
Teologia e utopia na concepção da história de Walter Benjamin

*Luis Milman**

Resumo: Ao tentarmos analisar um aspecto específico da obra de Walter Benjamin, é inevitável a extrapolação dos marcos previamente fixados. Em parte isso se deve ao fato de Benjamin ser um autor complexo, pouco sistemático e, em muitas ocasiões, enigmático. Não irei, no entanto, aventurar-me pelos matizados caminhos do pensamento desse grande ensaísta. Numa perspectiva restrita, desejo discutir um ponto polêmico, que concerne à proximidade entre a sua filosofia da história e alguns traços distintivos do messianismo de corte judaico. Meu interesse, ainda que pontual com respeito a esse tema, não torna menos difícil a minha abordagem, como atesta o bom número de discussões de eruditos sobre a presença de um misticismo na obra de Benjamin. A idéia deste artigo é enfrentar a tarefa de modo a que o messianismo benjaminiano, certamente um dos aspectos mais cifrados do seu pensamento, venha a ser compreendido no contexto dos compromissos pouco ortodoxos desse autor com o materialismo histórico.

Palavras-chave: teologia, messianismo, marxismo.

Abstract: When trying to analyze a specific aspect in Walter Benjamin's work, it is inevitable to surpass landmarks previously set. This is partly because Benjamin is such a complex author, little systematic, and often enigmatic. However, I shall not adventure in the nuances of this great essay writer's thinking. On a restricted perspective I wish to discuss a polemic matter concerning proximity between his historical philosophy and some distinctive features of messianism in the Jewish way. My interest, even if punctual respective the subject, does not make my approach less difficult as is attested by a number of scholarly discussions on the presence of a certain mysticism in Benjamin's work. The idea of this article is to face the task to make Benjaminian messianism, certainly one of the most ciphered aspects of his thinking, understood within the context of less orthodox commitments of this author with historical materialism.

Key words: theology, messianism, Marxism.

* Professor-adjunto na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Ph.D. em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; *e-mail:* milman.voy@tera.com.br

Embora Walter Benjamin não tenha sistematizado reflexões sobre questões imanentes à teologia judaica, a recorrência de soluções conceituais extraídas dessa tradição, em suas análises sobre a história, a política e a literatura, fazem com que muitos estudiosos enfatizem os nexos entre seu pensamento e características específicas do judaísmo, como o messianismo.¹ Esses estudiosos não desconhecem que o viés teológico da obra de Benjamin foi matizado por uma rede de influências amplas, nem que está entrelaçado com a filosofia kantiana e neokantiana, o romantismo, as literaturas alemã e francesa e, obviamente, o marxismo. Não obstante o rigor dos comentadores, a notoriedade póstuma de Benjamin também se fez acompanhar de apropriações apressadas de alguns dos seus trabalhos mais divulgados, assim como de leituras muitas vezes simplórias sobre o impacto de características messiânicas em seu pensamento.

Deve-se frisar que há uma grande distância, do ponto de vista das suas motivações intelectuais, entre o tipo de interesse de Benjamin por questões teológicas e o interesse de alguns de seus contemporâneos, como Martin Buber e Franz Rosenzweig, que produziram, no pensamento judaico, uma renovação marcante nos planos filosófico, político e religioso, a partir da primeira metade do século XX. As formulações teológicas de Benjamin não estão amarradas estritamente a uma reflexão metafísica sobre as relações do sagrado com o profano; antes, estão integradas a uma concepção niilista da política e a uma crítica dos padrões da experiência do homem moderno. A exemplo de outros intelectuais judeus-alemães do início do século XX, como Gustav Landauer e Ernst Bloch, Benjamin foi um pensador inconformista, radical e agnóstico,² se o julgarmos com critérios confessionais. Como eles, Benjamin interessou-se por elementos teológicos e messiânicos, em especial do judaísmo, que, de algum modo, são passíveis de apropriação filosófico-política. Por essas razões, tem muito daqueles “judeus não-judeus” descritos por Isaac Deutcher, como Heine, Marx, Rosa de Luxemburgo, Trotsky e Freud. Vale aqui referir a caracterização de Deutcher:

Eles possuem algo em comum uns com os outros? Talvez tenham marcado tão profundamente o pensamento humano por causa do seu “gênio judeu” especial? Não creio haver algo como o gênio exclusivo de qualquer povo. Mesmo assim, penso que, de algum modo, eles eram, sem dúvida, muito judeus. Eles possuíam algo da quinta-essência da vida judaica e do intelecto judeu. Eles eram *a priori* excepcionais no sentido em que, como judeus, se encontravam na linha divisória de várias civilizações, religiões e culturas nacionais. Eles nasceram e foram educados nos limites de várias épocas. Suas mentes amadureceram ali onde as mais diversas influências culturais se cruzavam e fertilizavam umas às outras. Eles viveram à margem

ou nos cantos e fendas de suas respectivas nações. Eles estavam e não estavam na sociedade, fora dela e assim mesmo não fora dela. Isso é que os habilitou a se elevar em pensamento sobre as suas sociedades, sobre suas nações, sobre as suas épocas e gerações e a atingir mentalmente novos e amplos horizontes direcionados para o futuro (Deutscher, 1958, p. 2).

Visto em perspectiva filosófica – e mais especificamente, no âmbito da crítica materialista da sociedade ou do pensamento utópico secular do século XIX – o messianismo de Benjamin é *prima facie* incômodo, para dizer o mínimo. A matriz teológica de parte dos conceitos que ele emprega e a expressão alegórica com a qual ele os reveste, desafiam as interpretações mais heterodoxas e devem ser localizadas nas antípodas da racionalidade política moderna. Refiro-me ao tipo de racionalidade que, em sentido amplo, desenvolveu-se a partir de uma autocompreensão epistemológica e metafísica refratária a elementos teológicos. A filosofia da história de Benjamin desgarrasse de enfoques ortogonais, em quaisquer das direções de análise que venhamos a priorizar. Integrá-lo no materialismo histórico, que ele adotou depois da segunda metade dos anos 20, ou no contexto filosófico-sistemático da tradição acadêmica é tão difícil como ambientá-lo no pensamento religioso e, em particular, judaico.

O problema para o leitor atual de Benjamin é compreender como perspectivas teológicas e materialistas fundem-se para sustentar uma crítica radical da realidade cultural e política do seu tempo. A teologia, em relação com a política, orienta as reflexões do conhecido ensaio *Sobre o conceito de História (Teses)*,³ redigido no ano do seu suicídio, assim como a *Crítica da violência* (1915) e o brevíssimo *Fragmento teológico-político* (1920) textos da época em que Benjamin defendia o niilismo com relação à ação política em nível institucional-republicano – a exemplo do que também fazia seu amigo Guershom Scholem, fortemente influenciado por Gustav Landauer, então recém-assassinado.

A alegoria do *autômato e do anão corcunda*, apresentada no final da primeira das *Teses*, é o exemplo mais veemente das inquietações teológicas de Benjamin. A alegoria coloca-nos à frente de uma correlação entre a teologia e o materialismo histórico, que afirma a necessidade de integração desses dois tipos em princípio, incompatíveis de interpretação. Para quem deseja fazer uma leitura marxista desse ensaio, sem levar em conta a singularidade das soluções conceituais de Benjamin, a menção feita por ele ao *tempo vindouro*, bem como a função crítica da teologia para a compreensão da história, surgem como evidências de uma rebeldia metodológica e conceitual que nem de longe se ajustam àquilo que se espera de uma compreensão histórico-materialista da realidade.

A razão para esse descompasso, do ponto de vista marxista, é simples: a idéia de tempo vindouro, central nas *Teses*, é, em grande parte, apocalíptica e não se coaduna com a idéia materialista de uma sociedade emancipada do Estado, tal como foi desenvolvida pelo marxismo. Descontadas as aproximações menos consistentes que podem ser feitas entre perspectivas milenaristas da tradição judaico-cristã e projetos da modernidade voltados para a transformação política da sociedade, é equívoco sustentar que estes últimos sejam, de algum modo, dependentes de qualificações teológicas. Essa é uma constatação enfaticamente válida para o marxismo, embora se possa fazer uma ressalva com relação às posições heterodoxas, como as de Ernst Bloch que, como é sabido, tentou aproximar a idéia da revolução proletária da perspectiva messiânica.

De qualquer modo, ainda que levadas em conta construções filosóficas que escapam da ortodoxia histórico-materialista, seria necessário flexibilizar em demasia a compreensão dos fundamentos conceituais do marxismo para que se pudesse autorizar uma associação entre, por um lado, o messianismo judaico clássico e, por outro, as projeções históricas das relações sociais fundadas na extinção do Estado, da propriedade privada, da produção da *mais valia* e, sobretudo, no papel revolucionário do proletariado.

Os marxistas, por força da lógica e da metafísica a que aderem, crêem que a transformação da sociedade, em nível econômico e político, está determinada pela condição do proletariado, a classe-sujeito transformadora da ordem social, da qual ela própria é resultante. Assim, a imagem messiânica, se projetada sobre a categoria histórico-dialética de classe, não possui mais força do que a de uma expressão metafórica. Nessa perspectiva, o correlato marxista do *mundo vindouro* não passa de recurso alusivo à concepção, derivada de uma ciência da história e da sociedade, de uma utopia esquadrihada pela razão e, por isso, realizável por uma práxis política conduzida ou pelo proletariado ou por sua vanguarda delegada, como o Partido Comunista. Marx, Engels, Kautsky, Lênin, Plekhanov e Trotsky, para mencionarmos apenas os pensadores identificados com o cânone doutrinário marxista, consideravam-se cientistas *bona fide*. Para eles, somente quando a lógica da história fosse capturada pela consciência do proletariado ou do partido, a prática política decorrente dessa consciência tornaria viável a dissolução da ordem fundamentada na propriedade privada e nas instituições democráticas do Estado burguês.

Enfim, em termos tanto analíticos como programáticos, Marx, Engels e os marxistas desejavam erradicar o *proton pseudos* teológico de tal modo que a sua eliminação viesse a acarretar o desencantamento, para usarmos um termo weberiano, incondicional, ao nível da compreensão da história e

da ação política, das relações do homem com a natureza e com a sociedade. O materialismo histórico, portanto, era, ao menos em intenção, científico e antiteológico. E não é por menos que pretendeu, por meio da crítica, levar de roldão a sua matriz – a filosofia idealista, reinterpretada a partir do que Marx descreveu, com base num conceito funcional de ideologia, como imagem invertida da realidade ou mera teologia secularizada.

Diferentemente, as idéias de Benjamin sobre o messianismo são afirmativas e, por esse motivo, ficam deslocadas dos padrões de coerência histórico-materialista. Mesmo assim, Benjamin faz questão de permanecer adstrito aos elementos centrais do marxismo, como atestam seus ensaios *O autor como produtor* e *Teses*, entre outros. Especialmente neste último, as referências ao Messias estão conectadas ao papel do agente revolucionário marxista. O proletariado é “o sujeito do conhecimento histórico” (*Teses*, 12); a sua consciência faz “explodir o continuum da história” (*Teses*, 15); [o proletariado] é o agente que reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, “de uma oportunidade de lutar por um passado oprimido” (*Teses*, 17).

O que confere um aspecto extravagante ao pensamento de Benjamin é essa convivência de modelos de interpretação em princípio inconciliáveis. Ele considerava, é certo, que a interpretação marxista fixava as bases para a compreensão de uma sociedade sem classes, assim como estabelecia parâmetros para a ação revolucionária, inclusive dos intelectuais; entretanto, os pontos que manifestam a incongruência entre o seu pensamento e o marxismo são inequívocos: (a) nem a verdadeira transformação da vida social, a qual ele faz alusão, identifica-se com a utopia de uma sociedade sem classes e (b) nem a transformação messiânica do plano histórico-temporal, a que ele procura anunciar, corresponde ao término do processo revolucionário.

O que está em jogo aqui é uma modalidade de dialética que se desprende do sagrado e atinge o profano, sem que possa realizar-se como a utopia social e política desse último plano. Essa dialética, distendida entre o sagrado (o teológico) e o profano (o político), é mais enfática em seus textos da juventude, como no *Fragmento teológico-político*, no qual a intersecção mística entre as dimensões do divino e do profano é apresentada com vívida intensidade:

A ordem do profano deve ser erguida sobre a idéia de felicidade. A relação desta ordem com a Messiânica é um dos ensinamentos essenciais da filosofia da história. É a pré-condição para a concepção mística da história e contém um problema que pode ser representado figurativamente. Se uma seta aponta para o alvo para o qual atua a dinâmica do profano, e outra marca a direção da intensidade Messiânica, então certamente a busca para libertar a humanidade

para a felicidade corre contra a direção Messiânica; mas, assim como uma força pode, por meio da sua ação, incrementar outra que atua em direção oposta, também a ordem do profano assiste, ainda que em sendo profana, a vinda do Reino Messiânico (Benjamin, 1972, p. 203).

A descrição do cruzamento entre duas dimensões da história reaparece nas *Teses*, cuja conclusão, em essência, repete a idéia central do *Fragmento*: o marxismo, que pretende tornar racional, com a noção de processo histórico, uma modalidade de utopia, não pode realizar as expectativas próprias de uma dimensão teológica da história. Essa dimensão revela uma especificidade em todos os sentidos ausente de qualquer teoria ou doutrina que pretenda antecipar a promessa de uma redenção secular da humanidade.

Benjamin esperava que os historiadores materialistas fizessem mais do que divisar a superação dos antagonismos de classe. Eles deveriam escavar na direção do passado, prospectar o sofrimento humano e antecipar uma expiação, cuja consumação só se descortina ao olhar atento para o tempo do Messias. O olhar do historiador, como do crítico da cultura, só pode ser dirigido para a história (ou cultura) se este visar ao seu ultrapassamento. “A luta de classes”, afirma Benjamin depois de citar Hegel, “que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais”. E após afirmar alguns valores permanentes do espírito, prossegue, de forma enigmática: “Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas” (*Teses*, 4).

A relação de Benjamin com a idéia messiânica foi, pelo menos como tentativa, recodificada nessa apreensão materialista – sem dúvida exótica – que acompanha e, de repente, desvia-se da idéia da história como desdobramento da luta de classes. Compreender o que significa a “transformação a qual deve ficar atento o materialismo histórico” pressupõe exigir do crítico e do historiador uma atitude de reflexão permeada pela experiência do sofrimento. Algo que, transposto para a história, é capaz de tornar presente à consciência as imagens da salvação.

Percebe-se, assim, que a imagem da redenção atravessa o esquema lógico do materialismo histórico e remete a uma narrativa de um tipo que não se deixa determinar pela concepção da história como progresso da humanidade. Entre o progressivismo, dialético inclusive, e a idéia de salvação, há um abismo qualitativo. A perspectiva da salvação não adere à noção de desdobramento de forças históricas. Aqui, não estamos mais no plano da superação de estágios de uma ordenação social, que se projetam de suas

fases anteriores por meio de uma complexa teia de conflitos sociais e políticos e que, na perspectiva marxista, a reflexão materialista pode tornar compreensível.

A imagem da salvação escapa a tudo aquilo que pode ser inferido de leis, regularidades, processos e desenvolvimento histórico. A antevisão da era messiânica é condicionada por uma noção de ruptura essencialmente teológica. Não se trata, para Benjamin, de nada que possa ser capturado pela antecipação teórica de um futuro no qual contradições do presente e do passado estejam superadas. A antevisão messiânica divisa uma transfiguração radical dos fundamentos do mundo, cuja culminação é a expiação do sofrimento acumulado no curso da história. O tempo vindouro não se deixa apreender conceitualmente; ele sequer é transparente para a razão.

Sabe-se que era proibido aos judeus investigar o futuro. Ao contrário, a Tora e a prece se ensinam na rememoração. Para os discípulos, a rememoração desencantava o futuro, ao qual sucumbiam os que interrogavam os adivinhos. Mas nem por isso o futuro se converteu para os judeus num tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias (Benjamin, 1985, p. 232).

A chegada do Messias é um evento que se descortina apenas quando nos voltamos para o que ficou para trás. Do ponto de vista da tradição judaica, é na prece, na rememoração e no arrependimento que nos tornamos capazes de apreender esse chamado que se desprende da arrastada experiência judaica do exílio. Nessa tradição, o evento messiânico é algo que estremece a regularidade do tempo e anuncia justamente o fim de um tipo de experiência no qual o contínuo da realidade aparece como trajetória traçada sobre suas próprias ruínas. Em termos judaicos, não se trata, deve-se deixar claro, de um evento que extinguirá o mundo, mas que transformará o seu modo de existência. É a natureza do tempo que será transfigurada com o advento da era messiânica.

O que se extinguirá, por força dessa transfiguração, é a experiência da vida em exílio. A história judaica é, em grande parte, marcada por exílios sucessivos, traço que se acentuou, em termos de dramaticidade, após a expulsão dos judeus da Espanha, no final do século XV. Essa vivência coletiva e o seu correlato, a antevisão de seu fim e a expectativa com relação ao retorno à Terra Prometida, expressaram-se em visões de redenção concretas do imaginário popular da judiaria medieval, muito mais do que de concepções elaboradas na exegética talmúdica.⁴ O evento messiânico que encerra a trajetória do exilado opera num sentido que jamais poderia ser compreendido por um historiador estritamente materialista: ele carrega o passado concreto

para o futuro. “Carregar”, aqui, tem um significado apocalíptico, escritural e literal, pois as gerações passadas, de algum modo, ressurgirão para a vida no mundo em vias de redenção com a chegada do Messias.

A redenção antecipada na compreensão do que significa a história para a tradição judaica, adquire uma dimensão universal em Benjamin. Para ele, não se trata de uma salvação demarcada pela experiência histórica do povo judeu, mas pela compreensão da experiência histórica universal com fundamento na idéia judaica do término do exílio. Mais ainda: a força propriamente expiatória do evento messiânico, tal como anunciada na tradição judaica, não se deixa encerrar numa metáfora política. Benjamin espera realmente a redenção universal, ao afirmar que “há um encontro marcado” entre as gerações precedentes e a nossa. “Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso” (*Teses*, 2).

Parece-me incontroverso que Benjamin não assimila, à sua recepção do messianismo, a idéia judaica de um Messias pessoal. No entanto, quase toda a intensidade da imagem messiânica do judaísmo está contida na sua filosofia da história. Do historiador materialista, Benjamin exige um olhar esbugalhado e estarecido, similar ao que o Anjo Novo de Klee lança para “esta catástrofe única” enquanto é sugado pelo vento do paraíso (*Teses*, 9). Benjamin acredita que o único padrão que o historiador pode reconhecer no progresso é a acumulação de sofrimento.

Nesse ponto, as discrepâncias com o materialismo são mais uma vez acentuadas. Não se pode exigir de um marxista – ao contrário do que Benjamin afirma – que encontre, nas promessas de revolução, sugestões acerca desse momento apocalíptico de redenção. Nenhum marxista concederia que, ao término dos antagonismos de classe, viesse a se instalar um juízo final cujo clímax é a expiação real do sofrimento e das dores acumuladas pelas gerações passadas. Também nenhum marxista poderia pensar a história como Benjamin a pensa, ou seja, como uma sucessão de catástrofes. Os marxistas não são em nenhum sentido messiânicos, no sentido em que os judeus ou cristãos o são. Uma razão evidente para afastar essa visão do materialismo histórico é decorrente, como acentuei acima, da sua autocompreensão como ciência da sociedade. De tal modo esse messianismo é incompatível com a perspectiva materialista, que Max Horkheimer, um dos interlocutores próximos de Benjamin, contestou a tentativa de vazar o materialismo com a promessa da expiação, ao escrever ao amigo que “a injustiça, o terror, as dores do passado são irreparáveis” (apud Buck-Morss, 1977, p. 57).

É claro que um marxista não defende que se deva relegar o sofrimento das gerações anteriores ao esquecimento ou afastá-lo da compreensão da história. Na perspectiva analítica do marxismo, o sofrimento humano decorre dos conflitos inerentes ao processo histórico e a sua superação é sempre uma meta que adere à idéia de revolução das condições da vida social. Como a idéia da expiação é estranha à concepção materialista da história e, assim mesmo, o encontro com o Messias é um evento que Benjamin, seguindo a tradição judaica, antevê como algo cataclísmico, é apropriado afirmar que a sua filosofia da história se compromete, ou melhor, se preenche com uma teologia da história. Dito de outro modo, a revolução é uma condição necessária e insuficiente da redenção.

Naturalmente, a interpretação benjaminiana só se torna aceitável para quem concede sentido a uma noção de tempo que escapa à metafísica determinista da história. Temos aqui mais um dos elementos messiânicos que deve ser destacado no pensamento de Benjamin. O tempo que se abre com a expiação não é o tempo que se instaura com a revolução: enquanto esta, ainda que necessária, segundo Benjamin, desdobra-se da sucessão contínua de eventos qualitativamente similares, aquela evoca a noção de um tempo próprio da saga bíblica, de um tempo de acontecimentos como a criação, a queda e a revelação, que extrapolam os limites da compreensão humana.

Para Benjamin, a oposição entre história como saga que culmina na salvação e a história como progresso no *tempo homogêneo e vazio* é a mesma oposição que confrontava as dimensões da teologia com a idéia do progresso. A apresentação do tempo messiânico como *aqui e agora* (*Jetztzeit*) abala a expectativa de que as coisas se sucedam, mesmo que dolorosamente, por estágios e progressivamente. A idéia de progresso que Benjamin ataca – e que é tão importante para a mentalidade moderna – em verdade é uma idéia limitada pela lógica da utopia da felicidade terrena, a qual fiz referência mais acima.

A imagem messiânica rompe as determinações aparentes da história, na medida em que é condicionada pela crença no fim dos tempos. A crença e a expectativa do Messias expressam uma concepção niilista sobre a política, própria do pessimismo de Benjamin quanto às potencialidades emancipatórias do progresso. Benjamin explora, de modo recorrente, essa dicotomia entre uma espécie de *atemporalidade*, a ser instaurada com a chegada do Messias, e a temporalidade na qual compreendemos a história como evolução. Em Benjamin, a crítica leva o historiador a se confrontar com a catástrofe, não com a mera possibilidade da superação de conflitos de classe, mas com o momento que libera a esperança numa libertação da condição do sofrimento inerente à história.

Uma das características do tempo homogêneo é que todos nós estamos confinados a viver sob a imposição das suas leis. Abolido com a vinda do Messias, a própria condição do passado será alterada pela remissão decorrente do arrependimento dos crentes. Lembremos que, no dia do Juízo, segundo a tradição profética, os mortos, ou seja, aqueles para os quais o passado seria imutável, serão ressuscitados. Mas eles não voltarão a viver por uma espécie de passe de mágica. Eles voltarão à vida em vista da realização da justiça, para que possam ser redimidos e redimir. Somente nessa nova condição da existência – e por essa força aberta pela possibilidade da salvação – podem, inclusive, os mortos participar do mundo vindouro. Os mortos serão ressuscitados para a expiação, chamada de *teshuva* e *kapara* em hebraico. E apenas a expiação pode purgar as dores do passado, preparando o caminho para a vida isenta de sofrimento, que está fora do tempo ordinário.

Quando escreveu, em 1915, *Crítica da violência*, Benjamin, seguia de perto as idéias sobre a violência revolucionária de Georges Sorel (*Reflexões sobre a violência*, 1997). Sorel apresentava os elementos centrais do tipo de apreensão da realidade política, que Benjamin manteve mesmo depois de adotar, ao seu modo, o materialismo histórico. Lembremos que Sorel foi um crítico incisivo das imagens utópicas que, para ele, não passavam de configurações regressivas que sustentavam a ordem instituída da existência. Essa crítica anti-intelectualista da utopia política foi fortemente influenciada pelo vitalismo de Bergson e pela contraposição da noção de mito – a forma de apreensão intuitiva de imagens e sentimentos – à análise discursiva de processos históricos. Sorel considerava essa modalidade epistêmica como a única capaz de deflagrar a genuína ação revolucionária do proletariado. A tese dicotômica de Marx sobre a luta de classes tornava-se, segundo ele, operativa *qua* mito, porque somente nessa condição seria capaz de ampliar os conflitos sociais até o ponto da greve geral.

A linguagem não poderia ser suficiente para produzir tais resultados. É preciso recorrer a conjuntos de imagens capazes de evocar em bloco e por mera intuição, antes de toda a análise reflexiva, a massa de sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna. Os socialistas resolvem perfeitamente este problema concentrando todo o socialismo no drama da greve geral (Sorel, 1997, p. 141).

Sorel foi um grande adversário do marxismo parlamentar e do reformismo da social-democracia, posição que, como sabemos, Benjamin endossava plenamente. O imaginário utópico emergia de uma adaptação conformista imposta aos ideais revolucionários pelas elites políticas e repousava sobre a exploração e a miséria continuada da classe operária. A

idéia de progresso e da sua culminação numa utopia política, para o jovem Benjamin, possuía contornos sorelianos bem definidos: tratava-se de extensão imaginária da democracia parlamentar burguesa. Por isso, pode-se compreender por que, para Benjamin, a dinâmica do progresso não se confundida com a força da redenção. A evolução institucional do homem está submetida às contingências da trajetória orientada por uma ficção de um tempo de felicidade mundana e compensatória, regulada pela permanência institucional e cíclica da injustiça.

O progresso possui uma determinação regressiva e é precisamente para erradicar a perspectiva de que a evolução aperfeiçoa o homem que Benjamin lançou mão da imagem teológica da queda. Daí a razão pela qual nenhuma força imanente à situação decaída, nenhuma modalidade de milenarismo secular, poderia salvar a existência humana. Pode-se reconhecer aqui um sentimento metafísico niilista que lembra Nietzsche e mesmo Spengler, bem como alguma similaridade com a ontologia da decadência de Heidegger. No entanto, diferentemente desses autores, Benjamin afirma a sua metafísica da história numa base messiânica, que é, sobretudo, uma base de esperança. Dessa base se projeta, é bem verdade, uma crítica do declínio, da experiência histórica em exílio, bem como da denúncia das tentativas de esboçar um imaginário que projeta imagens do futuro a partir de suas próprias limitações e no qual não há como divisar o verdadeiro reino da justiça.

Benjamin distancia-se do niilismo ou da metafísica da decadência justamente por sua recepção da idéia messiânica. A justiça efetiva é a justiça messiânica, e a sua compreensão condiciona a atenção do historiador para os sinais de um desígnio divino que sustenta o mundo e que, de algum modo, pode ser ativado para salvá-lo. No início do *Fragmento teológico-político*, está expressa essa convicção apocalíptica:

Somente o próprio Messias consuma toda a história, no sentido de que ele apenas redime, completa, cria a sua relação com o Messiânico. Por esta razão, nada que seja histórico pode relacionar-se, por sua própria conta, com qualquer coisa Messiânica. Assim, o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica: ele não pode ser posto como uma meta. Do ponto de vista da história, ele não é uma meta, mas o fim (Benjamin, 1972, p. 203).

O acento teológico explica a assimetria realçada no *Fragmento* e reafirmada uma vez mais nas *Teses*, entre o sagrado (teológico) e o profano (materialismo histórico), o descompasso entre a ordem divina da justiça e a ordem humana da política e da obediência à lei. Benjamin está operando com a cisão que se dá no plano existencial entre a condição humana precária do exílio e a condição aberta pela redenção. Os apelos à idéia de exílio e à

função crítica que ela desempenha para Benjamin afirmam que a história, como teatro da experiência humana, está submetida de fora a um antiprocessos. Habermas fala nesse antiprocessos como determinado por uma “causalidade mística” (Habermas, 1987, p. 179). Por isso, o messianismo de Benjamin é, em essência, teológico e não pode ser superposto, mas sim, contraposto à idéia de emancipação política.

A expiação supõe o fim do exílio e do estado de exceção. Este fim só pode ser alcançado por meio de uma disposição real, prática, para a remissão alheia e para a admissão da própria culpa. Se pensarmos nesse momento como o instante no qual todos passam a perdoar, então, e só então, podemos divisar a vinda anunciada do Messias. Essa narrativa da redenção é, sem dúvida, um traço central da tradição judaica, que é uma tradição escorada numa noção de trajetória da criação para a salvação. Mas o alinhamento de Benjamin com essa narrativa não é suficiente para que o seu pensamento complete um percurso teológico. O seu messianismo fica sempre à soleira da teologia afirmativa. O que temos em Benjamin é um messianismo filosófico, uma racionalização da expectativa salvacionista enunciada com um estilo singular.

Isso se explica, em parte pelo menos, porque Benjamin é um pensador da modernidade. A teologia, para ele, era um ponto de partida para a crítica radicalmente subversiva dos modos pelos quais a sociedade moderna estrutura a experiência. No sentido religioso, ele era ateu, pois recusava o fervor ou a confissão religiosa. Ao mesmo tempo em que a teologia lhe permitia denunciar a negatividade da existência disciplinada pelas leis do progresso, também introduzia na dimensão da história o paradoxo da salvação, para a qual a compreensão estritamente política da realidade é cega.

A irrequieta e angustiada personalidade intelectual, as vicissitudes de uma vida marcada pela incerteza e pela insegurança, uma certa fragilidade pessoal, a esperança ainda resistente no comunismo soviético que, na década de 20, não havia degenerado completamente para a opressão totalitária e, sobretudo, as catástrofes das duas guerras que assolaram a Europa, constituem o pano de fundo social e psicológico do qual emerge a obra assistemática e figurativa de Benjamin. De certo modo, ele expressa um momento do pensamento europeu em que os extremos da esperança e do desalento se fundiram. O encontro se dá em meio à recusa da barbárie na qual mergulhava o século XX e que o arrastou como testemunha e vítima.

Benjamin viveu numa época de trevas e tentou escapar delas, buscando sinais que poderiam apontar para além do desespero. Para ele, tais sinais mostravam a trajetória errática de uma salvação apenas divisada no plano da teologia. Benjamin fez dessa busca um dos fundamentos de sua crítica radical

à cultura europeia moderna que, sob o peso de duas guerras e do nazifascismo, desmoronou sobre a sua geração. O seu messianismo era crítico e não se pode descrevê-lo como próximo de convicções assentadas, religiosas ou políticas. As convicções de Benjamin jamais se tornaram fervorosas e, mesmo assim, estavam impregnadas de uma sensibilidade intelectual incommum. Ele nunca se rendeu ao pessimismo, porque sempre perseguiu a promessa de uma redenção, mesmo em meio à perversidade real do seu tempo.

Notas

¹ Ver a interpretação de Gershom Scholem em Walter Benjamin and his angel. In: *Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, ed. Gary Smith, Cambridge, Mass.: MIT press, 1991.

² Para uma análise histórico-cultural do círculo de interlocutores de Benjamin no contexto do judaísmo alemão, ver Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Block and Modern German Jewish Messianism." *New German Critique* 34 (1985): 78-124.

³ Todas as referências são feitas à tradução de S. P. Rouanet do ensaio "Sobre o Conceito de História".

⁴ Para uma discussão sobre as nuances da concepção messiânica do judaísmo, bem como do contexto histórico em que o messianismo assumiu a configuração de uma cosmologia do exílio no pensamento cabalístico do século XVI, ver o ensaio de Scholem *The Messianic Idea in Judaism*. In: *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York. 1971.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, Gary Smith (Ed.), Cambridge, Mass.: MIT press, 1991.

_____. *Gesammelte Schriften*, II-1. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhauser (Eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.

_____. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origins of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno,

Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. New York: Macmillan Free Press, 1977.

DEUTSCHER, Isaac. *Message of the Non-Jewish Jew*. in: *American Socialist*, n. 9, 1958.

HABERMAS, Jürgen. *Habermas: grandes cientistas sociais*. 15, São Paulo, 1978.

RABINBACH, Anson. "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Block and Modern German Jewish Messianism", in: *New German Critique*, n. 34, 1985.

SCHOLEM, Guershom. *"The Messianic Idea in Judaism"*, in: *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York, 1971.

SOREL, George: *Reflexões sobre a violência*, São Paulo: Martins Fontes, 1997.