

TEOLOGIA POLÍTICA E UTOPIA SOCIAL: APONTAMENTOS SOBRE A CONCEPÇÃO MESSIÂNICA DE JUSTIÇA DE WALTER BENJAMIN

Political Theology and social utopia: Notes on the Walter Benjamin's messianic conception of Justice

Jéverton Soares dos Santos¹

Resumo: Partindo de premissas teóricas totalmente diferentes e até incompatíveis Jacques Derrida e Axel Honneth chegam a uma conclusão bastante semelhante sobre o significado político do messianismo de Walter Benjamin: trata-se de uma tentativa de fundamentar uma forma terrorista de ação política. Não estou seguro que essa seja a melhor interpretação do significado político do messianismo de Benjamin, ainda que não negue que em diversas passagens dos escritos do autor a impressão que fica é exatamente essa. Como alternativa hermenêutica sugiro cotejar a leitura do texto benjaminiano “*Zur Kritik der Gewalt*” (1920) com outras de suas obras e fragmentos escritos em diferentes períodos, em especial o seu último ensaio “*Über den Begriff der Geschichte*” (1940). A hipótese de trabalho defendida neste texto é a de que não há como compreender o valor político do messianismo benjaminiano sem levar em consideração a sua noção teológica de tempo messiânico, representada pela categoria de “*Jetztzeit*”. Deste modo, para Benjamin, a ideia marxista – e também romântica – de sociedade sem classe representa a secularização da concepção de “*Jetztzeit*”. Para poder demonstrar isso, o artigo está dividido em três grandes seções. Na primeira seção, procura-se apresentar esclarecimentos conceituais fundamentais, como a caracterização das categorias de utopia e de messianismo – e suas formas adjetivadas, “utópico” e “messiânico”. Na segunda parte, pretende-se também cotejar algumas ideias vinculadas a tradição da “Escola de Frankfurt”, principalmente a partir das categorias de mito e natureza, presentes em “*Dialektik der Aufklärung*” (1944), obra na qual a influência benjaminiana possui um peso decisivo e ajuda, inclusive, a justificar *a fortiori* a visão romântica da natureza de Benjamin. Por último, o artigo comenta algumas teses sobre o conceito de história benjaminiano, dando ênfase a sua concepção messiânica de justiça, que consiste na tentativa de transformar a terra – aqui e agora – em um verdadeiro paraíso para todos.

Palavras-chave: Messianismo; Jetztzeit; Utopia; Mito; Justiça

Abstract: Starting from different theoretical assumptions and even incompatible Jacques Derrida and Axel Honneth come to a very similar conclusion about the political significance of Walter Benjamin's messianism: it is an attempt to support a terrorist form of political action. I'm not sure that this is the best interpretation of the political meaning of Benjamin messianism, although it does not deny that in several passages from the writings of the author the impression is exactly that. As alternative hermeneutics I suggest collating the reading Benjaminian text "Zur Kritik der Gewalt" (1920) with other of his works and fragments written in different periods, especially his last essay "Über den Begriff der Geschichte" (1940). The hypothesis put forward in this paper is that there is no way to understand the political value of Benjamin's messianism without taking into account their theological notion of messianic time, represented by the category of "Jetztzeit". Thus, for Benjamin, the Marxist idea - and romantic - the classless society is the secularization of the concept of "Jetztzeit". In order to demonstrate this, the article is divided into three sections. In the first section seeks to present fundamental conceptual clarification, as the characterization of the categories of utopianism and messianism - and their adjectival forms, "utopian" and "messianic". In the second part, also aims to collate some tradition bound ideas of the "Frankfurt School", mainly from the "Dialektik der Aufklärung" (1944), through the categories of myth and nature, in which Benjaminian influence has a weight decisive and help even to justify *a fortiori* the romantic vision of nature by Benjamin. Finally, the article discusses some theses on the concept of Benjamin's history, emphasizing his messianic conception of justice, which is an attempt to transform the Earth - here and now - in a true paradise for everyone.

Keywords: Messianism; Jetztzeit; Utopia; Myth; Justice.

Considerações Iniciais

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com bolsa integral CAPES, sob orientação de Nythamar de Oliveira.

“A grande esperança do povo judeu é a Era Messiânica, que será seguida por um tempo de harmonia universal. Serão tempos nos quais o homem aprenderá a viver em paz com os seus semelhantes e com a natureza. Ele marcará o tempo de todas as guerras, injustiças e exploração. No Talmude, a Era Messiânica é chamada de Yom Shekuló Shabat – o dia em que tudo será Shabat.[...] O Shabat é um ensaio para a revolução”².

Aryeh Kaplan

No cenário contemporâneo de discussão sobre a secularização — certamente a partir dos “ecos” do pensamento de Walter Benjamin — pode-se obter uma boa visão geral quando se opta pelo consentimento ou recusa de tratar do materialismo histórico levando em consideração o messianismo. De um lado, há aqueles que defendem a contradição inerente entre o messianismo (sobretudo, o judaico) e o marxismo. Entre eles se encontram nomes de peso tais como Jürgen Habermas³, Rolf Tiedemann⁴ e Stephen Eric Bronner⁵. Por outro lado, Erich Fromm⁶, Michael Löwy⁷ e Susan Buck-Morss⁸ argumentam que os temas se complementam, não havendo motivo para controvérsia. Só para citar um exemplo, em um livro dedicado a examinar *“Das Passagen-Werk”* (*Trabalho das Passagens*), Buck-Morss afirma algo norteador a respeito da complementaridade entre marxismo e teologia, com base justamente na troca de *“Briefwechsel”* entre Theodor Adorno e Benjamin: “Sem a teologia (o eixo do transcendente) o marxismo cai no positivismo; sem o marxismo (o eixo da história empírica) a teologia cai na magia”⁹.

No entanto, existe, a meu ver, um erro sutil na ênfase de tal debate. Talvez a questão mais difícil não seja saber se as aspirações revolucionárias do marxismo são compatíveis com as teológicas do messianismo. Mesmo numa concepção rasa de messianismo — como a que Ernst Bloch imputara a Leo Löwenthal¹⁰, ou ingênua de marxismo, como a que Adorno vislumbrara em Brecht¹¹ — encontram-se elementos em comum, entre os quais, a repulsa pela política vigente e a vontade de transformação radical da sociedade. Que essas correntes partem de fontes distintas e se manifestam por meios diferentes não são razões suficientes para tratá-las como antagônicas. Portanto, parece-me o problema reside em outro lugar, sendo Benjamin um dos primeiros a trazê-lo à tona em seu enigmático ensaio *“Über den Begriff*

² KAPLAN, A. *Shabat, dia de eternidade*. São Paulo: Maayanot, 1994, p.31.

³ HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

⁴ TIEDEMANN, R. “Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses ‘On the Concept of History’”. In: SMITH, G. *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 175-209.

⁵ BRONNER, S. “Reclaiming the Fragments: On the Messianic Materialism of Walter Benjamin”. In: *Of Critical Theory and its Theorists*. Cambridge, MA and Oxford, UK: Blackwell, 1994, pp. 128–254.

⁶ FROMM, E. “A adulteração dos conceitos de Marx”. In: *O conceito marxista de homem*. Trad. Octavio Velho. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

⁷ LÖWY, M. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A study in elective affinity*. Trans. Hope Heaney. Stanford: Stanford University Press, 1991.

⁸ BUCK-MORSS, S. “The Adorno-Benjamin Debate. Part 3: Requiem”. In: *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977, pp. 164 – 184.

⁹ BUCK-MORSS, S. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press, 1989, p. 249

¹⁰ Cf. GOLDSTEIN, W. “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization”. *Critical Sociology*, New York, vol. 27, nº 2, March 2001, pp. 246-281.

¹¹ ADORNO, Theodor. *Theodor W. Adorno-Walter Benjamin: Briefwechsel 1928–1940*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

der Geschichte” (1940), algo que ainda hoje gera muitas dúvidas entre os seus intérpretes e que está longe de ter sido resolvido, qual seja um problema da incompatibilidade entre o conceito de história marxista e o messiânico.

De um lado, no materialismo, há a ideia reguladora de emancipação (*Emancipation*), maior promessa do movimento iluminista (*Aufklärung*), comprometida em promover a libertação humana do jugo da natureza e do mito, a partir de princípios seculares e ideais políticos desmitologizados no presente transitório; por outro lado há a noção teológica de redenção (*Erlösung*), categoria chave do messianismo judaico, que tem como premissa básica repudiar o mundo capitalista tal como ele é em nome de uma esperança altamente espiritualizada e utópica da vinda do Messias, que seria aquele ser capaz de romper com a dominação social e extinguir o mal da face da terra em um futuro não muito distante. A pergunta que surge é a seguinte: de que maneira sustentar essas visões antagônicas da história sem gerar um relativismo deletério?¹²

A hipótese que defendo neste trabalho é a de que a formulação benjaminiana do conceito messiânico de tempo, o “*Jetztzeit*”, pressupõe o projeto de emancipação do jugo do mito, tal como pensado pelo materialismo, mas que, no entanto, não se limita em ser uma cópia ortodoxa da teoria revolucionária de Marx, uma vez que desafia o próprio teor “antropocêntrico” do conceito de trabalho enquanto dominação da natureza de matriz marxista. A falar da verdade, na obra “*Einbahnstraße*” (1928), *Rua de Mão Única*, Benjamin nos dá uma pista sobre o seu método materialista, ou melhor, como o próprio autor prefere usar, de seu “truque materialista”, que consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político¹³.

Assim, a quinta-essência da utopia social de Benjamin pode ser expressa a partir de um curioso fragmento, escrito na década de 30, pelo qual o autor deixa entrever sua percepção *suus generis* do materialismo: “Marx secularizou na ideia de sociedade sem classe a ideia de tempo messiânico [*Jetztzeit*, j.s.s.]”¹⁴. Trata-se, então, de um conceito de história que transcende o próprio materialismo histórico de sua época, marcado por acentos evolucionistas e positivistas irrefletidos, tendo em vista que o *Jetztzeit* reúne em torno de si três elementos incompatíveis com a ideologia do “progresso socialista” da “Terceira Internacional” (*Kommunistische Internationale*): além dos já mencionados messianismo e marxismo, há também outro eixo fundamental, o do romantismo¹⁵, cuja ênfase não é nem o futuro nem o presente, mas sim o passado¹⁶.

Não obstante a influência romântica pode-se dizer que Benjamin não é “pós-moderno” ou “anti-moderno” (o que é o mesmo, segundo Habermas), mas sim um autor preocupado em destruir as narrativas de vitória do discurso filosófico da modernidade em

¹² Ao analisar “*Über den Begriff der Geschichte*” de Benjamin, em “*Der Philosophische Diskurs der Modernität*”, Habermas formula a questão em termos semelhantes, ainda que dê ênfase ao aspecto iluminista do problema: “Como obter critérios próprios valendo-se da contingência de uma modernidade que se tornou transitória”. In: *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.16-7.

¹³ BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Torres Filho e José Barbosa. Obras completas vol.2. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 26.

¹⁴ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 177.

¹⁵ É necessário, contudo, distinguir entre o “Frühromantik” (Primeiro Romantismo) do “Spätromantik” (Romantismo Tardio). Como observa Benjamin, o primeiro está centrado na reflexão e o segundo no amor (daí a aceção popular de romântico enquanto referente a algo amoroso). O que liga ambos é o papel decisivo da observação na confecção do pensamento utópico. Como se verá doravante, com o intuito de transformar a realidade, Benjamin acaba por transformar o romantismo em um método capaz de mirar o futuro com o olhar do passado. Cf. BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 32.

¹⁶ Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Una lectura de las tesis “*Sobre el concepto de historia*”. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 16.

detrimento de uma concepção messiânica de justiça, que “concluiria” com o projeto inacabado da modernidade, uma vez que não perde de vista o cumprimento – aqui e agora – das promessas utópicas do passado.

Antes mesmo que eu possa demonstrar o alcance e os limites dessa hipótese, mister se faz realizar alguns esclarecimentos conceituais prévios, com o intuito de mapear melhor o campo de reflexão no qual transita Benjamin.

Excursão sobre os Conceitos de Messianismo e de Utopia

No Um dos primeiros pontos que merecem ser esclarecidos é a distinção conceitual entre messianismo e utopia, termos recorrentes em um trabalho desta natureza.

Começando, então, pelo conceito de messianismo. Como o próprio nome sugere, messianismo, bem como o qualificativo “messiânico”, vem de “messias”, pertencente à linguagem dos relatos bíblicos, sendo uma versão latina do termo hebraico מָשִׁיחַ (*mashiah*), que significa literalmente “ungido”. Segundo James Darmesteter, em “*Os Profetas de Israel*”, a concepção popular de Messias deriva das palavras proféticas de Isaías (9: 2-7)¹⁷, onde se tem a promessa da vinda de um ser capaz de propiciar libertação e paz perpétua ao povo de Israel e a toda a terra¹⁸.

Todavia, como enfatiza Wilson Wallis em “*Messiahs, their role in civilization*”¹⁹, é no livro de Samuel I (2:10) que aparece pela primeira vez o conceito de “mashiah”, no sentido político que essa expressão passaria a ter na posterioridade referente a ideia de um líder justo e bom que comandaria os seres humanos em direção à harmonia global: “Iahweh, os seus inimigos são destruídos, o Altíssimo proveja contra eles. Iahweh julga os confins da terra, dá a força ao seu Rei e exalta o poder do seu Ungido”²⁰.

Mesmo em Max Weber, em suas exaustivas análises sociológicas sobre a religião presente principalmente em “*Wirtschaft und Gesellschaft*” (*Economia e Sociedade*), pode-se encontrar uma definição de messias como sendo uma espécie de líder “carismático”, em oposição à liderança tradicional e à liderança burocrático-legal²¹.

No entanto, existe outra ideia de messias, não tão carismática assim, referente a uma figura menos pacifista e mais “revolucionária”, que não veio trazer somente a paz na terra, mas sim a espada, a luta, a guerra. Trata-se, nos termos de Paul Alphandéry, de um “messias guerreiro”²². As raízes dessa acepção de messias partem de uma mescla de tradições

¹⁷ DARMESTETER, J. *Los profetas de Israel*. Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina, 1944.

¹⁸ “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz, uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria como a da morte. [...]Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, de recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte, Pai-eterno, Príncipe-da-paz, para que se multiplique o poder, assegurando o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre o direito e sobre a justiça. Desde agora e para sempre, o zelo de Iahweh os Exércitos fará isto”. *Bíblia de Jerusalém*. Porto Alegre: Paulus, 2002, p. 732. Cf. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Ed. 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

¹⁹ WALLIS, Wilson. *Messiahs: their role in civilization*. Washington: American Council on Public Affairs, 1943.

²⁰ *Bíblia de Jerusalém*. Porto Alegre: Paulus, 2002, p.252.

²¹ “Em virtude dessa qualidade, o indivíduo é considerado ora como possuidor de forças sobrenaturais ou sobre-humanas – ou pelo menos especificamente extra-cotidianas, que não estão ao alcance de nenhum outro indivíduo – ora como enviado de Deus, ora como indivíduo exemplar e, em consequência, como chefe caudilho, guia ou líder”. WEBER, M. *Economia y sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura, 1944, p. 252-3. Apud QUEIROZ, Maria de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ªed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p. 27.

²² ALPHANDÉRY, Paul. *Notes sur le messianisme medieval latin*. Apud QUEIROZ, Maria de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ªed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p. 26.

messiânicas distintas, porém com um acento predominantemente cristão. Por isso que alguns teólogos, como o próprio Giorgio Agamben, polemizam contra a clássica prática filológica de traduzir a palavra grega “Χριστός” (*Khristós*) como “cristo” ou “ungido” ao invés de messias, retirando o ter político inerente ao termo “messiânico”²³. Desse modo, tal messias promoveria uma espécie de batalha épica contra aquele personagem considerado como o grande inimigo da humanidade, o anticristo, a personificação do mal radical. De acordo com Alphonse de Lamartine, essa ideia de messias guerreiro nasceu a partir de três ideias fundamentais: a de rei dos últimos dias (tradição sibilíma judeu-grega), a de retorno de “Cristo” antes do dia do juízo final (do Apocalipse de São João) e a de uma suposta “descida” de Jesus aos infernos (do evangelho de Nicodemo)²⁴.

Não é difícil perceber que essa ideia de um messias guerreiro se aproxima do uso que Benjamin faz do conceito de “*Messias*”. Pode-se dizer que a noção de Messias defendida por Benjamin remete a essa simbiose entre o “príncipe da paz” e o “príncipe da guerra”. Tal acepção fica evidenciada na tese 6 de “*Sobre o Conceito de História*”, na ocasião em que o autor indica o que entende como sendo o grande “perigo” (*die Gefahr*) da humanidade, – ontem como hoje – qual seja a transformação das massas anônimas de pessoas em instrumentos das “classes dominantes” (*herrschenden Klasse*)²⁵. É contra a dominação de cada época que se é preciso lutar. A ideia subjacente aqui é a de que na história, as classes opressoras sempre venceram e continuam vitoriosas. É por isso que, nas palavras do autor, “o Messias (não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo)”²⁶. Assim, a tarefa da geração presente seria lutar contra este inimigo vitorioso tendo em vista a recordação (*Erinnerung*) das memórias desses “desgraçados” vencidos, pois diante do perigo da dominação total, ninguém está salvo, “nem os mortos estão seguros”²⁷ como observa Benjamin. É sintomático notar que, recentemente, a ação de um grupo radical jihadistas confirmou de um modo drasticamente literal a ideia de que “nem os mortos estão seguros”, uma vez que profanaram um cemitério judaico de Sarre-Union, na Alsácia, noroeste da França²⁸.

A esta altura, algo importante precisa ser dito. A ideia messiânica não é algo peculiar apenas ao judaísmo, algo que dá a ela um caráter em grande medida universal. Wilson Wallis faz notar, em “*Messiahs, Christian and Pagan*”, que ela está presente em diferentes épocas e povos do mundo antigo. Wallis cita três exemplos de povos da antiguidade que tinham algum “mito messiânico”: os babilônicos, os egípcios e a religião de Zoroastro²⁹.

Na era moderna, efervesceram muitas seitas messiânicas e a “descoberta” delas por Benjamin, através das incansáveis pesquisas de Gershom Scholem em busca de uma tipologia dos movimentos místicos, fornecia-lhe um terreno fértil para sua imaginação dialética³⁰. Em “*Les fanatiques de l'Apocalypse*” (*Os fanáticos do apocalipse*), o historiador britânico Norman Cohn examina várias dessas seitas. Uma delas merece lugar de destaque pelo seu tom “anárquico”.

²³ AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*: comentário a la carta a los romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

²⁴ ALPHANDÉRY, P. *Notes sur le messianisme medieval latin*. Apud QUEIROZ, Maria de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p. 26.

²⁵ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 11.

²⁶ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 12.

²⁷ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 12.

²⁸ Cf. “Uma nova onda antisemita”. Edição 838 de Carta *Capital*. In: <http://www.cartacapital.com.br/revista/838/uma-nova-onda-antisemita-7463.html>. Acesso em 15/07/2015.

²⁹ WALLIS, W. *Messiahs, Christian and Pagan*. Boston: The Gorsham Press, 1918, pp. 15-19.

³⁰ SCHOLEM, G. *A história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

Trata-se de um seita política inaugurada por Jean Boullan(1824-1894), que se considerava “a espada de Deus” [l'épée de Dieu], que preconizava o “casamento místico” [*mariage mystique*], ou seja, a promiscuidade sexual sem culpa, ou seja, sem o mito do “pecado original” [*péché originel*]. Além disso, acreditava que sua missão era “purificar a terra” [*purifier la terre*] e promover a salvação da humanidade nos últimos dias de existência. Tal seita se opunha a Igreja de Católica (romana) e atingiu o impressionante número de 600.000 membros, a maioria recrutados na Europa Oriental ³¹.

Sem contar a crença messiânica do “sebastianismo”, amplamente examinada por Jacqueline Hermann, no livro “1580-1600”, o sonho de salvação”. Surgido em Portugal em 1580, o sebastianismo preconizava a figura mítica de um rei salvador que libertaria os portugueses do julgo castelhano³². Em território tupiniquim, através da mediação sincrética dos jesuítas, o sonho messiânico indígena significou a inversão do colonialismo e a sujeição dos colonizadores aos homens-deuses que habitavam a “Terra sem Mal” ³³.

Em todas as acepções de messianismo, como enfatiza Maria Queiroz, em “O messianismo no Brasil e no mundo”, ganhador do Prêmio Jabuti de 1966, o decisivo mesmo é a ideia de que o Reino Messiânico é um reino futuro, “espera-se por ele” ³⁴.

Por isso que me parece central a distinção entre “expectação messiânica” e “crença no Messias” feita por Joseph Klausner em “*The Messianic Idea in Israel*”, que nos ajuda a entender o uso que Benjamin faz do conceito de “messiânico” (*Messianischen*). O primeiro se refere à esperança profética do fim desta época, no qual haverá liberdade política, perfeição moral e benção terrena para o povo de Israel em sua própria terra e também para o gênero humano. Por outro lado, a crença no Messias designa a esperança do fim desta época, quando um grande redentor, com sua força e seu espírito, trará a redenção completa (*Erlösung*), política e espiritual e, junto com isto, a benção terrena e perfeição moral a todo o gênero humano³⁵. Afora os pressupostos religiosos (e militares!) da concepção de “Estado de Israel”, pode-se dizer que Benjamin usa o conceito de messiânico no primeiro sentido, isto é, como uma secularização do conceito de expectativa messiânica, ou seja, na possibilidade futura de uma efetiva liberdade política e perfeição moral na terra.

É importante salientar que nem sempre os termos “messianismo” e “messiânico” possuem o sentido que acabei de trazer. No uso corriqueiro da linguagem frequentemente o conceito de messianismo é empregado para designar a ação de propor soluções mágicas para problemas sociais e culturais complexos, ou seja, como “*Deus ex machina*”. É evidente que tal uso vulgar do termo messianismo e, por conseguinte, da noção de messiânico, não pode corresponder satisfatoriamente com o sentido empregue numa discussão que englobe a dimensão teológica, filosófica e política do termo.

Outra maneira de fazer um mau uso do termo messianismo está diretamente relacionada com uma antipatia aos discursos de esquerda ou com as propostas de emancipação de inspiração marxista. Por exemplo, nas últimas décadas, Tzvetan Todorov tem se destacado por combater publicamente movimentos que ele não hesita em chamar de “ondas messiânicas”. Para o filósofo búlgaro, três dessas ondas são as grandes inimigas da humanidade hoje: o colonialismo, o comunismo e as guerras humanitárias. Todorov identifica o crescimento de movimentos xenofóbicos e de tendências fascistas no seio da

³¹ Cf. COHN, N. *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: LN, 1962, p.180

³² HERMANN, J. *1580-1600: o sonho de salvação* São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 9

³³ HERMANN, J. *1580-1600: o sonho de salvação* São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 11

³⁴ QUEIROZ, M. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ºed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977, p. 30.

³⁵ KLAUSNER, J. *The Messianic Idea in Israel*. Nova York: George Allen & Unwin, 1955, p. 9. Moshe Idel prefere a expressão “função messiânica” do que a “esperança messiânica” por causa da sua conotação mais secular. Cf. IDEL, M. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 13.

cultura e da política hodiernas com resquícios de discursos utópicos, emancipatórios e revolucionários de outrora. Porém, o cerne de sua crítica está mesmo no apelo salvacionista de certas lógicas sociais³⁶.

A mesma ressalva vale tanto para o substantivo “utopia” quanto para o adjetivo “utópico”. Até mesmo Marx polemizou contra uma forma de pensamento que ele pensava ser pueril, a utópica, sobretudo contra aquilo que o autor definiu, na famosa obra de 1848 “*Das Kommunistische Manifest*” (*Manifesto do Partido Comunista*), como sendo o socialismo crítico-utópico, que preconizava um ascetismo generalizado e um igualitarismo grosseiro³⁷. Não se deve acreditar, portanto, que esse neologismo criado por Thomas More em 1516 tenha sempre um sentido elevado³⁸. Por isso que Fatima Vieira em “*The concept of utopia*” faz uma relevante distinção entre, de um lado, a utopia enquanto literalmente um “não-lugar”, uma sociedade por vir e, por outro lado, utopia enquanto um “bom lugar”, um modelo societário desejável por todos. Porém, às vezes, como Vieira observa, utopia pode ser as duas coisas: um modelo de sociedade perfeito que ainda não existe³⁹.

Em sua instigante abordagem do tema da utopia, presente na obra intitulada “*Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-utopian Age*”, Jacoby Russell critica uma ideologia bastante em voga nos círculos liberais (salvo algumas exceções, como é o caso do referente a John Rawls⁴⁰), na qual utopia é vista como sinônimo de totalitarismo, isto é, que o utopismo está ao lado do nazismo, do nacionalismo e, claro [!], do marxismo, em matéria de barbárie política⁴¹. No entanto, o autor não nega que esse neologismo pode ser ambíguo, servindo, amiúde, para fundamentar concepções de mundo notoriamente violentas. Esse é o caso do grupo radical islã Qutb. Mesmo defendendo a rejeição do paganismo em suas mais variadas manifestações – liberalismo, secularismo, liberdade sexual e, obviamente, o judaísmo – Sayyib Qutb aprova, em seu panfleto “*Social Justice in Islam*”, a igualdade de gênero, sobretudo na punição contra o adultério, algo que chega ser utópico, no sentido de não existir em nenhuma teocracia islâmica. Aliás, Russel observa que ideias como paraíso, equidade e liberdade aparecem claramente em escritos de grupos radicais como Qutb, o que aponta para uma direta conexão com o pensamento utópico⁴². Porém, isso não quer dizer que a noção de utopia – e, por conseguinte, de messianismo – seja sinonímia de terrorismo.

É sintomático notar que tanto Jacques Derrida quanto Axel Honneth, partindo de premissas teóricas totalmente diferentes e até incompatíveis, chegam a uma conclusão bastante semelhante sobre o significado político do messianismo de Benjamin: trata-se de uma tentativa de fundamentar uma forma terrorista de ação política⁴³. Honneth é mais duro em seu diagnóstico do que Derrida, inclusive alegando que este, na verdade, faz parte – junto com Agamben e Marcuse – do grupo de intérpretes que tentam salvar Benjamin da acusação de ser defensor do autoritarismo⁴⁴.

³⁶ Cf. TODOROV, T. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

³⁷ MARX, K; ENGELS F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 57.

³⁸ Cf. MORE, T. *Utopia. On the Best State of a Republic and on the New Island of Utopia*. Ed. de 1901. [S.L.]: Duke Classics, 2012.

³⁹ VIEIRA, F. *The concept of utopia*. In: CLAEYS, Gregory (ed.). *The Cambridge companion to utopian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 4 -5.

⁴⁰ MARTIN, R.; REIDY, D. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

⁴¹ RUSSELL, J. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005, p. xiii.

⁴² RUSSELL, J. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005, p.xii.

⁴³ DERRIDA, J. *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*. Paris: Éditions Galilée, 1993, p. 64.

⁴⁴ Analisando especificamente o texto “Zur Kritik der Gewalt” (1920), Honneth tira uma conclusão deveras drástica: “Não é surpreendente que um escrito com semelhante conteúdo, cujo conceito de direito é terrorista, cujo ideal de violência é teocrático e cuja ideia de revolução é escatológica, até hoje

Não estou seguro que essa seja a melhor interpretação do significado político do messianismo de Benjamin, ainda que não negue que em diversas passagens dos escritos do autor a impressão que fica é exatamente a descrita acima por Honneth. Como alternativa hermenêutica sugiro cotejar a leitura do texto “*Zur Kritik der Gewalt*” com outras de suas obras e fragmentos escritos em diferentes períodos, em especial o já mencionado ensaio “*Sobre o conceito de História*”⁴⁵. Sem querer simplesmente reduzir os esforços teóricos do autor a partir de uma visão sistemática da sua obra, na segunda seção desta comunicação pretendo também cotejar algumas ideias vinculadas a tradição da “Escola de Frankfurt”, principalmente a partir da “*Dialektik der Aufklärung*”⁴⁶ (1944), escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer, na qual a influência benjaminiana possui um peso decisivo e ajuda, inclusive, a justificar *a fortiori* o próprio projeto messiânico do “filósofo do anjo” – como ficou conhecido Benjamin na posterioridade.

Inflexão sobre Natureza e Mito em Walter Benjamin

Um dos aspectos fundamentais suscitados pela interpretação adorniana de Benjamin é a centralidade que ele confere tanto ao tema da natureza quanto o do mito no interior das reflexões benjaminianas. A contribuição de Adorno não diz respeito apenas ao fato de ter indicado a presença desses dois conceitos na obra do filósofo do anjo, mas sim em ter mostrado que com Benjamin, o materialismo histórico tem uma “olhar” não puramente antropocêntrico e historicista, preocupado com a natureza em geral⁴⁷.

Podem até soar estranho, porém a gênese da aversão de Benjamin à sociedade capitalista não é ela mesma de origem marxista, mas sim romântica. Ao que tudo indica a leitura de Marx empreendida por Benjamin só ocorreu de modo indireto e em uma etapa tardia de seu pensamento, depois dele já ter o formulado o seu pensamento em termos messiânicos⁴⁸, uma vez que 1919, em sua tese de doutorado intitulada “*Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*” (*O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*), o autor já havia tentado encontrar a dimensão messiânica oculta do romantismo alemão a partir dos escritos da juventude de Friedrich Schlegel e Novalis, sobretudo a partir da ideia de que a história moderna é marcada por um “desejo revolucionário” de realizar o Reino de Deus⁴⁹.

há motivado essencialmente interpretações minimizadoras [*make it harmless*], apropriadoras ou parciais [*render it one sided*]. “It is no wonder that an essay with this content-whose concept of law is terrorist, whose ideal of violence is theocratic, and whose idea of revolution has so far been interpreted only in ways that make it harmless, appropriate it, or render it one sided”. HONNETH, A. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009, p. 125.

⁴⁵ Doravante, vou me referir a essa obra, ora como “Teses”, ora como simplesmente “Tese” seguida de seu número.

⁴⁶ ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlage, 2000.

⁴⁷ “O ensaio como forma consiste na capacidade de contemplar o histórico, as manifestações do espírito objetivo, a ‘cultura’, como se fossem natureza. Benjamin tinha essa capacidade como poucos. Todo o seu pensamento poderia ser designado como ‘histórico-natural’. Todos os elementos fossilizados, congelados ou obsoletos da cultura, tudo o que nela perdeu a aconchegante vivacidade, tudo isso lhe falava o putrefato ou a planta no herbário”. ADORNO, T. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p.228.

⁴⁸ Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Una lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p.22; GAGNEBIN, J. M. “Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin”. São Paulo, Estudos Avançados v.13, n° 37, 1999, p. 192.

⁴⁹ BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: EDUSP, 1993.

Foi a partir da década de 20 do século passado, através do “marxismo weberiano”⁵⁰ de “*Geschichte und Klassenbewußtsein*” (*História e Consciência de Classe*) de Geórg Lukács⁵¹, publicada originalmente em 1923, que Benjamin passa a conhecer aquilo que viria a ser apontado por Merleau-Ponty como “marxismo ocidental”⁵², uma corrente teórica que nasce em franca oposição à “*Marx-Orthodoxie angewandt*” (aplicação ortodoxa de Marx) da “*Kommunistische Internationale*” (Terceira Internacional).

Mas, afinal, por que o romantismo foi tão decisivo assim na formulação do pensamento de Benjamin? Segundo Michael Löwy, o *ethos* que caracteriza a visão de mundo romântica reside em uma crítica cultural à civilização capitalista moderna em nome dos valores pré-modernos⁵³. O decisivo no romantismo europeu – em suas diferentes formulações – pode ser descrito por um distanciamento crítico em relação a uma noção de modernidade marcada pela instrumentalização dos meios de subsistência, pelo cálculo racional, pelo predomínio de uma racionalidade técnico-burocrática e pelo domínio cego sobre a natureza.

Nesse sentido, o *leitmotiv* do movimento romântico pode entendido essencialmente como um retorno a uma visão religiosa de mundo, ou seja, “reencantada”, que interpreta de forma quase literal a metáfora cristã da “ressurreição da carne”, uma vez que concebe o advento da sociedade moderna como sendo uma “segunda natureza”, historicamente sedimentada de convenções e instituições artificiais, que ocupam o lugar do destino mítico da etapa primitiva da humanidade⁵⁴. A tentativa do romantismo seria, então, libertar a natureza oprimida⁵⁵ do jugo dessa segunda natureza de origem social e histórica. O poeta italiano Alessandro Manzoni (1785-1873), ao caracterizar o sistema romântico, ressalta que nele reside “uma tendência cristã”⁵⁶. Desse modo, o romantismo e o cristianismo têm mais de um ponto de contato e que seriam, ambos, vetores de uma sociedade mais justa⁵⁷.

Assim, o romantismo é mais do que um movimento estético-literário, constituindo uma resposta contra a vitória pírrica subjacente ao progresso moderno, bem como uma denúncia aos aspectos desumanos do processo de desencantamento do mundo. Não é a toa que Alfred Musset (1810-1857) – um dos precursores do Romantismo Francês – emprega o termo desesperança (*désespérance*) como sinônimo de desencantamento (*désenchantement*)⁵⁸, porém com uma importante ressalva: “A esperança, [é] amiga dos oprimidos”⁵⁹. Em *A*

⁵⁰ “Marxistas weberianos são os pensadores que, partindo de uma análise marxista e de um compromisso político socialista, buscam integrar em sua reflexão conceitos e argumentos de Max Weber. É o caso de Geórg Lukács, da Escola de Frankfurt, de Merleau-Ponty e alguns outros. O termo foi cunhado por Maurice Merleau-Ponty, em seu livro *Les aventures de la dialectique* (1955)”. In: LÖWY, M. *O marxismo weberiano: uma das múltiplas expressões no campo intelectual brasileiro*. Entrevista especial com Michael Löwy. 3 de outubro de 2014. São Leopoldo. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/535782-o-marxismo-weberiano-uma-das>>. Acesso em 28/03/2015.

⁵¹ LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

⁵² PONTY, M. *The adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 59.

⁵³ LÖWY, M. *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.28.

⁵⁴ LUKÁCS, G. *Teoria do Romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2000.

⁵⁵ Cf. FEENBERG, A. “A Libertação da Natureza?” *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.15, dezembro, 2013.

⁵⁶ PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 185.

⁵⁷ PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 11.

⁵⁸ PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 149.

⁵⁹ PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 155.

Confissão de um Filho do Século (1836), Musset expressa sua decepção em relação ao secularismo e ao niilismo inerente à era moderna: “Zombar da glória, da religião do amor, de tudo no mundo, é um grande consolo para quem não sabe o que fazer”⁶⁰. Em tom melancólico, Musset faz menção a uma época em que a morte era vista como algo belo, assim como a glória, a ambição e a guerra. O autor traça uma linha histórica marcada pela progressiva decadência da humanidade, principalmente por causa da figura do progresso enquanto catástrofe: “O século presente, que separa o passado do futuro, que não é nem um nem outro e que, ao mesmo tempo, se assemelha a ambos, e onde, a cada passo que damos, não sabemos mais se caminhamos sobre sementes ou sobre destroços”⁶¹. Como sublinha Maria Teixeira, tradutora dos enxertos da obra para o português, para Musset, o mal do século é um mal secular, resultado de uma história perversa inerente à modernidade⁶².

Apesar de reconhecer que Benjamin está longe de ser um pensador puramente “utopista”, Michael Löwy defende a tese de que o autor formula um modelo de utopia de matriz romântica, baseado em duas ideias fundamentais: “Uma sociedade sem classes e sem poder autoritário”⁶³.

Na tese XI de “*Über den Begriff der Geschichte*” Benjamin introduz a utopia romântica da “libertação da natureza oprimida” no núcleo da sua concepção de materialismo histórico, como uma resposta ao paradigma de “domínio da natureza” inerente à vulgata marxista da Terceira Internacional (*Kommunistische Internationale*) e da social democracia⁶⁴.

Na tese X, Benjamin já havia deixado transparecer o seu pessimismo político em relação aos movimentos revolucionários marxistas do século passado, por meio da denúncia de seu aspecto positivista irrefletido: “A crença cega no progresso por parte desses políticos, a confiança que têm nas suas ‘bases de apoio’ e finalmente a sua inserção servil num aparelho incontrolável constituíram três aspectos do mesmo problema”⁶⁵. O pessimismo político de Benjamin com relação à esquerda de sua época é, na verdade, uma suspeita sobre qualquer

⁶⁰ PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 153.

⁶¹ PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 139.

⁶² PALMA, A; CHIARINI, A; TEIXEIRA, M. (Org.). *O Romantismo Europeu: antologia bilingue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 128.

⁶³ LÖWY, M. *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 128.

⁶⁴ “[...]Essa concepção de trabalho própria da vulgata marxista não se preocupa muito em responder à questão de saber como é que o seu produto pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade. Revela já aqueles traços tecnocráticos que mais tarde iremos encontrar no fascismo. Deles faz parte uma ideia de natureza que se distingue de forma ominosa das utopias socialistas do período do *Vormärz* [anterior a março de 1848, j.s.s.]. O trabalho, tal como agora é entendido, tem como finalidade a exploração da natureza, que é contraposta, com ingênua complacência, à exploração do proletariado. Comparadas com essas posições positivista, as fantasmagorias de um Fourier, que tanto deram ocasião chacotas, revelam-se surpreendentemente aceitáveis. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado teria como consequência que quatro luas iluminaram a noite da Terra, para que o gelo desaparecesse dos polos, à água do mar deixasse de ser salgada e os animais selvagens fossem colocados ao serviço do homem. Tudo isso ilustra uma ideia de trabalho que, longe de explorar a natureza, seria capaz de libertar dela as forças criativas que dormem em latência no seu seio. A ideia corrompida do trabalho tem como complemento a natureza cuja exploração, como dizia Dietzgen, ‘é grátis’” BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15-6. Cf. BENJAMIN, W. *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pp. 698-9.

⁶⁵ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 14. BENJAMIN, W. *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 698.

tipo de tentativa de institucionalização do “poder” (*Gewalt*). E é justamente no ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*” que o autor deixa entrever tal desconfiança.

Aliás, neste ínterim, Benjamin explora a ambiguidade do termo alemão “*Gewalt*”, que pode significar tanto poder como violência⁶⁶. Na tradução para o português feita por João Barrento, mantém-se a ambiguidade originária. Ao invés de simplesmente se intitular “*Sobre a crítica da violência*”, Barrento traduz “*Zur Kritik der Gewalt*” como “*Sobre a crítica do poder como violência*”. Publicado originalmente em 1920, Benjamin apresenta algumas razões para explicar o fracasso das tentativas de institucionalização do messiânico (por meio de sindicatos, partidos, religiões, parlamentos, etc.). Segundo o autor, a instituição de um direito é a instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência⁶⁷. É por isso que, a seu ver, o operariado organizado é o único sujeito jurídico, além do Estado, ao qual se concede o direito à violência⁶⁸. Dito em outros termos: a institucionalização messiânica impede, paradoxalmente, a vinda do messias, já que ela acaba por ter como fundamento o poder mítico, que é justamente a forma de poder milenar. Contra esta forma de poder secular, Benjamin vai confrontar o poder divino, aquele que é capaz de por fim as diversas formas de violências seculares adotadas pelo mito, através da instituição do Direito.

No entanto, surge, aqui, uma pergunta: por qual razão Benjamin elege o mito como fundamento do poder como violência? Antes de responder essa difícil questão, gostaria de relembrar algo que comentei no início desta seção com base em Adorno e que, talvez, tenha passado despercebido, qual seja, a centralidade do conceito de mito no interior do pensamento benjaminiano. Tal interpretação pode ser lida na seguinte sentença do ensaio adorniano “*Caracterização de Walter Benjamin*”: “A reconciliação do mito é o lema da filosofia de Benjamin”⁶⁹. Como veremos ulteriormente, essa interpretação constitui uma pista valiosa sobre o valor do mito no interior da reflexão benjaminiana. Por quê? O que Adorno está sugerindo com essa afirmação – em um gesto que mais parece uma projeção de seu próprio pensamento do que uma interpretação distanciada – não é que Benjamin quer um retorno nostálgico ao passado mítico, ou uma conciliação entre a história e a pré-história, mas sim que o filósofo do anjo almeja demonstrar o quão presos ainda estamos às teias da imanência mítica, apesar de todo o visível progresso científico e social que estamos vivendo desde o advento do capitalismo liberal.

Por isso que eu gostaria de responder a pergunta expressa no parágrafo anterior através de uma inflexão sobre a própria categoria de mito no contexto da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, cuja crítica à modernidade é inspirada diretamente por Benjamin.

Poder-se-ia dizer, inclusive, que pela sua forma fragmentária e pelo seu pessimismo com acentos teológicos, o breve e denso ensaio “*Über den Begriff der Geschichte?*” (*Sobre o Conceito de História*) de Benjamin explicita, em seu conjunto, *avant la lettre*, o cerne da crítica da “*Dialektik der Aufklärung*”⁷⁰, escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer na década de 40, qual seja a de que toda a civilização até hoje era feita de “Luzes” aprisionadas na

⁶⁶ WAHRIG. Dicionário semibilingue para brasileiros – Alemão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

⁶⁷ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 77.

⁶⁸ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 63.

⁶⁹ ADORNO, T. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p.229.

⁷⁰ De acordo com Susan Buck-Morss, *Dialektik der Aufklärung* foi a tentativa de levar a cabo precisamente a tarefa cognitiva que Benjamin havia identificado em 1940, como a mais urgente, isto é, desmantelar o mito na história como progresso. In: BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977, p. 59.

imanência mítica, que, por si mesma, sufocavam no nascimento qualquer possibilidade de fugir da imanência mítica⁷¹. Desse modo, a própria ideia de “Kontinuum der Geschichte” (continuum da história), tão cara para compreensão de *Über den Begriff der Geschichte*, pode ser interpretada como sinônimo de “Immergleiche” (sempre-igual), o princípio da imanência mítica, cuja quinta-essência é proclamada no Livro bíblico do Eclesiastes (1: 9), no qual se lê: “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol”⁷². Tal ideia é duramente criticada na passagem a seguir, retirada da primeira parte da *Dialética do Esclarecimento*

O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol [...] reproduz tão-somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado⁷³.

Nessa obra é defendida a tese de que o mito já é *Aufklärung* e este acaba por reverter à mitologia⁷⁴ porque neles se desdobram, tanto na teoria como na prática, o elemento primitivo da violência (*Gewalt*) nua e crua⁷⁵.

Para Adorno e Horkheimer, nenhuma outra obra do universo antigo oferece melhor testemunho gnosiológico sobre a natureza coercitiva e cíclica da *Aufklärung* do que a *Odisseia* de Homero, que não por acaso constitui o texto fundamental da civilização europeia. Nessa obra ocorre a imbricação entre trabalho e exploração, assim como entre dominação e mito, constituindo uma prefiguração da reificação na forma de uma epopeia. Do mesmo modo que o Iluminismo concebeu o passado pré-moderno como inferior e primitivo, a *Odisseia* procurava expressar profundo desdém em relação ao seu passado pré-histórico. Homero já retratava – com ironia e desprezo – o processo gradativo de deslocamento do “Logos” grego com a mentalidade mítica. Isto é apresentado mediante a análise do canto nono da *Odisseia*, na qual aparece à figura de Ulisses, protótipo do sujeito moderno, no sentido enfático do termo, que para fugir das garras dos ciclopes se utiliza ardidamente da razão. Sua fuga ocorre graças à confusão que ele provoca em Polifemo, tendo em vista que na ocasião de designar sua própria identidade Ulisses mente para o gigante dizendo que é “Oudeis” (ninguém), o que faz que este não consiga pedir ajuda aos demais ciclopes, uma vez que profere a frase apaziguadora “Ninguém [Oudeis, j.s.s.] está me matando”⁷⁶. Nesse canto está presente, de modo alegórico, a relação civilizacional entre homem (Ulisses), a razão (o plano astuto) e a natureza (Polifemo). Nesse ínterim uma vez mais aparece a ideia da crescente irreconciliação entre razão e natureza provocada pelo esclarecimento, uma vez que a razão foi se distanciando de modo violento de sua base natural, tornando se em um princípio hostil à vida.

É como se a pretensa superioridade do espírito sobre a natureza e a matéria, tão em voga no idealismo alemão, fosse colocada em cheque pela demonstração genealógica de que

⁷¹WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 358.

⁷² *Bíblia de Jerusalém*. Porto Alegre: Paulus, 2002, p. 657.

⁷³ ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 23.

⁷⁴ ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 15.

⁷⁵ ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 55.

⁷⁶ ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 60.

o elemento “transcendental” que estaria na base de toda a civilização ocidental seja justamente aquilo que é negado por ela como inferior, isto é, a dimensão instintiva (animal) e afetiva (emocional) do ser humano. Mister observar que já na década de 30, em *Teorias do Fascismo Alemão*, Benjamin havia notado esta triste coincidência, mediante o *insight* de que a mesma racionalidade prática que desdenha da natureza externa (meio ambiente e animais em geral) é a que provoca a liquidação de toda a espécie humana: “Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no semblante do idealismo alemão”⁷⁷.

Sendo mais claro, a razão instrumental (*instrumentellen Vernunft*) criticada pelos autores é nada menos do que a extensão discursiva de afetos como o medo (*Furcht*) e instintos primitivos como o da autopreservação (*Selbsterhaltung*). Mas qual é o real problema disso? Por acaso, há vida individual ou coletiva sem um pouco desses afetos? Logicamente que não. O problema, aqui, não está tanto no princípio da autopreservação ou do medo *per se* e sim no fato do esclarecimento tê-los hipostaseado, colocando-os acima de qualquer outro princípio, tão como o da solidariedade social (*Solidarität mit Gesellschaft*) e o da compaixão (*Mitleid*), algo que se tornou a pedra pilar do regime capitalista moderno, mesmo em suas versões liberais mais prudentes e igualitárias⁷⁸.

Para Benjamin, a essência do acontecer mítico é o eterno retorno, elemento que constitui o núcleo de algumas narrativas míticas, como, por exemplo, os mitos de Sísifo e de Danaides⁷⁹. Quer dizer, a alegoria do mito como repetição ininterrupta dos acontecimentos é transposta por Benjamin como chave para entender a lógica da história e também a história da lógica, uma vez que, como já havia notado Durkheim, a lógica da dominação social é correlata à dominação social da lógica⁸⁰. A repetição é vista no contexto benjaminiano como um elemento capaz de ligar o imaginário cristão com o mitológico, tendo em vista que em ambos ela é concebida metaforicamente como sendo o próprio inferno da lenda cristã. A secularização da repetição enquanto inferno não é nada menos do que a repetição mecânica da fase industrial do capitalismo. Interessante notar que tal aproximação entre o conceito de inferno e de sociedade industrial já havia sido feito por Marx em uma curiosa passagem do primeiro tomo de “*O Capital*”, na ocasião em que o autor descrevia a miserável forma de vida de crianças que trabalhavam em uma manufatura de fósforos da Inglaterra⁸¹.

O materialismo histórico defendido por Benjamin, diferente da vulgata marxista de sua época, não nega a dimensão “fantasmagórica” da imaginação e da ideologia. Não reduz

⁷⁷ BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 73.

⁷⁸ “O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo [Liberalismus]. Se todos os afetos [Affekte] se valem, a auto conservação [*Selbsterhaltung*] – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação [Maxime des Handelns]. É ela que viria a ser liberada no mercado livre”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.74. Cf. ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlage, 2000, p.110.

⁷⁹ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 179.

⁸⁰ O fato de a ciência refletir uma hierarquia da sociedade adquire traços positivos na visão desse sociólogo, tendo em vista que para Durkheim o caráter social das formas de pensamento – representado principalmente pela divisão de trabalho – é produto da solidariedade social, algo que difere radicalmente da análise de Adorno e Horkheimer, pelo qual o caráter dedutivo da ciência é reflexo direto da dominação social.

⁸¹ “Das testemunhas inquiridas pelo comissário White (1863), 270 tinham menos de 18 anos, 40 menos de 10, 10 apenas 8, e 5 apenas 6. A jornada de trabalho variava entre 12, 14 e 15 horas, com trabalho noturno, refeições irregulares, em regra no próprio local de trabalho, empestado pelo fósforo. Dante sentiria nessa manufatura suas fantasias mais cruéis sobre o inferno ultrapassadas “ MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 360-1.

a superestrutura à infraestrutura, uma vez que existem elementos como a ironia e a astúcia que impedem a total integração social por parte da classe que vive do seu próprio trabalho⁸².

Benjamin não está propondo a redução do homem em termos materiais (a falar da verdade, nem Marx e Engels assim operaram⁸³). A posição materialista é, a rigor, apontar que sem dimensão material (e aqui se entenda como as necessidades básicas como comer, beber, morar, vestir, etc.) não existem as “coisas do espírito”, como a arte e a cultura. Nas palavras de Benjamin: “A luta de classes (...) é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e espirituais”⁸⁴.

Deste modo, Benjamin define a história como o choque entre a tradição e a organização do mundo⁸⁵. A história não é, portanto, uma série de fatos, baseados em uma relação de causa e efeito linear, mas sim o constante choque entre fato e valor. No ensaio de 1933, “*Experiência e Pobreza*”, bem como em “*Sobre alguns temas em Baudelaire*”, publicado em 1939, entrevê-se a preocupação benjaminiana com a perda da tradição, já que, em sua concepção, ela está intimamente ligada à ideia de “*Erfahrung*”, isto é, da verdadeira experiência em oposição à “*Erlebnis*”, que seria a vivência alienante das grandes metrópoles capitalistas⁸⁶ que fazem com que as pessoas sejam incapazes de contar uma história como deve ser contada⁸⁷. O “contínuo da história” impede, assim, a realização da *Erfahrung* por que “faz tábua rasa de tudo”, ou seja, cria um estado em que só aquilo que é abreviado tem valor, uma espécie ditadura da pobreza da experiência. Por este motivo o fundamento da tradição para Benjamin só pode ser o “descontínuo”⁸⁸, tendo em vista que paradoxalmente só o caos pode liberar a verdadeira ordem da falsa.

Portanto, o motivo pelo qual Benjamin rejeita o direito como um instrumento de resistência revolucionária está baseado na ideia de que o mito permanece nas entranhas das instituições modernas pretensamente seculares. Dessa maneira, sua crítica ao poder pode ser vista através de uma inflexão sobre a impossibilidade de superar o mítico apelando para uma via jurídica e política reformadora, uma vez que acreditar que a reforma social seja o *telos* da dinâmica interna do próprio capitalismo, como propunha Bernstein na controvérsia com Rosa Luxemburgo⁸⁹, apenas reforça os complexos mecanismos da cegueira mítica, tendo em vista que nessa perspectiva são elementos inseparáveis o mito e a dominação, o trabalho e a exploração, a “*Erlebnis*” e a alienação.

Contudo, cabe aqui uma observação crucial para o entendimento da crítica de Benjamin ao poder, qual seja a contextualização histórica do próprio alvo da crítica, a noção de Estado pressuposta pelo autor.

⁸² “Na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores” (Tese IV).

⁸³ Cf. MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁸⁴ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 11.

⁸⁵ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.33.

⁸⁶ BENJAMIN, W. *Sobre alguns temas de Baudelaire*. In: BENJAMIN, W. *A modernidade e os modernos*. Trad. Heindrun da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá. 2º edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p..34

⁸⁷ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.85.

⁸⁸ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte, 2012, p. 188.

⁸⁹ LUXEMBURGO, R. *Social Reform or Revolution*. London: Militant Publications, 1986.

A categoria de Estado neste contexto deve ser pensada a partir do contexto histórico da Europa Central de *Fin de siècle*. A crítica benjaminiana ao direito ou a qualquer outro tipo de institucionalização do social não pode ser simplesmente aplicada *ipsis litteris* ao que entendemos contemporaneamente pelo modelo de organização social de matriz keynesiana, sobretudo o “Welfare State”, ou nem mesmo à social democracia de matriz liberal (sobretudo, a de John Rawls). Essa observação vale tanto para os “apologistas” de Benjamin, como é o caso de Agamben e o seu uso caduco da ideia de “Estado de Exceção”, como também para os ferrenhos críticos do filósofo do anjo, como é o caso de Axel Honneth. Mesmo sabendo que uma teoria política que defende um liberalismo igualitário possua uma explícita proposta reformadora (para não dizer simplesmente conservadora), ainda assim, para a tradição da *Escola de Frankfurt*, ela é mais desejável do que desinstitucionalização da economia na forma de um liberalismo libertário ou de um “anarcocapitalismo”. A crítica ao “estado de exceção” é histórica e proto-histórica e não supra-histórica, ou seja, não é aplicável, necessariamente, a qualquer época ou ao nosso presente de maneira indeterminada.

É claro que na “Tese VIII” Benjamin enuncia o desejo revolucionário de provocar um “verdadeiro estado de exceção” em oposição ao clássico, que *per se* é falso. Que os regimes fascistas não são meros acidentes históricos e sim frutos diretos de um devir astutamente articulado pelos dominadores do passado; que estamos longe de ter alcançado um Estado social efetivamente justo; que o progresso sempre vem acompanhado de catástrofe; nada disso pode significar que todo “Estado” é necessariamente “estado de exceção”. É nesse sentido que Benjamin afirma que “o espanto por as coisas que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico”, tendo em vista que nada de bárbaro que ocorreu no século passado – e que acontece ainda hoje, como genocídios e guerras – deve ser encarado como radicalmente novo na história.

Além disso, o interesse de Benjamin pela revolução é anterior a sua fase marxista e está baseado na distinção entre acontecimento (*Ereignis*) messiânico e evento histórico, sendo este uma preparação para aquele, tendo em vista que o acontecer messiânico pressupõe uma noção de tempo diferente do modo clássico, ou seja, não-linear, o “*Jetztzeit*”, que será objeto de análise doravante.

A Conceção Messiânica de Justiça de Walter Benjamin

“As crianças como representantes do paraíso”.
Walter Benjamin. Manuscrito 477.

Dentre os vários momentos do messianismo moderno judaico um merece atenção especial no presente contexto. Trata-se do movimento místico do Hassidismo, também conhecido como Chassidismo, que ocorreu na segunda metade do século XVIII, provocando significativas metamorfoses terminológicas na interpretação messiânica do judaísmo. Segundo Moshe Idel, a principal delas é o enfraquecimento do papel apocalíptico do messianismo clássico. Por outro lado, Idel mostra que até mesmo entre os “*modern scholarship*” ou estudiosos acadêmicos não existe consenso acerca do papel messiânico na visão de mundo hassídica, o que quer dizer que nem todos aceitam a premissa da compatibilidade entre messianismo e hassidismo. Na visão de Idel, existem três grandes linhas de interpretação que divergem em relação ao estatuto messiânico do hassidismo. Em primeiro lugar, a representada por autores como Martin Buber e Simon Dubnov, que defendem a tese de que o hassidismo provoca a liquidação dos elementos messiânicos do judaísmo clássico. Em segundo lugar, a promovida por Gershom Scholem e seus alunos, que acreditam que o hassidismo nem elimina, nem ignora totalmente conceitos messiânicos, mas “neutraliza” eles. Neutralizar significa aqui o mesmo que desmitologizar. E, finalmente, a

terceira vertente, concebida por autores como Ben-Zion Dinur, Isaiah Tishby e Elliot Wolfson, que argumentam que no hassidismo reside uma significativa consciência messiânica. No entanto, todos estão de acordo em relação ao mesmo ponto: o hassidismo se comprometeu com uma interpretação altamente espiritual do messianismo⁹⁰.

De modo semelhante a seu amigo Gershom Scholem, Benjamin opta por entender o fenômeno do messianismo judeu a partir de um via radicalmente secularizante, ainda que em vários momentos de seus textos a impressão que permanece é que o autor está apenas interessado pela dimensão mística do hassidismo. O que acontece é que Benjamin insiste no primado do profano sobre o sagrado porque acredita que só a ordem profana seria capaz de promover a vinda do reino messiânico⁹¹. É por isso que o filósofo não aceita a legitimidade redentora do Sionismo, tendo em vista que nele ocorre uma inversão proposital: o sagrado se sobrepõe ao profano.

Recuando um século antes do surgimento do hassidismo, Benjamin mostra, em *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925), que esta tensão não bem resolvida entre o profano e o sagrado, entre a imanência (esfera da natureza) e a transcendência (esfera do sobrenatural) repercute parcialmente em todas as esferas da cultura, inclusive no pensamento teológico-jurídico do século XVI e no bizantinismo barroco, sobretudo na estética do barroco⁹², pois é na arte barroca – para não dizer a arte moderna em geral – que se reflete com mais força essa eterna tensão entre mundo e transcendência.

É importante notar, aqui, que o interesse de Benjamin por uma temática aparentemente tão estranha à filosofia, o drama trágico, precisa ser entendida a partir de um ponto de vista da filosofia da história: no século XVII, a palavra “*Trauerspiel*” (drama trágico) se aplica tanto ao drama literário quanto aos acontecimentos históricos⁹³. Daí a possibilidade de traçar as características essenciais da “soberania” a partir de obras estéticas. Essa ambiguidade entre escritura (literária e sagrada) e a historiografia (enquanto disciplina científica), acompanhará o autor em toda a sua trajetória intelectual, inclusive em sua fase marxista, que começa a partir de 1923, ou seja, depois de já ter formulado seu pensamento em termos messiânicos. O marxismo apenas reforçou a sua antipatia pela ideologia da teocracia.

Em um curioso Fragmento de 1921, nomeado por Adorno como *Fragmento Teológico-Político*, Benjamin já observava que o grande mérito do *Espírito da Utopia* de Ernst Bloch é ter negado o significado político da teocracia. Um Estado pode até ter uma religião oficial, mas jamais uma religião oficial pode ter um Estado. Quando se coloca uma ideia religiosa acima do princípio da organização social acaba-se por neutralizar o caráter revolucionário inerente à ideia messiânica de “reino de Deus”. Afora as suas diferenças particulares, a religião frequentemente normaliza, enquanto instituição, o que é extraordinário no conceito de paraíso. Na teocracia isso fica mais evidente, tendo em vista que ela retira o traço de espontaneidade e transitoriedade da ruptura messiânica. A ordem do profano não deve se orientar, segundo Benjamin, pela práxis religiosa, mas por uma práxis que visa à felicidade. Claro que não é impossível ser religioso e ao mesmo tempo ser feliz. Porém, há uma diferença entre “ser feliz” enquanto adjetivação de um estado espiritual específico e a “felicidade” enquanto substantivação da ideia reguladora de bem supremo. Nesse sentido, existe uma concepção objetiva de felicidade, que não corresponde inteiramente – talvez nem parcialmente – com a felicidade idílica propiciada pela crença

⁹⁰ Cf IDEL, M. *Messianic Mystics*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 212-3.

⁹¹ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 24.

⁹² BENJAMIN, W. *A origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 60-1.

⁹³ BENJAMIN, W. *A origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 58.

religiosa. A tarefa do filósofo materialista é explicitar isso mediante a negação determinada de qualquer imagem utópica com ares de redenção, mesmo quando isto represente puxar o freio de mão da locomotiva da revolução. A ordem do profano pode até suscitar a vinda do reino messiânico. O que ela jamais pode fazer é adiantar esse processo, forçando sua chegada. Quando ela assim opera acaba por se transformar em dogma político ou em política do dogma.

Quase nada que escrevi até agora faz sentido se não tivermos em mente o texto que considero essencial para compreender o lugar do messianismo no pensamento de Benjamin. Refiro-me ao já mencionado “*Sobre o Conceito de História*”. Esse texto é importante não só porque constitui a última obra do autor, mas também pelo caráter de “suma” de sua trajetória filosófica. Na vasta literatura que interpreta este texto, o que predomina é a ideia de que é impossível entendê-la sem ter em mente a dimensão messiânica da redenção (*Erlösung*) e a política do materialismo histórico, representada perfeitamente mediante a categoria de “*Jetztzeit*”.

Esta relação fica evidenciada logo na Tese I, na qual aparece a alegoria do “autômato” (*Automaten*), um boneco em “traje de turco”⁹⁴, pertencente a uma engenhosa mesa de xadrez, pela qual responde a cada lance de um jogador com outro lance, algo que sempre lhe assegura a vitória na partida. O materialismo histórico (*historischen Materialismus*) seria o turco, o boneco de xadrez que sempre vence as partidas. Ele não vence, no entanto, sozinho. O que é decisivo para a sua vitória é um “anão corcunda”, habilidoso jogador de xadrez, que fica escondido dentro da aparelhagem comandando os seus movimentos. Para Benjamin, esse habilidoso nanico é nada menos do que a teologia (*Theologie*), que assim como o anão, é pequena e feia, e “não pode aparecer à luz do dia” (*nicht darf blicken lassen*).

Quero me deter, por um momento, no significado do termo teologia no contexto do pensamento de Benjamin. Na verdade, gostaria de insistir em um ponto que me parece absolutamente crucial: em Benjamin, teologia não é a mesma coisa do que religião ou do que credo religioso. Ainda que as tentativas de “conciliar” a posição materialista com a religiosa sejam interessantes, parece-me que elas repousam em uma má compreensão do que o autor entende por teologia. Embora seja totalmente discutível (para não dizer, absurdo!) atribuir um estatuto de “cientificidade” à teologia, tendo em vista que a teologia lida, amiúde, com algo que a rigor transcende os próprios limites da razão pura, mormente o Absoluto ou Deus, parece-me que nela se encontra um elemento fundamental, refratário aos dogmas da práxis religiosa, qual seja o da reflexão. Por isso que a obra de Benjamin reflete, literalmente como um espelho, uma concepção de teologia que é marcada por elementos “racionalizados” que geralmente não se encontram no vulgo religioso.

Sobre este ponto é preciso dizer que a análise de Adorno “suspende o juízo”, apenas deixando atrever que Benjamin pode ter permanecido, assim como o “jovem Scholem”, em uma “tradição neoplatônica, antinômica e messiânica”⁹⁵. O que o frankfurtiano nos dá certeza é da influência da cabala como “método filosófico”, uma vez que nela, a linguagem é antes cristalização do “nome” do que portadora de significado e expressão. Afirma Adorno: “[Benjamin, j.s.s] [...] orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a cabala. Para ele, a filosofia consistia essencialmente em comentário e crítica [...]”⁹⁶.

Tal afirmação é acompanhada com uma importante ressalva sobre a forma de escrever de Benjamin: “A sua ensaística consiste na abordagem de textos profanos como se fossem sagrados”⁹⁷. Ou seja, o que o Adorno está indicando é que, de fato, Benjamin

⁹⁴ Edgar Allan Poe publica em 1836 um livro intitulado “*Maelzel’s Chess-Player*” com seis ensaios dedicados a examinar o curioso aparelho. No primeiro ensaio, ele nomeia a aparelhagem como “*Turco Mecânico*”.

⁹⁵ ADORNO, T. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p. 231.

⁹⁶ ADORNO, T. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p. 229.

⁹⁷ ADORNO, T. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998, p. 230.

seculariza a ideia de sagrado em direção ao iluminismo, de tal modo que transforma os próprios preceitos do iluminismo (tal como igualdade, fraternidade e liberdade) em verdades sagradas, em metas invioláveis.

No manuscrito 472, publicado postumamente, Benjamin nos dá uma outra pista sobre a função que a teologia exerce na sua filosofia: “O meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão para a tinta. Está totalmente embebido dela. Mas se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito”⁹⁸. A curiosa analogia que Benjamin usa para explicar a afinidade existente entre a sua filosofia e a teologia poderá servir, aqui, de chave heurística para a compreensão do messianismo benjaminiano. Vejamos mais perto o que é dito no fragmento.

Benjamin afirma, na primeira frase, que o mata-borrão seria sua própria filosofia e a tinta simbolizaria a teologia. Logo em seguida, o filósofo assevera que seu pensamento está completamente “embebido” pela teologia, no sentido de receber forte influência dela. Para entendê-lo, portanto, é necessário ter em mente esta dimensão teológica. Em terceiro lugar, o autor nos diz que tal relação precisa ser vista de maneira dialética ou não harmoniosa (na frase, “se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito”). Desse modo, podemos especular, como hipótese de trabalho, que o pensamento benjaminiano absorveu de tal modo os ensinamentos teológicos que tornou inútil a leitura dos textos sagrados⁹⁹. O que sobra em seu pensamento é o profano com manchas e borrões do sagrado.

Isto pode até não dizer muita coisa sobre a predileção da teologia no pensamento de Benjamin, porém oferece uma boa visão geral sobre o aspecto “iluminista” de seu projeto. Adorno e Habermas estão de acordo em relação aos perigos subjacentes a interpretações “irracionalistas” da obra de Benjamin, por isso que ambos enfatizam o papel dialético da sua crítica à modernidade, contra leituras que tendem apenas a afirmar positivamente a denúncia benjaminiana da invasão do arcaico em pleno seio da sociedade capitalista moderna, sobretudo do século XIX e começo do século XX.

A confusão “irracionalista” consiste em hipostasiar a crítica de Benjamin ao progresso, representada alegoricamente na figura do *Angelus Novus*, que surge na Tese IX. Trata-se de um quadro de Paul Klee, que retrata um anjo com “os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas”. Para Benjamin, tal obra representa perfeitamente a imagem da história porque as cadeias de acontecimentos aparecem sob o signo de uma catástrofe sem fim, que é o contínuo da história. Há também a presença de um vendaval fortíssimo que não permite que o anjo feche suas asas. Tal vendaval é interpretado pelo filósofo como sendo nada menos do que o progresso, que apesar de se originar do paraíso, acaba por arrastar a humanidade para o inferno, posto que “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe”¹⁰⁰.

No tocante a este aspecto Habermas interpreta as dezoito “*Teses*” sobre a história de Benjamin a partir da categoria de “consciência do tempo” (*Zeitbewußtsein*). Nesse contexto, Habermas defende o mote de que apesar de criticar a ideologia moderna do progresso, Benjamin não está interessado em deixar para trás todas as pequenas conquistas da modernidade, no máximo renunciar uma ideia de novo que não seja transitória¹⁰¹.

⁹⁸ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 181.

⁹⁹ GAGNEBIN, J. M. Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin. São Paulo, Estudos Avançados v.13, n° 37, 1999, p. 198.

¹⁰⁰ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 190.

¹⁰¹ “Onde o progresso coagula tornando-se norma histórica, é eliminada da relação do presente com o futuro a qualidade do novo, a ênfase no começo imprevisível. Nesse sentido, para Benjamin o historicismo é meramente um equivalente funcional da filosofia da história”. HABERMAS, J. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 20.

Mas, afinal, qual seria então a verdadeira imagem do passado? Como pensar na história sem cair em uma visão evolucionista, ideológica (burguesa) ou funcionalista? Benjamin tenta responder essa questão nas Teses II e V. Começando pela quinta Tese. O autor afirma que é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado em tal imagem: “O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento de seu reconhecimento”¹⁰². Gagnebin interpreta esta passagem comparando Benjamin com Proust, pois em ambos se encontram a mesma preocupação de salvar o passado no presente graças à percepção de uma semelhança que os transforma os dois: transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível desta realização desta promessa anterior¹⁰³. Por sua vez, na segunda Tese, Benjamin associa a ideia de redenção (*Erlösung*) com a felicidade. Porém, a felicidade precisa ser pensada a partir do “sopro” e do “eco” dos oprimidos “que vieram antes de nós”, já que “o passado traz consigo um índice secreto que o remete para a redenção”¹⁰⁴. A felicidade, portanto, não pode ser vista como uma vida boa sem a memória histórica.

Como Benjamin enfatiza na Tese III, isto deve ser até uma questão da própria condição de possibilidade de citar o passado no presente sem culpa, tendo em vista que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos. É por isso que anos antes, em um fragmento de 1921, Benjamin afirma algo norteador a esse respeito: “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”¹⁰⁵.

Tal concepção do passado se conecta diretamente com a Tese VII, na qual aparecerá explicitamente o conceito de empatia para com os vencidos como uma maneira de inverter o clássico método histórico de empatia para com os vencedores. Benjamin apresenta como missão fundamental do materialista histórico a de “escovar a história a contrapelo”, uma vez que o patrimônio cultural é construído a partir sacrifício coletivo de uma massa anônima, nada mais justo do que expiar a sua memória. É por isso que o autor afirma que não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. O materialista histórico precisa ter ciência disso: até mesmo aquilo que ele faz, paradoxalmente, participa da barbárie que ele combate, já que pressupõe o trabalho acumulado de outros tantos que não poderão viver o suficiente para fluir da cultura produzida em sua época.

Assim sendo, o que entendo por concepção messiânica de justiça de rubrica benjaminiana é justamente uma ideia presente na Tese XII, na qual Benjamin afirma que o sujeito do saber histórico não pode ser outro a não ser a própria classe lutadora e oprimida. É ela o “sujeito messiânico”. Sua missão é fazer cumprir a função messiânica, isto é a de libertação das gerações de vencidos. Mas não só isso: levar em consideração também o ideal dos descendentes livres. É por esta razão que Benjamin acredita que o sujeito da história seja justamente os oprimidos, não a humanidade de forma abstrata e genérica. Não se trata, portanto, da defesa de uma humanidade idealista, de um ser genérico e sim de uma humanidade localizável no tempo e no espaço, as classes e povos oprimidos por alguma forma de poder mítico e violência secular, em busca da meta de transformar a terra em um verdadeiro paraíso para todos.

¹⁰² BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.11.

¹⁰³ BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Roaunet. Obras completas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 16.

¹⁰⁴ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 10.

¹⁰⁵ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 23.

Tal ideia também aparece de forma nítida nas Teses XVII e XIV de *Sobre o conceito de História*, nas quais reproduzo na íntegra na próxima nota de rodapé, em virtude de sua importância para compreensão da concepção de “tempo messiânico” de Benjamin¹⁰⁶.

“*Jetztzeit*” é um conceito de difícil tradução. Os estudiosos do Benjamin divergem sobre qual a expressão expressa com fidelidade esse termo alemão. Por exemplo, Sergio Rouanet traduz “*Jetztzeit*” como “agoras”¹⁰⁷. Em contrapartida, João Barrento opta por usar apenas “Agora”¹⁰⁸. Por sua vez, tanto Jeanne-Marie Gagnebin¹⁰⁹ quanto Agamben¹¹⁰ traduzem a expressão como “tempo de agora”. É claro que apesar do significante variar nas diversas traduções, o significado permanece o mesmo: trata-se de um tempo que não é “vazio e homogêneo”, ou seja, nem cronológico nem linear, um tempo que abarcaria a dimensão histórica e ética do messianismo, por levar em consideração a dor e o sofrimento dos oprimidos ao longo da marcha civilizatória, façanha negligenciada pela concepção clássica de tempo.

Perceba-se que em sua própria formulação o “*Jetztzeit*” carrega uma aporia inevitável: na tentativa de predicá-lo corremos o risco de usarmos a mesma linguagem desgastada que pressupõe uma noção linear e cronológica de tempo. O “*Jetztzeit*” não é, assim, mais uma tentativa de dividir o incessante movimento do tempo através de instantes nem de asfixiar o tempo no conceito. De acordo com Löwy, o “*Jetztzeit*” difere da noção comum de tempo por ser “este instante autêntico que interrompe o *continuum* da história”¹¹¹. A revolução marxiana, segundo a alegoria de Benjamin, seria então um salto dialético que o tigre dá na arena das classes dominantes, salto marcado pela instauração do “tempo de

¹⁰⁶ “XIII) A teoria social-democrata, e ainda mais a sua prática, foi determinada por um conceito de progresso que não levou em conta a realidade, mas partiu de uma pretensão dogmática. O progresso, tal como imaginavam as cabeças dos socialdemocratas, era, por um lado, um progresso da própria humanidade (e não apenas das suas capacidades e conhecimento). Em segundo lugar, era um progresso que nunca estaria concluído (correspondendo a uma perfectibilidade infinita da humanidade). E era visto, em terceiro lugar, como essencialmente imparável (com um percurso autônomo de forma contínua ou espiralada). Qualquer desses atributos é controverso, e a nossa crítica poderia começar por qualquer um deles. Mas, quando as posições se extremam, a crítica tem de recuar até a raiz desses atributos e fixar-se num ponto que é comum a todos. A ideia de um progresso de gênero humano na história não se pode separar da ideia da sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa progressão tem de ser a base da crítica da própria ideia de progresso”.

“XIV) A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*). Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou do contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha tal como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva do outrora. Ela é o salto de tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o livre céu da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução”. BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 17-8. Cf. BENJAMIN, W. *Über den Begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pp. 698-9.

¹⁰⁷ BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Obras completas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 222.

¹⁰⁸ BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 18.

¹⁰⁹ BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Obras completas vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 8.

¹¹⁰ AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*: comentário a la carta a los romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 140.

¹¹¹ LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p.12.

agora” messiânico. Na Tese XVIII Benjamin escreve que o “Jetztzeit”, como modelo do tempo messiânico, concentra em si mesmo, numa abreviatura extrema, a história da humanidade no contexto cosmológico do universo inteiro¹¹².

Considerações finais

Em sua interpretação do pensamento de Walter Benjamin, presente no ensaio intitulado *Kommunikative Erhellung der Vergangenheit* (*Exploração Comunicativa do Passado*), Axel Honneth afirma que a filosofia política benjaminiana não provocou nenhum efeito perceptível na atualidade¹¹³. Ainda que Honneth tenha razão, tendo em vista que nos círculos acadêmicos Benjamin é, frequentemente, ignorado, ou apropriado de modo “eufórico”, parece-me que existe um equívoco fundamental nessa aceção. Não se deve esquecer que a pioneira insistência benjaminiana de colocar a teologia no coração do político antecipou os movimentos revolucionários de inspiração teológica que iriam surgir tempos depois da sua morte, tais como o Ghandismo (responsável diretamente pela Independência da Índia em 1947) e a Teologia da Libertação (que exerceu forte influência no cenário acadêmico mundial na segunda metade do século XX). Nesse sentido, Benjamin foi mais atual do que muitos filósofos contemporâneos, que relegaram uma discussão política com a teologia.

Deste modo, gostaria de encerrar este texto discutindo uma citação que me parece essencial para entender a atualidade de Benjamin para uma abordagem não ortodoxa do materialismo:

Pela recusa intransigente da aparência de reconciliação (*Versöhnung*), a arte mantém a utopia no seio do irreconciliado, consciência autêntica de uma época, em que a possibilidade real da utopia – o fato de a terra, segundo o estado das forças produtivas [Stand der Produktivkräfte], poder ser aqui e agora o paraíso [jetzt, hier, unmittelbar das Paradies sein könnte]– se conjuga num ponto extremo com a possibilidade da catástrofe total [totalen Katastrophe]. Na imagem da utopia – não cópia, mas cifra do seu potencial – reaparece o traço mágico [der magische Zug] da mais remota pré-história da arte [Vorzeit von Kunst] sob o sortilégio integral; como se ela, através da sua imagem, quisesse conjurar a catástrofe. O tabu acerca do *telos* histórico é a única legitimação daquilo pelo que o Novo se compromete no plano político e prático, do seu aparecimento como fim em si¹¹⁴.

Essas palavras constituem a síntese mais completa da teoria materialista de Benjamin. É dito que dentro da obra de arte autêntica não se mantém o caráter irreconciliado entre natureza e sociedade típico da sociedade capitalista, mas pelo contrário, constitui a prefiguração dessa reconciliação. No entanto, de modo dialético, o avanço no interior da técnica artística acompanha o avanço exterior das forças produtivas. Quer dizer, a arte resgata o conteúdo de verdade dos elementos extra artísticos — neste caso específico, a importância de viver em sociedade (o lado positivo da integração social) e a melhora nas condições de vida propiciada pelos avanços tecnológico-científicos (o lado positivo do progresso das forças produtivas). A utopia que a arte suscita deve servir de paradigma para toda a sociedade, tendo em vista que ela representa um estado de libertação efetiva, não parcial, nem catastrófico, como é o caso da emancipação propiciada pelo progresso das

¹¹² BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.20.

¹¹³ HONNETH, Axel. *Kommunikative Erhellung der Vergangenheit*. In: HONNETH, Axel. *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze*. 2. Aufl., erw. Neausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

¹¹⁴ Sobre a referência bibliográfica dessa passagem conferir na próxima nota de rodapé.

forças de produção. Se o interior de uma obra de arte for capaz de determinar o exterior, então estamos próximos de uma verdadeira emancipação, no sentido político e prático do termo, que seria própria “transformação da terra em paraíso”.

Todavia, pode-se perguntar: em que obra de Benjamin se encontra tal passagem? A falar da verdade, em nenhuma, porque essa citação não é de Benjamin, mas sim de Adorno¹¹⁵ e está presente na sua última obra, “*Ästhetische Theorie*” (1968), escrita no final da década de 60, ou seja, mais de um quarto de século depois de “*Sobre o conceito de história*”, algo que demonstra a sua fidelidade à concepção messiânica de justiça de seu eterno amigo Benjamin.

Texto recebido em: 03/03/2016
Aceito para publicação em: 23/04/2016

¹¹⁵ ADORNO, T. *Teoria Estética*. Lisboa: 70, 2013, p. 58. ADORNO, T. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 55.