanidade, à grande metrópole, ao materialismo e ao ceticismo (p. 23-24, nota 8). Essas polêmicas posteriores repetem de algum modo as polêmicas internas ao Movimento, que divergia acerca do papel da juventude, da família e da escola nos processos de transformação social, assim como acerca das estratégias de luta. Profundamente idealista, como o próprio Benjamin não deixará de apontar posteriormente, essa idéia de transformação se fundamentava na premissa de que a transformação social era, antes de tudo, “cultural”. Nesse sentido o Movimento alimentou, sem dúvida, as correntes conservadoras que sucumbirão ao totalitarismo. Mas, ao mesmo tempo, não podemos deixar de reconhecer que a facção dirigida por Wyneken congregava uma diversidade de grupos: rapazes e moças, alemães e judeus, simpatizantes do socialismo e do sionismo, filhos da burguesia e estudantes de origem proletária conviviam com tolerância, mesmo que embalados pela tensão entre “transformar e conservar” (Preuss, 1991, p. 102). Não por acaso, portanto, os membros da facção de Wyneken eram chamados de os “radicais” do Movimento.

As questões relativas ao erotismo e à sexualidade eram temas candentes no Movimento (Weigel, 1997, p. 150). Uma nova idéia de cultura implicava, tanto para Wyneken quanto para Blüher, um posicionamento crítico em relação à repressão da sexualidade. Uma das fontes dessa crítica é uma espécie de construção de um novo mito da Hélade, concomitante, na virada do século, à redescoberta (mais uma!) de Platão. A idéia de uma nova cultura erótica, que animava os debates e as acirradas polêmicas do Movimento, tinha como ponto de partida, por motivos bem precisos e sobejamente conhecidos, o *Banquete*, de Platão. Kurt Hildebrandt (1959), que traduzira o *Banquete* em 1912, para a editora Felix Meiner, de Leipzig, relembando sua formação, afirma que a obra de Platão deixou de ser vista apenas como objeto de um “mero trabalho científico”, para ser também considerada como a realização “do real poder do espírito” (p. 369). “Hellas ewig unsre Liebe” – “Hélade, nosso eterno amor” – ainda segundo Hildebrandt, transformou-se numa espécie de palavra-de-ordem, que mesmo antes da virada do século, alcançava desde a nova poesia até os ideais da juventude. Podemos ouvir aqui, nesse apelo a Grécia, tanto as vozes de Hölderlin, quanto as de Nietzsche e do Círculo de Stefan George.

Entretanto, esse novo “mito da Hélade” não levava em conta nem a perspectiva histórica e crítico-relativista (cujo principal representante era Willamowitz-Möllendorf, o feroz crítico do *Nascimento da Tragédia*), nem a conceptualização lógica da filosofia, tal como era praticada nos cursos de filosofia pelos “neo-kantianos”. Ao contrário, na sua reelaboração pelo Círculo de George, em vez de ser objeto de uma análise acadêmica, essa Hélade era considerada um “modelo de vida criativa”, adotando para si uma interpretação que, baseada principalmente no jovem Nietzsche do livro sobre a tragédia, nadava na contra-corrente dos dois tipos de leitura acima indicados.

Mas é Hölderlin, sem dúvida, que está no início dessa corrente. Se Nietzsche e Dilthey haviam iniciado o processo de uma espécie de reabilitação de Hölderlin, cuja posição nos compêndios escolares

de História da Literatura Alemã era francamente inferior a Goethe e Schiller, por exemplo, é no círculo de George que ele ganhará seus admiradores entusiasmados e passará a ser conhecido do grande público (Gay, 1979, p. 73-4). É exatamente Norbert von Hellingrath, membro do Círculo de George, quem inicia a publicação da edição crítica de Hölderlin. A Grécia de Hölderlin, a mesma que aparece nas primeiras linhas da *Teoria do Romance*, de Lukács, ganhou grande interesse na medida em que remetia à possibilidade ainda possível de integração num mundo fragmentado. Ela tornava possível assim estabelecer uma correspondência entre a Alemanha fragmentada e o homem fragmentado, alguém que se considerava “estranho a sua própria sociedade” (Bourdieu, 1989, p. 37, nota 39).

Como se sabe, Benjamin não ficou imune à fascinação de Stefan George (Rumpf, 1976; Scholem, 1989) e, à sua maneira, aproveitou-se do renascimento de Hölderlin, que foi, não por acaso, o tema de seu primeiro grande ensaio de crítica (Benjamin, 1991g, p. 105-126). Nessa perspectiva, sua posição inicial a respeito de uma “cultura erótica” também reflete a concepção, retomada dessa Hélade recém-descoberta, de que é necessário retomar o aspecto “criativo” de Eros, em detrimento de sua limitação pelo casamento e pela procriação. Entretanto, ele também não ficou inteiramente indiferente nem à perspectiva crítico-relativista de Willamowitz, cuja crítica a Nietzsche retomará em *Origem do Drama Barroco Alemão*, nem ao “neo-kantismo”, como mostra, ainda nessa época, seu artigo “Aula de Moral” (1991c). Além disso, Benjamin pode também ser inscrito em outra tradição de estudos platônicos que começa a ganhar força naquele momento e cuja divisa era “Platão, o maior educador”. Esta era a posição de Paul Natrop, que, ao falar de uma renovação do ideal dos clássicos, insiste que esta se daria, prioritariamente, no campo da educação. As grandes obras dessa outra tradição surgirão um pouco mais tarde. Mas a consideração da Hélade como modelo de educação ultrapassando os próprios limites do platonismo encontrará nas obras de Werner Jaeger sua expressão máxima. Desde o “Prólogo” à 1ª edição da *Paidéia*, de 1936, Jaeger (1994) afirmava que é da sua “criação educativa ímpar” que “irradia a imorredoura ação dos gregos sobre todos os séculos” (p. XVII).

O tema da renovação da cultura erótica suscitou uma das críticas mais severas dirigidas pelos “conservadores” ao Movimento. Segundo estes, o Movimento de Juventude facilitava o homoerotismo. Entre os “Pássaros Migrantes” as ligações homoeróticas eram comuns e o relato de Hans Blüher (1920) a respeito de suas dificuldades, devido à sua orientação sexual, com a família e a sociedade, ficou famoso. Em uma das passagens de seu livro, Blüher afirma tacitamente: “cada um tinha o seu favorito ou amado” (p. 40). E mais ainda: “Nos Pássaros Migrantes como um todo, não havia mulheres, não havia, simplesmente, nenhuma ligação com o outro sexo” (p. 59). Wýneken, por sua vez, foi levado ao tribunal, em 1920, por causa de suas inclinações homoeróticas (Fuld, 1990, p. 28).

Mas é em um de seus textos de combate aos “Pássaros Migrantes” que Wýneken (1920), partindo de uma frase do escritor suíço Carl Spitteler, define sua concepção de Eros: “Com amor, um João-Ninguém

se satisfaz. Eu quero, eu devo querer o que me completa” (p. 131). Ao contrário do Eros exclusivamente homoerótico dos “Pássaros Migrantes”, Wyneken afirma a idéia de que um Eros “maduro, forte e sério” não quer dizer apenas um sentimento natural, em que o desejo encontraria uma solução para as tensões por ele provocadas. A alternativa correta, numa clara ressonância do *Banquete* platônico, seria considerar que Eros em si mesmo não traz nenhuma plenitude, pois ele, nas próprias palavras de Wyneken, é apenas “um presente dos deuses, um intermediário entre homens e deuses”. Poderíamos dizer, portanto, como Werner Fuld bem assinalou, que a busca de uma nova erótica dentro do ideário de Wyneken não poderia ser reduzida, como queriam seus detratores, a uma espécie de privilégio das ligações homoeróticas. Isso é bastante claro em um texto do próprio Wyneken (1928), “Co-educação e educação sexual”, escrito em 1911. Embora não critique as ligações homoeróticas, Wyneken entende que a sexualidade deve ser compreendida “platonicamente”, a partir da “idéia de homem” (p. 44) e que as ligações homoeróticas deveriam se restringir à adolescência, como o resultado final da descoberta da sexualidade (p. 54). A concepção de Wyneken, na verdade, combate a representação cristã, usual do amor, seja como “ajuda”, seja como “compaixão”. No interior da comunidade ética por ele sonhada, essa concepção é abandonada por outra, na qual prevalecem “dedicação e vivência mútua”. Em uma carta a Franz Sachs, de 04 de junho de 1913, Benjamin (1978) dizia que Wyneken buscava uma fundamentação para a “abstinência” (p. 55).

Havia ainda mais um ingrediente nesse caldeirão de idéias: o interesse de Siegfried Bernfeld, futuro psicanalista, pelo lado dos “wynekeanos”, e do próprio Hans Blüher, da perspectiva dos “Pássaros Migrantes”, pela psicanálise. Assim, a questão era colocada em termos bem avançados para a época, embora as reticências a Freud fossem grandes, não só pelo anti-semitismo que permeava o Movimento, mas também porque Freud questionava as representações dominantes acerca da sexualidade.

Entretanto, o grande avatar dessa discussão, pelo menos para Benjamin, parece ter sido a famosa peça de Frank Wedekind, *O Despertar da Primavera*, encenada em 1891. Nesta peça, influenciado por Nietzsche, Wedekind critica os valores dominantes em nome da vida, cuja fonte era, para ele, a sexualidade e, neste sentido, a peça é uma crítica contundente de tudo que pretende subjugar-la ou sublimá-la. Trata-se de mostrar o quanto os jovens são sufocados pela sociedade e pelos preconceitos dos adultos, o que os leva, com freqüência, à morte e ao suicídio (Palmier, 1980, p. 35-36). Para Wedekind, a sexualidade não era um meio de fuga, de evasão da realidade, mas um ponto central para onde convergiam as mais importantes contradições da sociedade burguesa. Quando a peça é reapresentada em Berlim, em 1929, Benjamin (1991h) escreveu uma crítica, em que o pano de fundo é o contexto do Movimento de Juventude: “Nos trinta anos que se passaram, desde a escrita da peça, esses adolescentes amadureceram. Mas a peça também cresceu (...) Wedekind não escreveu o canto das lamentações de adolescentes mal-criados e ignorantes, mas a tragédia do despertar, na criatura, das teimosas forças da natureza. E um poder cego caminha ao lado de outro: o da sexualidade prematura com o da grande cidade. Isso deu à peça sua atmosfera” (p. 551).

Ao se pronunciar a respeito dessa nova erótica, Benjamin (1991d) assinala que o “momento sexual” é parte integrante da “camaradagem” que deveria existir entre os homens e mulheres no Movimento. Sobre isso, ele escreve o seguinte: “No anseio pela mesma meta, no primeiro olhar para o novo mundo do conhecimento e das idéias, em uma diária vivência comum, rapazes e moças devem, acima de tudo, aprender a respeitar-se” (p. 13). Isso não quer dizer que se devesse apenas reprimir os impulsos sexuais, mas, seguindo as palavras de Wyneken, formar “alunos saudáveis, física e espiritualmente”, como sendo “o mais alto objetivo de uma co-educação”. A importância do *Banquete* é, nesse momento, explicitamente formulada. Em “Aula e valoração” ele critica a interdição de lê-lo, existente em muitos ginásios prussianos: “completo, meus senhores, completo!”, exigia ele (Benjamin, 1991a, p. 41). Em carta a Carla Seligson, de 15 de setembro de 1913, diz que gostaria de ler com ela “os diálogos de Platão sobre o amor” (Benjamin, 1978, p. 92). Na mesma época, escreve um texto curto, totalmente inspirado em Platão – “Conversações sobre o amor” – com três personagens: Agatão, Sophia e Vincent. Já na primeira intervenção, a de Agatão, somos transportados para o clima do diálogo platônico, pois se trata de discutir a natureza de Eros: “Dissestes sinteticamente, Sophia, que existiria apenas um amor. Como posso compreender isso, se há amor conjugal, amor entre amigos, amor pelas crianças, para silenciar os outros! São todos diferentes formas de um mesmo conteúdo? Ou talvez, não seja o próprio amor uma multiplicidade e nossa pobre língua se contenta com uma palavra que designa muitas coisas?” (Benjamin, 1991i, p. 15). Do mesmo modo, algumas conclusões desse texto têm ascendência platônica: “O amor cria o bem”, diz Vincent. Já Sophia complementa: “O amor aperfeiçoa. Quem possui amor, deve tornar-se melhor. Aqui somos todos amantes – mães e amigos. Eles querem ver os amados crescerem”. Acrescentando, logo em seguida, que “apenas os que querem ser bons, podem amar” e assim “amantes e amados(as) só podem ser um, se quiserem ser bons”. Nessa “conversação”, a questão de Eros dá margem a uma discussão sobre a linguagem. Como nossa “pobre língua” pode, de fato, dizer o verdadeiro amor? A questão já está no *Crátilo* (Platão, 1978): “O Belo, o Bom, cada um destes seres que tem uma tal existência, não são subtraídos ao fluxo do devir? O Belo, por exemplo, não é eternamente aquilo que é? É possível, se sempre ele flui e passa, dizer com justeza que ele é isso, logo que ele é tal coisa?” (p. 439).

A questão de uma nova cultura erótica supõe uma outra, a de uma educação erótica. Em “Romantismo”, de 1913, Benjamin (1991b) vai criticar a degradação da vida erótica entre jovens e estudantes. Sua crítica se dirige, em especial, à ausência, na vida da juventude, de um “lugar da beleza”: “Precisamos de uma comunidade livre e bela” e a opção que nos resta é “ou assumimos um gesto acadêmico estranho ao mundo ou um gesto estético” (p. 46). Benjamin defende, com alguma clareza, uma espécie de estetização do erótico, para que ele possa “ousar sair da obscuridade silenciosa”. O que se ouve, pergunta ele, quando o erótico vem à discussão pública, é apenas “que a juventude se animaliza no cinema (qual a utilidade de proibir os cinemas!), que os shows de cabaré são suficientes para intensificar os impulsos sexuais dos jovens de quinze

e tornar os jovens estudantes ansiosos” (p. 47). Tudo isso, diz ele, decorre do fato de que se está acostumado a não ver os sentimentos sexuais dos jovens: “A grande cidade, continua Benjamin, dirige dia e noite seus ataques contra eles. Mas, prefere-se fechar os olhos, como se assim se criasse uma felicidade juvenil. Ao cair do dia, em vez de formarem uma minoria deprimida e risível nas patuscadas dos adultos, os jovens se reúnem, pois necessitam viver em sua atmosfera erótica (O Banquete não é lido na escola – mas, mesmo quando Egmont diz que visitou sua amada à noite – isso é riscado)” (p. 47). Assim sendo, Benjamin critica todos os subterfúgios que a boa consciência burguesa constrói para cuidar de uma pretensa “felicidade juvenil”, deixando de lado a importância que têm, para os jovens, os seus “sentimentos sexuais”.

Essa releitura do *Banquete* não está vinculada nem ao crescente processo de medicalização das condutas e, por conseguinte, de moralização dos comportamentos sexuais em voga desde o século XIX (Foucault, 1977), que incluía as “práticas gregas” entre as patologias – daí a proibição da leitura do *Banquete* –, nem a uma espécie de estilização, que apaga do texto platônico as marcas do corpo e da sexualidade; menos ainda a uma apologia do homoerotismo presente nas inúmeras associações masculinas (*Männerbund*) da época e das quais o Círculo de George era um grande exemplo. Ao contrário, embora não seja, de modo algum, uma condenação do homoerotismo, ela reflete os grandes traços com os quais a obra de Platão é acolhida na época, em que o discurso de Alcebíades e seu diálogo com Sócrates eram considerados, antes de mais nada, como o confronto entre o filósofo e o político, esvaziando-os portanto de qualquer conotação erótica. Dessa maneira, o deslocamento de Eros proposto por Sócrates no *Banquete*, destituindo-o da condição de deus, para torná-lo um intermediário entre os homens e os deuses, implica, para os objetivos de Benjamin, uma reelaboração das próprias idéias de cultura e educação. Se uma nova cultura erótica não exclui o comportamento sexual nas suas diversas faces, não considera também, como sendo sua absoluta satisfação, o casamento e a procriação.

É nesse ponto que intervêm o papel e a figura da prostituta. Ainda em “Educação erótica”, Benjamin parte da evocação das duas instâncias que demarcam o domínio da sexualidade e do erotismo na sociedade burguesa: a família e a prostituição. Sua conclusão, entretanto, é bastante controvertida: é justamente nas prostitutas, em que parece nada haver de “espiritual”, que ainda podemos encontrar o “espiritual”. Tema fundamental no Expressionismo, a prostituta ocupa um lugar muito importante na sua “metafísica de juventude”, e Benjamin, por isso, enfrentou muitas críticas, vindas de seus companheiros wynekeanos. As objeções de Herbert Belmore, numa longa carta, escrita em 23 de junho de 1913, Benjamin (1978) respondia insistindo na “eticidade da prostituta”: “A prostituta expõe, por completo, o impulso em direção à cultura. Escrevi: ela expulsa a natureza do seu último templo, o da sexualidade. Quisemos, durante muito tempo, silenciar acerca da espiritualização da sexualidade. Esse delicioso inventário de homens. E falamos de uma sexualização do espiritual: esta é a eticidade da prostituta. Ela representa no Eros, a cultura; o Eros que é o mais violento individualista, o maior inimigo da cultura, que também pode tornar-se perver-

tido, que também pode servir à cultura” (p. 67-68). A eticidade da prostituta, portanto, não se refere à existência de uma lei moral universal, de uma espécie de imperativo categórico, mas ao seu papel de reveladora da hipocrisia reinante em relação à sexualidade, ressaltando a ambigüidade de Eros, ora perigoso à cultura, ora servidor da cultura. Como se, por meio da prostituta, Eros se revelasse, para usar um conceito da obra posterior de Benjamin, uma figura do “limiar”. A prostituta, enfim, retira as máscaras sociais, reduzindo a ruínas as fronteiras entre a elevação espiritual e o cotidiano confortável da sociedade burguesa: “se quisermos reservar para nós mesmos uma espécie de dignidade pessoal, jamais entenderemos a prostituta. Mas se todos sentirmos nossa humanidade como um abandono diante do espírito e não como um afeto privado, um querer privado, um tolerar o espírito – então honraremos a prostituta” (p. 68). Assim, mais que a família, o casamento e a procriação, é a prostituta que cumpre até o fim esse duplo caminho, que vai da sexualidade ao espírito e vice-versa, como uma espécie de Diotima dos tempos modernos, a quem o gênio recorre “para falar de seus dissabores e dúvidas” (Benjamin, 1991f, p. 94).

No seu último texto dessa época, bastante conhecido, “A vida dos estudantes”, originariamente discurso de posse de Benjamin na presidência da Associação dos Estudantes Livres de Berlim, proferido em 4 de maio de 1914, ele volta ao tema do erotismo. Esse último texto, escrito às portas da 1ª guerra, prenunciando já seu rompimento com Wyneken, pois Benjamin não concordará com o apoio de seu “mestre” à guerra, sem dúvida é um texto de muitas rupturas, que não são apenas teóricas, mas também profundamente políticas. Nesta perspectiva, a apreciação das prostitutas não é mais tão apologética. Benjamin (1991e) considera que a maior dificuldade da vida do estudante universitário é “a neutralização do Eros na universidade”, para a qual as prostitutas são um componente decisivo. Agora, os extremos que se excluía – a família e a prostituição – se tocam: ambas esvaziam o erótico, que Benjamin coloca aqui como sinônimo de amor. À banalização da vida erótica, ele opõe uma “vida espiritual”, na qual Eros alia criação e procriação (Weigel, op. cit., p. 154). Benjamin recorre a exemplos históricos para expor sua posição: entre os gregos, o Eros procriador foi submetido ao criador e o resultado foi funesto, acarretando o desmoronamento da *polis*, “de cuja essência as mulheres e as crianças estavam banidas”; entre os cristãos, a solução para garantir a *divitas dei* foi abolir toda forma de individualidade e, finalmente, entre os estudantes de sua época, sublimar as relações com as colegas de escola e entregar-se ao prazer com as prostitutas. A constatação, já anunciada em textos anteriores – excluído o elogio às prostitutas – é de que a repressão sexual, que insiste na castidade (principalmente a das mulheres), é extremamente prejudicial. A hipocrisia da sociedade burguesa nestes assuntos neutralizou completamente o Eros, com o auxílio da escola, da educação, da universidade.

Ao religar, platonicamente, criação e procriação, Eros e criação espiritual, Benjamin também desloca o lugar da prostituta. Considerada um pouco antes como uma espécie de Diotima dos tempos modernos, ela é agora apenas mais uma das mediadoras da banalização da

vida erótica. A idéia de um Eros criativo, no qual procriação e criação se encontram reconciliados, parecia ao estudante Benjamin a solução dos impasses que o mundo moderno impunha à sexualidade. Ou seja, uma solução bastante platônica num certo sentido e, talvez por isso, preferencialmente heterossexual!

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter (1978). Briefe. Frankfurt: Suhrkamp, volume I.
- _____ (1991a). „Unterricht und Wertung“. Gesammelte Schriften. Frankfurt: Suhrkamp, Band II-1.
- _____ (1991b). „Romantik“, op. cit.
- _____ (1991c). „Der Moral Unterricht“, op. cit.
- _____ (1991d). „Erotische Erziehung“. op. cit.
- _____ (1991e). „Das Leben der Studenten“, op. cit.
- _____ (1991f). „Metaphisik der Jugend“. op. cit.
- _____ (1991g) „Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin“. op. cit.
- _____ (1991h). „Wedekind und Kraus in der Volksbühne“. Gesammelte Schriften. Frankfurt: Suhrkamp, Band IV-1.
- _____ (1991i). „Gespräch über die Liebe“. Gesammelte Schriften. Frankfurt: Suhrkamp, Band VII-1.
- BLÜHER, Hans (1920). Werke und Tage. Jena: Eugen Diedrichs Verlag.
- BOURDIEU, Pierre (1989). A ontologia política de Martin Heidegger. Campinas: Papyrus.
- FOUCAULT, Michel (1977). História da Sexualidade I – A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal.
- FULD, Werner (1990). Walter Benjamin. Eine Biographie. Reieck bei Hamburg: Fischer.
- GAY, Peter (1979). A cultura de Weimar. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HILDEBRANDT, Kurt (1959). Platon. Logos und Mythos. 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.
- JAGER, Werner (1994). Paidéia. A formação do homem grego. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes.

- LAQUEUR, Walter (1962). *Young Germany. A History of the German Youth Movement*. Londres: Routledge.
- PALMIER, Jean-Michel (1983). *L'Expressionisme comme révolte. Contribution à l'étude de la vie artistique sous la République de Weimar*. Paris: Payot.
- PLATÃO (1978). *Crátilo*. Belém: Editora da UFPA.
- PREUSS, Reinhard (1991). *Verlorene Söhne des Bürgertums. Linke Strömung in der deutschen Jugendbewegung. 1913-1933*. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.
- RICHARD, Lionel (1969). „Les conceptions culturelles des Nazis“. *Critique*, 267/268.
- _____ (1971). *Nazisme et littérature*. Paris: Maspero.
- _____ (1988). *A República de Weimar (1919-1933)*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro.
- RUMPF, Michael (1976). „Faszination und Distanz. Zu Benjamins George Rezeption“. In: WITTE, Bernd et alii. *Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne*. Kronenberg/TS. Scriptor Verlag.
- SCHOLEM, Gershom. (1989). *Walter Benjamin. História de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva.
- WEIGEL, Sigrid (1997). *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt: Fischer.
- WYNEKEN, Gustav (1920). *Der Kampf für die Jugend. Gesammelte Aufsätze*. Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- _____ (1928). *Schule und Jugendkultur*. Jena: Eugen Diederichs Verlag.