

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JHONATAN GONÇALVES

**A EMANCIPAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE
WALTER BENJAMIN: ROMANTISMO, MESSIANISMO E MARXISMO**

TOLEDO
2021

JHONATAN GONÇALVES

A EMANCIPAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE
WALTER BENJAMIN: ROMANTISMO, MESSIANISMO E MARXISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

Co-orientador: Prof. Dr. Oneide Perius

TOLEDO
2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Gonçalves , Jhonatan

A Emancipação Humana no pensamento filosófico de Walter Benjamin: Romantismo, Messianismo e Marxismo / Jhonatan Gonçalves ; orientador Rosalvo Schütz; coorientador Oneide Perius. -- Toledo, 2021.

136 p.

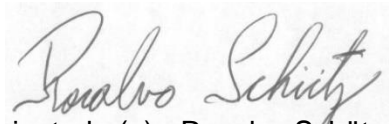
Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Emancipação humana. 2. Romantismo. 3. Teologia. 4. Marxismo. I. Schütz, Rosalvo , orient. II. Perius, Oneide, coorient. III. Título.

JHONATAN GONÇALVES

A emancipação humana no pensamento filosófico de Walter Benjamin: romantismo, messianismo e marxismo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Bruna de Oliveira Bortolini

Universidade de Passo Fundo (UPF)



Wilson Antonio Frezzatti Junior

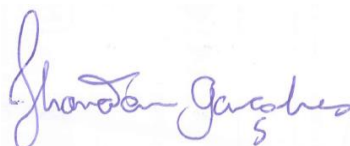
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 12 de novembro de 2021

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, JHONATAN GONÇALVES, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Cascavel, 22/10/2021

A handwritten signature in blue ink, reading "Jhonatan Gonçalves". The signature is written in a cursive style with a small number "5" at the end.

Assinatura

*Dedico este trabalho aos meus pais,
Maria das Graças Gonçalves e Alair Gonçalves.
Obrigado por tudo.*

AGRADECIMENTOS

Difícil é a tarefa de recordar de todas as pessoas que de um modo ou de outro, fizeram parte do desafiador processo da pesquisa e da escrita desta dissertação. Portanto, peço desculpas por eventuais esquecimentos de alguns nomes que me foram tão importantes ao longo deste período.

Meus agradecimentos ao professor Dr. Rosalvo Schütz, pela solidariedade e paciência colossal com minhas dificuldades, pelos ensinamentos, orientações e sobretudo pela amizade.

Agradeço ao professor Dr. Oneide Perius, pelas discussões e ensinamentos sobre o extraordinário pensamento filosófico de Walter Benjamin, pelas preciosas recomendações de leituras e sugestões de pesquisa.

À professora Dr. Bruna de Oliveira Bortolini e ao professor Dr. Wilson Antônio Frezzatti, por terem aceitado o convite para a banca de qualificação, pelos apontamentos, sugestões e esclarecimentos que tanto contribuíram para a finalização deste trabalho.

Meus agradecimentos às assistentes do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Unioeste, obrigado pelos esclarecimentos tão essenciais ao longo de todo o processo.

Agradeço à CAPES pela bolsa de pesquisa concedida durante todo esse período, certamente esta pesquisa não teria se concretizado sem esse importante incentivo para a produção de conhecimento nas universidades públicas.

Por fim, à minha família, em especial, aos meus queridos pais, que tanto me ajudaram nos momentos de angústia, ansiedade e medo de não dar conta de tudo. Aos meus colegas da pós graduação, que em tantas ocasiões, contribuíram com calorosas discussões a respeito de política, filosofia e tantos outros temas.

RESUMO

JHONATAN GONÇALVES, A emancipação humana no pensamento filosófico de Walter Benjamin: Romantismo, Messianismo e Marxismo. 2021. 139 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

A presente dissertação aborda o tema da compreensão do romantismo, do messianismo judaico e do marxismo para evidenciar uma possível formulação de uma teoria da emancipação humana no pensamento filosófico de Walter Benjamin. Deste modo, o problema consiste em demonstrar a articulação que Benjamin faz do Primeiro Romantismo de Jena – objeto de reflexão de sua juventude –, do messianismo teológico e por fim, do método do materialismo histórico e dialético, para então fundamentar – o que fica evidente nos escritos de 1930 –, a especificidade de sua concepção de crítica da modernidade capitalista e de sua proposta de uma política radical para a emancipação dos vencidos. Num primeiro momento, procura-se expor a apropriação de Benjamin da teoria do conhecimento do primeiro romantismo alemão para fundamentar a sua crítica bem como sua perspectiva político-emancipatória. O segundo momento pretende fazer a exposição das *afinidades* entre Benjamin e a teologia do judaísmo heterodoxo, bem como a sua apropriação do messianismo judaico, destacando como as categorias do judaísmo contribuíram na formação posterior de sua filosofia da história. Por fim, o terceiro momento expõe a articulação que Benjamin faz do romantismo e da teologia messiânica judaica mesmo após sua assimilação do materialismo histórico e dialético. Demonstrando, então, a defesa da hipótese de que Benjamin tenha dado continuidade a certos elementos de sua fase de ocupação com o idealismo alemão e com os aspectos teológicos e messiânicos do judaísmo heterodoxo mesmo após sua inclinação ao marxismo. O trabalho das *Teses sobre o conceito de história* (1940), será apresentado enquanto a síntese ou mesmo articulação de problemas aparentemente tão distintos e contraditórios entre si que Benjamin procura estabelecer para sua crítica da modernidade e para sua concepção de emancipação humana. O método empregado nesta pesquisa, será uma abordagem do *Estruturalismo genético* de Lucien Goldmann, levado adiante por Michael Löwy. A pertinência deste método consiste na análise do pensamento de um intelectual em questão, a partir das *afinidades eletivas* entre a sua produção teórica com os demais intelectuais de seu contexto histórico. Compreende-se que esta pesquisa é relevante pela necessidade em pensar a *constelação conceitual* de Benjamin a luz dos problemas contemporâneos. Para além disso, o esforço em abordar a continuidade do pensamento de Benjamin de sua juventude à maturidade, mostra-se pertinente pela escassez de estudos que se propõem ao desafio de articular messianismo e marxismo.

Palavras-Chave: Romantismo; Messianismo; Marxismo; Revolução; Emancipação humana.

ABSTRACT

JHONATAN GONÇALVES. Title: Human emancipation in Walter Benjamin's philosophical thought: Romanticism, Messianism and Marxism 2021. 139 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2021.

This dissertation addresses the theme of understanding romanticism, Jewish messianism and Marxism to highlight a possible formulation of a theory of human emancipation in the philosophical thought of Walter Benjamin. Thus, the problem is to demonstrate Benjamin's articulation of Jena's first Romanticism – the object of reflection in his youth –, of theological messianism and, finally, of the method of historical and dialectical materialism, to then substantiate – which is evident in the writings of 1930 –, the specificity of his conception of criticism of capitalist modernity and of his proposal for a radical policy for the emancipation of the defeated. At first, it seeks to expose Benjamin's appropriation of the theory of knowledge of the first German romanticism to support his critique as well as his political-emancipatory perspective. The second moment intends to expose the affinities between Benjamin and the theology of heterodox Judaism, as well as his appropriation of Jewish messianism, highlighting how the categories of Judaism contributed to the later formation of his philosophy of history. Finally, the third moment exposes Benjamin's articulation of romanticism and Jewish messianic theology even after his assimilation of historical and dialectical materialism. Demonstrating, then, the defense of the hypothesis that Benjamin has continued certain elements of his occupation phase with German idealism and with the theological and messianic aspects of heterodox Judaism even after his inclination to Marxism. The work of the theses *On the concept of history* (1940) will be presented as the synthesis or even the articulation of problems apparently so distinct and contradictory among themselves that Benjamin seeks to establish for his critique of modernity and for his conception of human emancipation. The method used in this research will be an approach of Lucien Goldmann's genetic structuralism, carried out by Michael Löwy. The relevance of this method consists in analyzing the thought of an intellectual in question, based on the elective affinities between his theoretical production and other intellectuals in his historical context. It is understood that this research is relevant due to the need to think about Benjamin's conceptual constellation in light of contemporary problems. Furthermore, the effort to address the continuity of Benjamin's thought from his youth to maturity is pertinent due to the scarcity of studies that address the challenge of articulating messianism and Marxism.

KEY WORDS: Romanticism; Messianism; Marxism; Revolution; Human emancipation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O ROMANTISMO E A FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN.....	15
1.1 A <i>visão de mundo</i> romântica e o romantismo revolucionário de Walter Benjamin	15
1.2 O <i>novo romantismo</i> , utopia e <i>messianismo</i> no jovem Benjamin	19
1.3 As <i>afinidades</i> entre o Romantismo e Teologia em <i>Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem</i>	29
1.4 <i>Reflexão crítica</i> em <i>O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão</i>	34
1.4.1 A <i>posição originária</i> nos românticos de Iena	39
1.5 A linguagem originária do romantismo e os pressupostos do conceito de <i>Origem</i>	40
1.6 A forma do fragmento ou do fragmento como a forma	44
1.7 Sobre a ideia da <i>interrupção</i> radical ou do “súbito relâmpago”	45
1.8 Walter Benjamin e o <i>messianismo</i> romântico	47
1.8.1 <i>Messianismo</i> romântico: um problema de conceituação	47
1.8.2 O <i>messianismo</i> romântico enquanto elemento central do romantismo ...	49
1.9 O problema da infinidade temporal e a <i>crítica</i> romântica ao progresso capitalista.....	52
2 WALTER BENJAMIN E A TEOLOGIA DO JUDAÍSMO.....	57
2.1 Acerca do judaísmo heterodoxo de Walter Benjamin.....	57
2.2 Acerca da teologia benjaminiana no <i>fragmento teológico-político</i>	60
2.3 Da teologia judaica em <i>A tarefa do tradutor</i>	64
2.3.1 A ideia do <i>messianismo</i> no judaísmo e a Cabala luriânica: as <i>afinidades</i> entre Benjamin e Scholem.....	69
2.4 As sutilezas teológicas no conceito de <i>Origem</i> em <i>Origem do drama trágico alemão</i>	76
2.5 Walter Benjamin e o <i>humanismo real</i> de Karl Kraus.....	85
2.6 Os anjos talmúdicos de Walter Benjamin	92
3 WALTER BENJAMIN: UM CRÍTICO MARXISTA E TEÓRICO DA REVOLUÇÃO.....	97

3.1 O marxismo romântico de Walter Benjamin	97
3.2 As <i>Teses sobre o conceito de história</i> de Walter Benjamin: uma teoria revolucionária.....	106
3.2.1 O sujeito do conhecimento nas <i>Teses sobre o conceito de história</i>.....	107
3.2.2 Materialismo histórico e teologia, uma aliança possível	112
3.2.3 A <i>redenção</i> como reparação das injustiças passadas	116
3.2.4 A recordação do passado como necessidade para o combate à barbárie	118
3.2.5 A crítica da história dos vencedores ou para um escovar da história à contrapelo	119
3.2.6 O anjo da história	122
3.2.7 A Revolução como o “salto do tigre” em direção ao passado	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS.....	131

INTRODUÇÃO

No final dos anos de 1910, a Europa era o palco central de um violento contexto de guerra. Havia naquele momento, um crescente agravamento da crise econômica e social do capitalismo global. Como resultado deste declínio certo, surge o fascismo como a dimensão mais cruel do Capital para colocar um fim em qualquer tentativa de insurgência. Para dar conta de suprimir a máquina destrutiva da guerra, havia a rápida inovação dos meios de produção para suprir os países imperialistas com as mais sofisticadas tecnologias bélicas: tanques de guerra blindados e velozes, aviões bombardeiros, fuzis de alta precisão e capacidade destrutiva. Nunca a ciência e a técnica se desenvolveram tão depressa e com tanta eficiência como no período da Segunda Grande Guerra Mundial. Em meio a este contexto conturbado, de caça às minorias e inimigos políticos pelo nazi-fascismo, no ano de 1940 em 22 de fevereiro, o crítico e ensaísta berlinense Walter Benjamin, havia selado o seu destino com uma carta – documento que continha as famosas *Teses sobre o conceito de história* – ao seu colega Theodor Adorno (1903-1969) que já havia deixado o velho continente na condição de exilado. Na referida carta, que mais se assemelhava com um testamento intelectual, Benjamin se colocava como o *Angelus Novus* da gravura de Paul Klee, com as costas para o presente destruído, e a face, expressando uma profunda tristeza, voltada para um passado há muito perdido.

Partindo de uma sensibilidade profética, que parecia antecipar a barbárie dos anos posteriores, Benjamin resolve, mesmo assim, não deixar a Europa, colocando em evidência a sua posição de marxista e crítico que uma vez mais, estava disposto a permanecer no *front* de batalha para resistir ao inimigo de classe. Benjamin relegou para si, o papel do náufrago que sobe no topo do mastro de um barco que está afundando, para naquela posição, lançar o sinal de S.O.S com mais potência. Não há uma comparação melhor tratando-se dessa posição de Benjamin, que a do “maquinista” que dentro da cabine da locomotiva parece antecipar o perigo a frente, alertando com toda a força, para a urgência em puxar o “freio de emergência” antes que seja tarde demais. Infelizmente, para Benjamin, assim como para tantos outros que tombaram diante dos horrores do fascismo, era tarde demais. Na ocasião de sua tentativa de fuga na fronteira entre França e Espanha, Benjamin, na iminência de ser

capturado pelos nazistas, tomou a decisão de interromper a vida com uma dose letal de morfina.

Em uma América Latina marcada pelo atual contexto de avanço do autoritarismo neoliberal, que apresenta com seu objetivo de manutenção do poder, uma necropolítica pautada na retirada de direitos, pela ação repressiva e violenta contra povos originários, comunidades periféricas pobres e demais minorias, a teoria crítica de Benjamin nunca foi tão atual, urgente e necessária para não apenas entender a situação dos excluídos, mas para revigorar a capacidade de oferecer resistência a partir de uma perspectiva que articula teoria e prática política revolucionária. Daí a necessidade de reconhecimento da crítica e da teoria política radical de Walter Benjamin, sem cair nas armadilhas de suavizar o seu legado teórico, limitando-o a mero intelectual descompromissado, preocupado apenas com a arte, a estética e a filosofia da linguagem despolitizada.

Seguindo esta importante via, este trabalho se apresenta enquanto um esforço de mostrar a importância e atualidade do pensamento filosófico de Walter Benjamin. Esta tarefa se desdobra, sobretudo, na exposição da perspectiva de Benjamin da *emancipação* dos excluídos partindo da articulação de três dimensões importantes na sua trajetória: a *visão de mundo* e a *crítica* do romantismo, as categorias do judaísmo heterodoxo e o método do materialismo histórico. O *messianismo*, neste sentido, deverá ser exposto enquanto o fio condutor desta autêntica relação que apresenta em seu interior, as continuidades e descontinuidades dos elementos apreendidos por Benjamin ao longo de sua vida como crítico e ensaísta.

No momento inicial, a pesquisa parte de um estudo da relação entre o pensamento de Benjamin e a tradição do primeiro romantismo de Jena. O objetivo parte da necessidade de rastrear alguns conceitos-chave e problemas inerentes à constelação conceitual benjaminiana bem como a do próprio romantismo. Trata-se, mais precisamente, da compreensão das *afinidades eletivas* entre a *visão de mundo* – uma categoria do método de investigação de Goldmann, posteriormente aprofundada por Löwy – do Romantismo revolucionário. A *visão de mundo* (*Weltanschauung*) romântica apresentava uma crítica radical à civilização capitalista, voltava-se para o ideal de *reencantamento do mundo* frente ao sistemático *desencantamento do mundo*. Este posicionamento anticapitalista e de recusa da

ideologia do progresso, serão apreendidos pelo jovem Benjamin e direcionados para o seus escritos *Romantik* (1912), *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* (1913) e *Vida dos Estudantes* (1915). Trabalhos da sua fase de juventude, que foram pouco estudados pelos comentadores do filósofo berlinense, mas que são fundamentais para a compreensão da crítica de Benjamin e de sua posterior formulação de uma filosofia da história messiânica compromissada com a causa dos oprimidos. Há nestes trabalhos, um impulso romântico pelo *novum*, pela ideia de uma nova religiosidade profundamente humanista. O ideal de *reecantamento do mundo* se torna presente no ensaio intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916), um trabalho que demonstrava a ocupação de Benjamin com sua filosofia da linguagem, mas que no fundo deixava transparecer o seu interesse em pensar as *afinidades* entre religião e romantismo. Há neste escrito, a investigação de uma linguagem originária pura, que foi empobrecida – aqui Benjamin evoca os escritos bíblicos como recurso para a reflexão – a partir do pecado original. Deve-se ter o cuidado em perceber neste trabalho, a atenção de Benjamin para a utopia de um desvio pelo passado paradisíaco, marcado pelo signo da origem.

As ocupações de Benjamin com o romantismo irão resultar em sua tese de doutorado, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* (1919), neste trabalho o autor procura aprofundar o entendimento sobre o conceito de *crítica* formulado pelos românticos da primeira fase do romantismo (*Frühromantik*), protagonizada, sobretudo, por Friedrich Schlegel (1772-1829) e Novalis (1772-1801). Benjamin expõe como a filosofia romântica formulou o conceito de *crítica* ilimitada a partir dos pressupostos de *Doutrina da Ciência* (1794) de Fichte (1762-1814). Os românticos de Iena, possibilitaram a fundamentação de uma *crítica* enquanto *medium-de-reflexão*, ilimitada e voltada para a análise da obra de arte a partir de seu conteúdo interno. Efetivamente, uma *crítica* voltada para a complementação da obra de arte. Benjamin se direcionou para a investigação da *crítica* romântica a partir da sua própria necessidade em formular uma *crítica* ilimitada que fosse alternativa à *crítica* positivista. Para além da *crítica*, Benjamin se voltava para o primeiro romantismo pelo seu “ponto de vista” caracterizado pela concepção messiânica da história. Em sua tese de doutorado, ele faz essa extraordinária referência a uma passagem de Schlegel: “O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é o ponto elástico da cultura progressiva e o início da história moderna. O que nela não apresenta nenhuma relação com o Reino de Deus é apenas algo secundário”

(BENJAMIN, 2018, p.20). Fica claro a convergência entre o *messianismo* romântico com as inclinações de Benjamin ao *messianismo judaico*. Contudo, Benjamin reclama em sua tese de doutorado, que não poderia desenvolver o problema do verdadeiro “ponto de vista” do Romantismo pelas limitações e formalidades que a academia exigia de sua parte. Uma decisão acertada, alguns anos após conseguir o título de doutorado, Benjamin teria sua tese de livre docência, *Origem do Drama Trágico Alemão*, rejeitada pela banca avaliadora.

O segundo momento, estabelece o objetivo de expor o problema da questão judaica – mais precisamente da teologia do judaísmo heterodoxo – no pensamento de Walter Benjamin. De modo que inicialmente será apresentado – valendo-se dos estudos de Löwy acerca do papel social dos intelectuais judeus heterodoxos da Europa central –, os diálogos entre Benjamin e alguns pensadores judeus como Ludwig Strauss (1892-1953) – embora Benjamin tenha se distanciado do posicionamento sionista deste último, Franz Rosenzweig (1886-1929), com *Estrela da Redenção*, e Gershon Scholem (1897-1982), ao qual Benjamin era muito próximo, Karl Kraus (1874-1936) e o seu *humanismo real*, para citar apenas alguns que compõem esta prolífica fase do pensamento humanista que se desenvolveu no início do século XX no contexto da Europa central.

Parte-se da análise dos diálogos e *afinidades* entre Benjamin e os intelectuais acima citados, por dois motivos: primeiro, havia certos temas e problemas de reflexão em comum dentro deste círculo social de intelectuais, ao exemplo do *messianismo*, a *visão de mundo* oriunda do romantismo, os impulsos e desejos utópicos destes autores, e por último, mas não menos importante, da formulação de uma “Crítica autêntica” contra a ideologia do progresso no âmbito da modernidade (capitalista). Pois como esclarece Löwy, “Não pode existir *utopia* autêntica sem o trabalho da negatividade, sem a ‘crítica radical de tudo aquilo que existe’” (2012, p.9). Segundo, é importante a exposição destas *afinidades* para rastrear as categorias formuladas a partir do contato de Benjamin com a tradição do judaísmo heterodoxo e que se fizeram presentes em sua *constelação conceitual*.

Em seu *Fragmento-político-teológico* (1920-1921), torna-se muito claro os elementos centrais que viriam a constituir o fundamento teórico – exposto em suas *Teses sobre o conceito de história* – para a grande obra *Das Passagens*. No Fragmento, Benjamin deixa transparecer suas discussões com o *messianismo* judaico e a dimensão profana de busca pela realização da felicidade pela via da *redenção*

messiânica. Ali fica explícito que Benjamin concebia a *emancipação humana* como única condição necessária para o estabelecimento do “Reino messiânico”.

As *afinidades* com a tradição judaica podem ser localizadas no grande ensaio de Benjamin, *Tarefa do Tradutor* (1921). Neste trabalho, há uma importante discussão sobre o conceito de *tradução* a partir de uma junção entre as categorias do judaísmo com a filosofia da linguagem. Mostra a sua persistência na busca pela linguagem originária, uma *tarefa* que Benjamin atribuiu ao processo de tradução. Isto é, de encontrar os fragmentos da linguagem adâmica na multiplicidade das línguas. Neste sentido, o *messianismo judaico* apresenta-se como o fio condutor em sua concepção de *tradução* como processo de *revelação* e *restauração* (*Tikun*) do originário. A compreensão de Benjamin da *restauração* do originário a partir dos fragmentos dispersos e de seu *messianismo político*, irão partir das influências exercidas por seu amigo Gershom Scholem, que em suas investigações da Cabala luriânica, da tradição *hassídica* e do *messianismo*, ofereceu as bases para compreender os significados da teologia judaica em Walter Benjamin.

Ainda, a compreensão dos elementos teológicos do judaísmo, fazem-se presentes no giro teórico de Benjamin em direção a superação parcial do idealismo alemão em sua tese de livre docência, *Origem do Drama Trágico Alemão* (1924-1925). O conceito de *Origem* enquanto conceito dotado de historicidade, auxilia na exposição dos pressupostos da teologia judaica em sua filosofia da história posterior ao ano de 1924. Por fim, a análise das *afinidades* entre Benjamin e o escritor judeu Karl Kraus (1874-1936), no ensaio *Karl Kraus: um homem total* (1930), pode ajudar no entendimento acerca da apropriação – ao modo do antropófago – que Benjamin fez do judaísmo heterodoxo, além da sua perspectiva do *novo homem* ou, de uma humanidade emancipada pelo prisma de seu *messianismo* histórico. A compreensão da figura alegórica dos anjos benjaminianos, ao exemplo do anjo melancólico de Dürer, discutido em seu estudo do *Trauerspiel*, além do fragmento *Agesilaus Santander* (1930), são importantes para a compreensão da formulação do que viria a ser a sua *crítica* ao tempo histórico marcado pelo progresso e a ideia de um desvio pelo passado em direção a um presente redimido.

O terceiro e último momento, procura apresentar a síntese dialética que Benjamin tornou possível através de suas apropriações do romantismo, da tradição do judaísmo heterodoxo, sobretudo do *messianismo* judaico, com o método do materialismo histórico e dialético. A década de 1930, caracterizou-se enquanto um

prolífico período no que diz respeito as produções de Benjamin. Deixando claro a sua condição de crítico, ensaísta e historiador materialista. No entanto, apesar de sua inclinação ao marxismo por influência, ainda no ano de 1924, pela amizade e breve romance com a diretora de teatro e militante comunista, Asja Lãcis (1891-1979); além de seu estudo da obra de Lukács (1885-1971), *História e Consciência de Classe*, Benjamin não supera de todo, os traços do romantismo de sua juventude e os elementos de seu judaísmo heterodoxo. Há, efetivamente, um processo de sua parte em desenvolver uma nova teoria do conhecimento – o que fica evidente nas *Teses sobre o conceito de história de 1940* –, voltada para a crítica radical da modernidade (capitalista) e à serviço da *emancipação humana* através da revolução.

O ensaio *Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia* (1930), expõe a posição política radical e revolucionária de Benjamin, que não deixa de se interessar pelas manifestações tardias do romantismo. Neste trabalho, ele resgata no movimento surrealista de Louis Aragon (1897-1982) e André Breton (1896-1966), os conteúdos utópicos e revolucionários voltados para a causa da Revolução. Procura nas energias da *embriaguez*, a *iluminação profana* capaz de irromper com a Revolução, o tempo histórico marcado pela degradação do progresso. Por último, a análise das *Teses sobre o conceito de história* (1940), demonstram o entendimento de Benjamin acerca da *emancipação humana* e da Revolução como exigência para a sua real efetivação. Discute-se ali, através da seleção de algumas das *Teses* que foram pertinentes para a exposição do tema, as categorias centrais da filosofia da história benjaminiana.

1 O ROMANTISMO E A FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN

1.1 A *visão de mundo* romântica e o romantismo revolucionário de Walter Benjamin

Precisamos superar o sentido convencional de romantismo que o identifica com uma escola literária ou artística.

Romantismo é algo mais complexo e profundo.

(Leonardo Boff)

A utopia, ou será romântica ou não será.

(Michael Löwy)

Walter Benjamin, desde sua juventude, demonstrou uma admiração e curiosidade profunda pelo romantismo¹. De modo que a sua trajetória intelectual foi amplamente influenciada pela vertente romântica. Os principais fatores que o aproximaram, inicialmente, da chamada “primeira fase do romantismo alemão” (*Frühromantik*), protagonizada pelos irmãos Schlegel e Novalis (intelectuais associados à Universidade de Jena), se devem, sobretudo, a certos impulsos para o seu interesse em formular um pensamento filosófico crítico, que em seu interior procurava articular: a filosofia da linguagem romântica e a sua concepção da religião e da história. Desde os seus estudos iniciais, sob a condição de estudante na Universidade de Freiburg, Benjamin procurava levar a diante a sua posição social, política e intelectual, enquanto crítico da modernidade (capitalista). A sua crítica de juventude já demonstrava a articulação entre a religião judaica, a crítica literária e um certo materialismo embrionário.

Além do interesse sempre renovado de Benjamin pela teoria do conhecimento romântica, o que será oportunamente explorado mais adiante, havia de sua parte, uma *afinidade com a visão de mundo* do romantismo, de modo que a filosofia da história

¹ O primeiro Romantismo Alemão, também compreendido enquanto Romantismo de Jena, ganha força sobretudo nas décadas finais do século XVIII, a partir das contribuições dos irmãos Schlegel e de Novalis que influenciados pela teoria do conhecimento de Fichte, puderam construir os alicerces do Romantismo do século XIX.

de Benjamin e a sua crítica do progresso, foram orientadas, até certo grau, pelo conceito de Romantismo revolucionário anticapitalista e nostálgico do passado. Embora Benjamin tenha seguido pela via de um desvio pelo passado em direção a um futuro definido pela utopia e pela *redenção*, conforme indica Löwy em sua obra sobre o romantismo entre os judeus heterodoxos (2012).

Löwy e Sayre na obra *Revolta e Melancolia* (2015), entendem que o romantismo deve ser compreendido para além das dimensões que geralmente se estabelece sobre ele. Isto implica, a partir de uma abordagem sociológica, em entender que o romantismo não é uma mera escola artística ou filosófica, romantismo, segundo a sugestão de Leonardo Boff (2015), é algo mais profundo e complexo. Neste sentido, deve-se situá-lo enquanto uma *visão de mundo* (*Weltanschauung*) oriunda dos desdobramentos dos complexos sociais; das contradições do movimento da história; ao desenvolvimento da religião e das transformações da arte e estética. Esta *visão de mundo* é caracterizada pela sua multiplicidade de formas, mas ela se apresenta de modo geral, enquanto: “(...) visão romântica do mundo por sua oposição à *Aufklärung*” (LÖWY e SAYRE, 2015, p.26). Esse apontamento é fundamental para compreender os motivos da *afinidade* entre Benjamin e o romantismo pelo seguinte. A *Aufklärung*, que pode ser entendida por “Iluminismo”, “Idade das Luzes” ou mesmo “Modernidade”, trazia em seu processo de desenvolvimento, uma série de consequências, como o “desencantamento do mundo” pela via da razão instrumental, uma constatação crítica que pode ser confirmada, além do diagnóstico certeiro de Max Weber, a partir de Rousseau, Dickens, Thomas Mann, Péguy, Schlegel, Novalis, dentre inúmeros intelectuais, tanto conservadores quanto revolucionários.

Portanto, a *visão de mundo* romântica se define claramente como opositora, e, sobretudo, crítica da modernidade e do “culto ao progresso”. Max Weber (2005) em sua *Ciência como Vocação* (1919), interpretava o desenvolvimento do capitalismo na Europa como um fenômeno histórico que trouxe consigo uma série de fenômenos sociológicos marcados por uma tendência comum, tais como: o crescimento exacerbado da “razão instrumental”, o “espírito de cálculo”, a “dominação burocrática” e o domínio da “racionalidade” sobre os elementos considerados mágicos das culturas tradicionais. De modo geral, o romantismo se desenvolve, segundo inúmeras discussões de intelectuais como Lukács, Goldmann, e Raymond Williams, enquanto

movimento de múltiplas dimensões que é, sobretudo, crítico e contrário ao sistema capitalista.

Neste sentido, a *visão de mundo* romântica evoca em sua posição de crítica ao sistema capitalista, um anseio nostálgico e melancólico sobre o tempo passado, Schlegel tratava com profundo pesar a condição do triste exílio no novo mundo. Isto é, os românticos se sentiam privados de certos elementos da tradição e por isso cultivavam o anseio pelo ideal de “retorno ao lar”. Para Löwy e Sayre (2015, p.43):

A alma, sede do humano, vive aqui e agora longe de seu verdadeiro lar ou de sua verdadeira pátria (*Heimat*); de tal modo que [...] o sentimento de privação do lar [*Heimatslosigkeit*] e isolamento tornou-se a experiência fundamental” dos românticos do início do século XIX. E o próprio Walter Benjamin, fortemente impregnado dessa visão de mundo, vê no apelo dos românticos alemães à vida onírica uma indicação dos obstáculos que a vida real ergue no caminho que a alma deve tomar para retornar ao lar.

Entende-se, a partir deste excerto, que Benjamin em sua juventude, se identificava fortemente com essa *visão de mundo* anticapitalista e nostálgica do passado. Entretanto, vale destacar com grande cuidado e sensibilidade, que Benjamin estava voltado para a vertente revolucionária e utópica do romantismo anticapitalista. Tal afirmação é pertinente pela confirmação da existência de inúmeras vertentes românticas que na sua variedade, demonstravam pontos de vista muito diferentes e até conflitantes.

“[...] sua natureza de *coincidência oppositorium*: ao mesmo tempo (ou alternadamente) revolucionário e contrarrevolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual” (LÖWY e SAYRE, 2015, p.19)

Segundo Romano (1994), existem posições do romantismo conservador² que nada fizeram pela humanidade. Sua posição contrária às luzes resultou no reforço de movimentos reacionários que lutavam contra todo aspecto social, político e cultural estranho à sua nostalgia exacerbada. Löwy e Sayre, identificaram Carl Schmitt e Ernst

² Ernst Bloch em seu *Herança dessa época*, sugere que os nazistas instrumentalizaram certas vertentes do Romantismo para seus interesses de dominação.

Jünger enquanto protagonistas de um Romantismo de tipo fascista, entusiasta de uma “revolução conservadora”. No entanto, esses ideólogos reacionários, voltavam-se para uma restauração da lógica do domínio e hierarquia de tempos passados. Sua perspectiva da “revolução conservadora” se articulava muito bem com o desenvolvimento do progresso e da técnica. Embora este tipo de romantismo tenha vigorado em uma pequena parcela da sociedade, sua influência ainda se faz presente no contexto da contemporaneidade.

Para Benjamin, assim como intelectuais ao exemplo do jovem Lukács e Bloch, importava a via do romantismo revolucionário e utópico; distante do reacionarismo e mais próximo da causa dos excluídos. Como afirma Löwy, na introdução de sua obra, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, o romantismo revolucionário, do qual Benjamin tinha fortes afinidades, apresentava: “[...] uma crítica ou um protesto relativo aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes [...]”. (LÖWY, 2005, p.18). Deste modo, sua posição enquanto intelectual romântico, não invalidava a sua crítica moderna à modernidade. Embora Benjamin tenha apreendido a crítica ao progresso e a *visão de mundo* romântica, ele não deixava de lado o legado da filosofia iluminista. Importava, no modo hermético com que Benjamin produzia conhecimento, de uma apropriação de todos os elementos que fossem úteis para o processo de crítica e de superação do capitalismo.

Tanto que em sua juventude, Benjamin era muito próximo do socialismo libertário, simpatizava com anarquistas e teólogos como Gustav Landauer (1870-1919), Franz Von Baader (1765-1841), Johan Jakob Bachofen (1815-1887), dentre muitos outros. Seu interesse residia nos posicionamentos utópicos desses intelectuais e pelos seus impulsos românticos anticapitalistas. Neste sentido, a escola romântica e sua *visão de mundo* – de Novalis aos surrealistas –, além das convicções teológico-políticas que serão tratadas posteriormente, irá servir de referência teórica para a formação do pensamento filosófico de Benjamin e para a sua concepção libertária da *Emancipação humana* enquanto parte da *visão de mundo* romântica; que propõe a ideia de um retorno ao lar, isto é, um lugar privilegiado, que em si remete ao “Reino da liberdade”. Basta recordar as sociedades antigas matriarcais, que tanto provocavam a admiração de Benjamin (2019) em suas leituras de Bachofen.

A “nostalgia do passado” romântica, chama a atenção de Benjamin de modo que sua concepção de ruptura com o progresso (capitalista), está repleta desta essência nostálgica e utópica. Há em Benjamin, um caráter idealista de resgate das narrativas mitológicas evocadas pelo romantismo, algo que já estava presente no “Idealismo Mágico” de Novalis, “[...] como na referência ao Éden, à Idade de Ouro, ou à Atlântida perdida” (LÖWY e SAYRE, 2015, p.44). Os exemplos são inúmeros, Benjamin mesmo, volta o olhar – sob o prisma do *messianismo* romântico e judaico – para as narrativas bíblicas. Esta concepção benjaminiana de *reencantamento do mundo*, de pensar em um presente emancipado por um desvio através do passado, fica evidente em vários de seus trabalhos de juventude.

1.2 O novo romantismo, utopia e *messianismo* no jovem Benjamin

O Romantismo aparece enquanto uma das principais vertentes teóricas que não só contribuiu na formação da *crítica* de Benjamin, como também repercutiu na sua concepção radical e autêntica da política e da história. Muito embora os textos intitulados *Romantik* (1912), *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* (1913) e *Vida dos Estudantes* (1915), sejam anteriores a tese sobre o conceito de crítica nos primeiros românticos, o conteúdo presente nestes materiais que mais se aproximam da forma de manifestos e discursos não proferidos, deixa transparecer com toda a força a influência da *visão de mundo* primeiro romântica no pensamento do jovem Walter Benjamin.

Romantik: um discurso não proferido para a comunidade escolar, publicado sob o pseudônimo de Ardor para a revista *Der Anfang* é um curioso escrito, e que foi deixado de lado pela ampla maioria de seus comentadores, seu conteúdo, assim como em *Vida dos Estudantes*, é destinado à juventude e seu objetivo é o de propor um despertar de consciência – tendo como base o verdadeiro romantismo – para o que Benjamin (2013, p.54) chamou de “primeira juventude sóbria da história”. Segundo Benjamin, a juventude de seu tempo se encontrava num estado “narcotizado”, neste sentido Benjamin se referia à condição de alienação burguesa e de desilusão quanto ao verdadeiro sentido do romantismo revolucionário.

A todos aqueles que acreditam ter uma juventude atemporal diante de si, uma juventude eternamente romântica, a juventude eternamente segura que trilha o eterno caminho para o filistério, a ele dizemos: vocês estão mentindo para nós e para vocês mesmos. Com seus gestos paternais, com sua veneração incensadora, vocês nos roubam a consciência. Vocês nos erguem sobre nuvens cor-de-rosa até perdermos o chão debaixo dos pés. Depois cada vez mais se dão conta de uma juventude que dormita num individualismo narcotizado. O filistério nos paralisa para dominar sozinho a sua época; porém, se nós nos deixarmos paralisar pela narcose das ideias, rapidamente afundaremos atrás dele e a juventude se tornará a geração dos futuros filisteus (BENJAMIN, 2013, p.54).

O filistério, ao qual Benjamin faz menção, pode ser encarado enquanto as instituições burguesas de seu tempo, como os liceus que arrancavam sob o poder do discurso ideológico burguês, o espírito potencialmente revolucionário e romântico da juventude. Mas Benjamin, – com sua crítica ao “falso romantismo” –, trata com veemência suas esperanças na juventude mesma, que não deverá cair na armadilha do individualismo burguês, que procura confundir com um romantismo genérico. Como Benjamin escreve:

Não sei não, camaradas, mas receio ter chegado ao romantismo. Não *àquele* romantismo que não é verdadeiro, mas um romantismo muito poderoso e perigoso. É exatamente o mesmo que o classicismo cosmopolita casto de Schiller decompõe na confortável poesia da comodidade em prol da fidelidade burguesa e do particularismo. Mas quero analisar um pouco melhor o falso romantismo. Ele gruda em nós a cada passo, mas não passa de uma roupa ensebada com que o filistério nos vestiu para que nós mesmos não conseguíssemos nos reconhecer direito (BENJAMIN, 2013, p.54).

Esta passagem é fundamental e esclarecedora para compreender a própria perspectiva de Benjamin acerca do romantismo ao qual tinha afinidade. Não se tratava de um movimento artístico elitista, burguês. O jovem Benjamin, embora ainda não tivesse entrado em contato com o Marxismo, já tinha – sob a égide do socialismo libertário e utópico –, um posicionamento político de esquerda radical, neste sentido, sua própria percepção da *visão de mundo* romântica procurava articular os elementos da linguagem, estética e *crítica* romântica com um impulso utópico e revolucionário, demolindo com isto a ideia de que ele pudesse se inclinar para um movimento romântico anticapitalista de tipo individualista e liberal, distante da realidade, ou mesmo conservador.

Neste sentido, Benjamin se aproxima do romantismo, além é claro, de seu interesse pela arte de modo geral, por dois grandes motivos cruciais: o primeiro, está atrelado à uma fundamentação – e aqui do “desdobramento infinito da reflexão³” – de uma *crítica* (livre) que ultrapassa os marcos da estética/arte, se estendendo para a crítica do progresso linear da modernidade (capitalista), como bem aponta Benjamin (2013, p.54): “Nada há de verdadeiro no que nos oferecem de dramas ou de heróis da história [burguesa, positivista], de vitórias da técnica e da ciência”. Em segundo lugar, para além da crítica, há no romantismo de Benjamin, a ideia de uma prática político-revolucionária que já articulava a religião, voltada para *emancipação* dos oprimidos de todo o mundo. Conforme aparece neste valioso excerto:

Estamos sendo enrolados, impedidos de pensar e agir, visto que nada nos dizem sobre a história, sobre o devir da ciência, sobre o devir da arte, sobre o devir do Estado e do direito. Desse modo, fomos privados da religião do espírito e toda a fé nele. Esse foi o falso romantismo, a saber, que devíamos ver o extraordinário em tudo que é infinitamente particular, em vez de vê-lo no devir do ser humano, na história da humanidade. É assim que se fabrica juventude apolítica, eternamente restrita à arte, à literatura e a vivências amorosas, sendo até nestas sem espírito e diletante. Camaradas, o falso romantismo, o grotesco isolamento em que fomos postos em relação com o devir, tornou muitos de nós apáticos; por tanto tempo tiveram de crer na nulidade que até a fé se tornou nula para eles. A falta de ideias de nossa juventude é o último resquício de sua sinceridade (BENJAMIN, 2013, p.55).

Eis aí, a perspectiva benjaminiana de romantismo, uma *visão de mundo* que está – como um fragmento romântico – depositada enquanto teor revolucionário em cada instante da história da humanidade. Em Benjamin, importa, sobretudo, um desvio pelo tempo passado em busca de um devir redimido e utópico dos que foram vencidos na história da luta de classes. O *messianismo*, por esta via de discussão, diz respeito, tão somente, aos “párias” do tempo histórico, que carregam em seu âmago, a possibilidade emancipatória de transformação radical do presente. Ainda, *messianismo* benjaminiano, como deve ficar claro, não se trata de culto à personalidade ou mesmo de uma espera por uma figura extraterrena, como o autor bem enfatiza: “Não queremos ouvir falar de helenismo e germanismo, nem de Moisés e Cristo, nem de Armínio e Napoleão, nem de Newton ou Euler, enquanto não nos mostrarem o *espírito* dentro deles [...]” (BENJAMIN, 2013, p.55). Trata-se, neste último

³ O problema da crítica a partir de um desdobramento infinito será discutida adiante.

fragmento, do *espírito* revolucionário do *novo romantismo* ao qual ansiava Benjamin (2013, p.56-57):

Em contraposição a isso, apontei-lhes, camaradas, um novo romantismo, muito indefinido, muito remoto, mas espero que tenha sido efetivo. Um romantismo cuja postura deve caracterizar-se pela franqueza, sendo que a conquista mais difícil desta se dará no campo do erotismo e, não obstante a partir deste, ela impregnará nossa existência e nosso comportamento cotidianos. Um romantismo da verdade que identificará os nexos espirituais, a história do trabalho; que fará desse conhecimento uma vivência própria para agir de acordo com ele da maneira mais sóbria e não romântica possível.

Havia o seu interesse por um *novo romantismo* que está, sobretudo, voltado para a formação de uma nova comunidade, onde haja um cultivo das coisas atreladas ao espírito. Para além deste ideal, há, mesmo que de forma ainda tímida, a sua tentativa em laçar as bases de um “romantismo erótico” que em si está voltado, como afirma Benjamin (2013, p.57), para uma “*vontade* romântica para a beleza, a *vontade* romântica para a verdade, a *vontade* romântica para a ação”. Neste sentido, entende-se que o “erótico” remete a uma nova relação da juventude com o *eros*, visto que, segundo Benjamin, a relação com o *eros* era ditada pelo dogmatismo institucional.

No ano de 1912, em sua correspondência com o amigo Ludwig Straub⁴, Benjamin trata de reflexões pertinentes acerca de uma “religiosidade do nosso tempo” e, ainda, de uma “nova religiosidade”. É notável que neste esforço do desenvolvimento de uma nova religiosidade, há a presença de uma relação – como já é notório em vários trabalhos de Benjamin –, entre a história, a arte (sobretudo a romântica) e a religião, que capta elementos do cristianismo e do judaísmo, ao exemplo de sua menção a Tolstói no que diz respeito ao papel do literato: “Pois de fato sentimos que são os literatos que levam os dias de hoje tão a sério como Tolstói levou a sério a cultura do cristianismo”. (BENJAMIN, 2013, p.28)

Em seu *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* (1913), cabe ao literato dotado de espírito crítico⁵, essa perspectiva de contribuir para o surgimento de uma

⁴ Segundo o tradutor “Um motivo central do *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* – a ligação da nova religião com a ideia do literato – já havia sido antecipada por Benjamin numa carta de 11/9/1912 a Straub; o diálogo certamente surgiu em Berlim entre essa data e o dia 10/10/1912 a Ludwig Straub. A carta de 11/9/1912 inicia uma série de quatro cartas a Straub, nas quais Benjamin se posicionou criticamente em relação ao sionismo”.

nova sociedade. Motivo pelo qual Benjamin se opõe ao sionismo, pois do seu ponto de vista, a questão judaica está atrelada à arte e aos valores humanos, apenas neste sentido o ser judeu se aplica devidamente, como Benjamin (2013) deixa transparente nesta breve passagem: “[...] o que seria do espírito, da arte e do amor entre nós sem os judeus?” (p.28). Procurando contrastar com o que ele entende ser o verdadeiro judaísmo, há os judeus sionistas: “Com certeza não se pode afirmar que o sionismo político chega a agir contra esse trabalho cultural judeu – no entanto, ele está totalmente distante de sua práxis, não tenho relação nenhuma com ela”. (BENJAMIN, 2013, p.28).

Ocupar-se com a possibilidade de uma nova religiosidade foi algo característico no jovem Benjamin, o seu texto publicado em *Der Anfang*, esclarece muito bem este anseio. Ao modo dos cabalistas, Benjamin abre seu escrito com uma curiosa parábola de título *Três homens em busca da religião*. A breve narrativa trata de três jovens em suas jornadas na busca pela verdadeira religião, em mútuo assentimento, os três personagens se reencontrariam após o término da jornada em sua busca. O primeiro vai em busca do conhecimento contido nas grandes cidades, portadoras de muitos livros e diferentes igrejas. Já o segundo, perambulou sob o céu aberto, contemplando a beleza natural. O terceiro, por sua vez, sendo pobre e não podendo se dedicar ao estudo e à contemplação da natureza, teve de dedicar-se ao trabalho, inicialmente, como aprendiz de ferreiro.

Esse último – personagem que ganha um maior destaque na narrativa –, no trajeto de retorno aos amigos, vislumbrou no cume de uma elevação um mundo de inesperadas maravilhas; de construções etéreas e cintilantes que se elevavam nas alturas. Emocionado pelo que experienciou, ele desceu a montanha e foi de encontro aos dois amigos. Após o encontro dos três, cada um começou a relatar a sua experiência. O primeiro contou sobre tudo o que aprendeu e de como tornou-se capaz de refutar qualquer princípio ou dogma religioso. O segundo falou da sua experiência profunda com a natureza e com a peregrinação, seus amigos riram da estória contada, mas não entenderam muito bem o que ele acabara de narrar. O terceiro e último, por sua vez, contou aos amigos apenas o que viu no final do seu retorno:

⁵ É curioso como Benjamin, em seus anseios por uma nova cultura, uma nova perspectiva de religião, depositou suas esperanças na figura do crítico, do literato, do alegorista ou mesmo do *flâneur*, como sujeitos transformadores da realidade social e política. Talvez haja aí, um certo idealismo herdado por Benjamin desde a sua juventude, uma crença no intelectual plural, heterodoxo e anticapitalista, ao invés do proletariado consciente, uma discussão que certamente deve ser feita num momento posterior.

Bem, por fim e hesitando muito, ele mencionou aqueles picos montanhosos brancos e reluzentes. “Creio que se conseguirmos uma visão panorâmica como essa da nossa vida, também veremos o caminho para aquelas montanhas e para os picos ofuscantes. Porém, decerto só poderemos intuir o que está contido naquele fogo, e cada um de nós deverá tentar dar-lhe forma segundo as coisas que nos sucederam”. Dito isso, ele se calou. Os outros dois certamente não entenderam tudo, mas nenhum deles falou; antes, olharam para a noite que estava caindo, na tentativa de talvez avistarem os picos reluzentes a distância (BENJAMIN, 2013, p.31).

O *Diálogo*, que se assemelha em muito às parábolas kafkianas, se apresenta como um poderoso aforismo que certamente oferece espaço para inúmeras interpretações. Mas o que fica evidente é o impulso do jovem Benjamin em tratar de uma religiosidade profundamente romântica, de uma experiência autêntica que envolva as questões atreladas ao espírito. Religiosidade, esta, que certamente não leva a nenhum dogma ou mesmo para a instituição religiosa em si, trata-se, sim, de uma defesa do cultivo dos temas mais íntimos do ser humano, uma discussão que perpassa a mística judaica e o idealismo mágico da primeira fase do romantismo. Como esclarece Benjamin em seu *Diálogo*: “A religião é incomparável com o progresso. É do seu feitio acumular todas as forças prementes e expansivas na interioridade num único ponto alto sublime. A religião é a raiz da inércia. É a sua santificação” (BENJAMIN, 2013, p.32). Partindo deste excerto, cabe a questão: seria essa a finalidade da religião? Aliás, ela deve mesmo ter um fim em si? O *Diálogo* logo trata de questionar a função da religião na modernidade, contexto em que sua tarefa seria a de – em confluência com o progresso –, suavizar ou amortecer o sofrimento pela transmissão de uma alegria inautêntica. É como se a religião tivesse perdido o seu propósito no contexto da modernidade (capitalista), a “atividade social” perdeu sua substância mais significativa frente ao progresso:

Quando digo isso, estou querendo dizer que nossa atividade social, por mais rigoroso que seja, padece disto: ela perdeu sua seriedade metafísica. Ela se tornou assunto de ordem pública e de decoro pessoal. Para quase todos os que se ocupam na área social trata-se apenas de uma questão de civilização, como a luz elétrica. O sofrimento foi *desdivinizado*, se o Sr. Puder relevar a expressão poética (BENJAMIN, 2013, p.34).

No *Diálogo* escrito por Benjamin, há reflexões muito esclarecedoras do que é o seu pensamento. Há ali uma crítica ao progresso positivista, à autonomia da moral Kantiana, ao desenvolvimento da técnica e à primazia desmedida da razão sobre tudo. Do mesmo modo, há também uma crítica a noção religiosa do Panteísmo que não aquele de Goethe. Benjamin, deixa propositalmente transparecer uma certa inclinação – que num primeiro momento aparenta ser reacionária – a partir destas posições, é o que de imediato se pensaria a respeito desse ceticismo com tudo o que vem da modernidade (capitalista). No entanto, não se trata tão pouco de querer reavivar o passado em todos os aspectos, trata-se de jogar luz para um aspecto esquecido pelo novo mundo, mas que foi lembrando pelo romantismo, trata-se de não apagar os traços de uma religião profana, do lado noturno – como evocava Novalis – da natureza ou um impulso místico do espírito humano.

Nesta dualidade do diálogo entre as personagens, Benjamin deixa claro que se a vida social seguir com o projeto evolucionista, que num primeiro momento parece ser grandioso e heroico, levará a outra coisa; isto é, a uma dissolução da individualidade no social.

(...) ai de nós se, ao fazer isso, esquecermos o objetivo, se nos entregarmos confiantes a um ritmo evolutivo similar ao do caranguejo. É por isso que jamais sairemos desse estado do desenvolvimento; só conseguiremos sair em nome do objetivo. A questão é que não podemos estabelecer esse objetivo exteriormente. Só há um lugar em que o ser humano culto pode se preservar puro, no qual ele realmente tem permissão de estar *sub specie aeterni* [na perspectiva da eternidade]: este lugar é o seu interior, é ele próprio. E a necessidade que temos, antiga e muitas vezes deplorada, está ligada ao fato de que nós mesmos nos perdemos. Perdemos-nos *mediante* todos os gloriosos progressos que o Sr. Louva: perdemos-nos, eu quase diria, mediante o progresso (BENJAMIN, 2013, p.41).

Para que o sujeito se salve neste turbilhão social da civilização capitalista, torna-se necessária a fundação de uma nova religião social, de um novo romantismo. Neste sentido, Benjamin chama a atenção para a urgência de uma religião que, nas suas palavras: “(...) leve a sério a máxima socialista, que se admita que o indivíduo é coagido, que ele é coagido e obscurecido na vida interior; e que, a partir dessa necessidade, se recupere uma consciência da riqueza e da existência natural da personalidade” (BENJAMIN, 2013, p.41). Trata-se da alienação que sufoca os homens e mulheres e lhes priva da formação de suas personalidades, é por tal motivo que se

dá a necessidade de uma nova religião –, e aqui, considera-se o erigir de uma nova sociedade:

Aos poucos, uma nova geração terá a ousadia de voltar a examinar a si própria, e não só por meio de seus artistas. Ela conhecerá a pressão e a inverdade que agora nos coagem. Ela conhecerá o dualismo de moralidade social e personalidade. Dessa necessidade brotará uma religião (BENJAMIN, 2013, p.41).

Com isso, Benjamin deixa transparecer no diálogo, uma defesa enfática de um “socialismo sincero”, ao invés do “socialismo convencional”; por “socialismo sincero” ao qual também pode-se expressar: uma “nova religiosidade” ou uma “nova religião social”. Há, sobretudo, uma concepção utópica de uma *emancipação humana* que vai além dos problemas materiais, pois com a primazia da personalidade autêntica, entende-se que Benjamin se atentava para as coisas atreladas ao espírito humano, mas não se trata, nesta discussão, de um mero individualismo mesquinho, e sim da construção de uma individualidade que contribua para o surgimento de uma humanidade virtuosa.

Neste sentido, a nova religiosidade é humanista até a raiz, sua prática está voltada para o cultivo da virtude humana em todos os aspectos, do engrandecimento do espírito humano em geral. Não se trata neste ponto, de uma religião aos moldes convencionais da teologia cristã ou judaica, mas de uma religião –se for possível apontar tal tese – ateísta. Por fim, pouco se desvenda na jornada dos três amigos interessados pela busca da “verdadeira religião”, no entanto, conforme Benjamin escreve em seu *Diálogo*: “(...) acredito mesmo que o nascimento de uma religião se dê a partir de uma necessidade profunda e quase desconhecida” (BENJAMIN, 2013, p.46). Tanto é que as duas personagens pouco ou nada compreenderam da experiência ou do vislumbre que o terceiro teve da utopia que se elevava nos céus. A concepção de Benjamin de uma nova religiosidade se desenvolverá ao longo de sua trajetória intelectual, contudo, seu idealismo metafísico de juventude parece ir cedendo espaço para uma filosofia da história e para a ideia de um messianismo político.

A crítica romântica e até mesmo a de um *messianismo* de tipo romântico, aparece de forma cristalina no início do ensaio intitulado *A vida dos estudantes*. Precisamente com a menção de que “[...] resta apenas libertar o futuro de sua forma presente desfigurada, através de um ato de conhecimento” (BENJAMIN, 1986, p.151).

Benjamin, nesta passagem, revela com toda a força, o fundamento de sua crítica lapidada desde os românticos e que está voltada para a libertação do tempo presente e do futuro pela potência da ação messiânica.

É por meio do *messianismo* que “[...] a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores” (BENJAMIN, 1986, p.151). O tempo messiânico volta-se contra o progresso e retira, como Benjamin pretendia em seu ensaio, o enrijecimento do carreirismo e da acomodação⁶, da própria alienação advinda da nefasta “ideologia do progresso”, firmemente atacada por Benjamin em seu curto, porém elucidativo escrito. Quando se refere a tarefa autêntica do pensar e da crítica, volta-se para uma concepção de ação messiânica e, ainda, revolucionária, de interrupção e de modificação radical do tempo presente. De tal forma que para Benjamin (1986, p.151), importa:

Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica. Contudo, esse estado não pode ser expresso através da descrição pragmática de pormenores (instituições, costumes etc.), da qual ele se furta, mas só pode ser compreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia da Revolução Francesa”.

O “reino messiânico” referenciado por Benjamin, é a expressão da concepção romântica da religião e da história. A própria utopia do “Reino de Deus” – de Schlegel e Novalis – realizada no tempo presente. De modo que, não cabe ao progresso (capitalista) destituído da crítica, o papel de salvaguardar a humanidade decadente, ele é incapaz de direcioná-la à *redenção*, pois “falha com relação às exigências do presente”. (OLIVEIRA, 2009, p.67). A história só poderá ser salva nos pensadores livres, que procuram se elevar junto da ideia de totalidade, de absoluto. Portanto, não cabe aos burocratas e estudantados – preocupados com as questões de profissão e banalidades da vida burguesa –, a tarefa messiânica revolucionária.

Esta tarefa, está destinada aos homens e mulheres críticos, aos estudantes autênticos, guiados pela perspectiva romântica secular e pelo conhecimento puro “[...] não nos termos limitados da filosofia de uma determinada ciência, mas em relação às questões metafísicas de Platão e Spinoza, dos românticos e de Nietzsche”.

⁶ O ensaio *A vida dos estudantes* fora escrito por Benjamin em seus anos de líder estudantil na instituição onde estudava, que já demonstrava a virtude crítica contra a burocracia e a vida burguesa presente nas instituições de sua época.

(BENJAMIN, 1986, p.156). Eis aí, precisamente, as preocupações que orbitavam a filosofia do jovem Benjamin. Sua concepção de emancipação política estava alicerçada no núcleo duro do *messianismo* romântico, complementado por reflexões metafísicas e profundamente críticas, ao passo que também estava vinculada à história e à religião. Para Oliveira (2009, p.68):

[...]o Benjamin *d'a vida dos estudantes* propõe a concepção de tempo e história cultivada pela utopia e messianismo, “estados absolutos”, menos orientados ao “êxito” que aos elementos desprezados. Passado e futuro dependem do presente, este é o foco no qual toda a história está concentrada: não há passado perdido, nem futuro garantido, isto tudo depende da relação de ambos ao presente”.

É por via da articulação entre as questões metafísicas e históricas, que o tempo messiânico possui um papel central. Trata-se justamente da urgência – a qual Benjamin considerou em seu ensaio – de evitar a “deformação do futuro” por meio do combate – da práxis política revolucionária – no tempo presente (OLIVEIRA, 2009). Este combate, só poderá ocorrer com êxito na medida em que resgatar os elementos de um tempo passado, o que nos remete ao ideal romântico de *reencantamento do mundo*. Cabe ao sujeito potencialmente revolucionário – por meio da história e da filosofia –, lidar com as “exigências” do presente. Para Benjamin (1986, p.159) “[...] cada qual encontrará seus próprios mandamentos, na medida em que confronta sua vida com a exigência mais elevada. Ele libertará o futuro de sua forma desfigurada, reconhecendo-o no presente”.

Conjuntamente com o *messianismo* romântico, há no pensamento de Benjamin, o *messianismo* judaico. De modo que ele procurou articular os fundamentos do Primeiro Romantismo Alemão e do romantismo tardio com a religiosidade judaica. O que mais chama a atenção, é justamente a profundidade do judaísmo em todas as variedades de sua narrativa teológica, que em si, contém um amplo significado filosófico e soteriológico. Algo muito próximo da valorização mítica de que os românticos tinham tanto apreço. Os ensinamentos da Cabala e da própria Torá, forneceram a Benjamin uma relação ainda mais estreita entre religião, emancipação, história e filosofia. Quanto a esta relação mencionada, Benjamin em suas cartas para Scholem trocadas entre 1933 e 1940, reforça a importância dos românticos em suas produções teóricas, e neste sentido, do próprio messianismo romântico para, como se procura argumentar, articular a forma da religiosidade romântica com o judaísmo.

Pois sabe-se que entre os intelectuais judeus heterodoxos, a perspectiva romântica era amplamente admirada e estudada justamente pelo seu ponto de vista da história e da religião. Tratava-se, para Benjamin e para uma grande parcela de intelectuais judeus de língua alemã, de salvar da tradição romântica, os seus conteúdos utópicos. Fica clara a defesa de Benjamin para a necessidade de salvação destes conteúdos, antes que o próprio romantismo, ao exemplo da posição adotada por Schlegel, cedesse à tradição da ala conservadora do catolicismo.

O romantismo possui a própria história enquanto sua forma de religião (OLIVEIRA, 2009). Cabe a importância da temporalidade histórica e teológica do romantismo, para a concepção revolucionária de Benjamin e de sua *visão de mundo* oriunda, em parte, do romantismo. Devido a isso, Benjamin procura resgatar e salvar do esquecimento o teor romântico messiânico, que não nega a história e tampouco a religião. No entanto, é certo afirmar que Benjamin não possui uma concepção de *messianismo* idêntica a dos românticos, isso ficará mais evidente nas teses *Sobre o conceito de história*. O filósofo procura, objetivamente, “salvar o romantismo da agonia” (OLIVEIRA, 2009, p.70).

1.3 As afinidades entre o Romantismo e Teologia em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*

Em seu ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (1916), Benjamin faz uma leitura bastante incomum de *Gênesis*, de modo que o que lhe interessa é justamente o recurso narrativo das escrituras bíblicas para produzir reflexões acerca da linguagem e de seu caráter metafísico. A tese fundamental deste breve, porém denso e significativo ensaio, está na linguagem enquanto *medium* para a comunicação de uma “essência espiritual”, em outras palavras, a “essência espiritual” – como sugere a metafísica da linguagem do jovem Benjamin – se manifesta na linguagem humana. Como pode-se notar, a reflexão benjaminiana orbita em torno do problema da origem da linguagem, neste sentido, procura estabelecer uma relação entre aquilo que denomina “linguagem primeira” com as escrituras bíblicas.

Ora, no contexto das narrativas bíblicas encontradas no livro de *Gênesis*, Benjamin (2013, p.60) escreve que: “[...] Deus insuflou no homem o sopro: que é, ao

mesmo tempo, vida e espírito e linguagem”. Sugerindo com isto, que há no âmbito das narrativas míticas encontradas na Bíblia, um ponto de partida inicial no qual foi determinada a criação de toda a vida a partir de uma linguagem nomeadora e criadora. Esta linguagem se caracteriza enquanto elemento imanente e abstrato, na medida em que, como Benjamin leva a entender, ela possui em si uma autonomia. Partindo daí, é como se o ato de criação de todas as coisas partisse justamente desta “linguagem originária”, como referência Benjamin (2013, p.61):

Nesse “Haja” e no “Ele chamou”, no início e no fim dos atos, aparece, a cada vez, a profunda e clara relação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia. Ela é aquilo que cria, perfaz, é palavra e nome. Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome”.

No ato da criação do primeiro homem, Deus lhe concedeu a “linguagem nomeadora”, de modo que, “O homem é aquele que conhece na mesma língua em que Deus cria” (BENJAMIN, 2013, p.62). No entanto, no contexto pós-babélico, esta linguagem originária passou por um processo de empobrecimento, na medida em que os homens passaram a utilizar a língua para o mero conhecimento. Neste sentido, a “linguagem humana”, se comparada com a “linguagem divina”, se mostra limitada e instrumentalizada para atingir um fim específico. Isto é, há em primeiro lugar, “a linguagem divina”, aquela que cria, e há em segundo lugar, a linguagem do homem, que em si possui algum vínculo com a língua originária, mas sua função é a de conferir nome as coisas.

De acordo com Benjamin, e aqui elucidamos o fundamento de um de seus conceitos mais significativos, o conceito de *tradução*, a “linguagem humana” consiste precisamente em um exercício de “tradução” da “linguagem das coisas” em uma linguagem inteligível para a razão humana. Aqui cabe a discussão de Seligmann-Silva (1999) a respeito de sua leitura de Benjamin e o mundo como escritura, ora, para o autor, Benjamin interpretava – sob influência do judaísmo e do romantismo – a realidade concreta enquanto uma escritura constituída por significações diversas e suscetíveis à compreensão através do processo de *crítica* e *tradução*. Portanto, não há um entendimento concreto e nem mesmo um nome para todas as coisas inseridas nesta estrutura da escritura. De modo que, como escreve Benjamin (2013, p.64-65):

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mundo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento.

Com a expulsão do homem do paraíso, a “linguagem primeira” toma uma outra dimensão, a do fragmento, pois surgem após o “pecado original”, as múltiplas línguas e traduções das coisas. Neste contexto, para Benjamin, há uma “confusão entre as línguas”, de modo que é a partir da instituição da torre de babel, que os homens passam a estranhar a essência da própria natureza, esta que em si, é muda, e que se pudesse falar por meio de uma linguagem inteligível, expressaria uma tristeza profunda. Aqui há uma referência de Benjamin ao ato do “luto”, um problema de discussão em sua tese de livre docência sobre o *Drama Trágico Alemão*, a natureza está enlutada mediante o contexto pós-babélico.

Como fica claro até aqui, a “linguagem originária”, transmitida na estrutura narrativa mítica do paraíso descrito no livro de *Gênesis*, é o elemento que chama a atenção do jovem Benjamin. Posteriormente, o problema da “linguagem primeira” será profundamente desenvolvido na tese sobre o *Conceito de crítica no romantismo alemão*, de modo que a noção de Utopia benjaminiana parece estar estreitamente ligada a questão desta língua ou linguagem (*Sprache*) pura. Há um interesse crescente por parte de Benjamin, e aqui destaca-se o anseio romântico de *reecantamento do mundo*, ou, do desvio pelo passado em direção a um futuro redimido. Para Gagnebin (1999, p.193) tratava-se – por parte de Benjamin – de uma “vontade soteriológica, um desejo de memória e preservação dos elementos preteridos e esquecidos pela historiografia burguesa”. Portanto, há aí referências míticas – para além da linguagem primeira – há um tempo paradisíaco que possivelmente tenha existido, óbvio que não necessariamente nos moldes da narrativa de *Gênesis*, mas não é difícil refletir sobre sociedades pré-capitalistas cuja base social e política lembra uma espécie de comunismo primitivo. Neste sentido:

A visão romântica toma um momento do passado real, no qual as características funestas da modernidade ainda não existiam e os valores humanos sufocados por ela ainda não existiam, e transformam-no em utopia, moldam-no como encarnação das aspirações românticas (LÖWY, 2015, p.44).

Na perspectiva de muitos interpretes, Benjamin, em especial no texto sobre a linguagem, insiste de modo curioso e autêntico em pensar a história através do prisma mítico-teológico. Voltando às considerações de Gagnebin, a mesma afirma que para muitos interpretes do teórico:

A história humana seria a perda de um paraíso originário determinada pela queda na temporalidade e na comunicabilidade (Babel, como consagração linguística do pecado original); a transformação dessa história decaída e o restabelecimento da harmonia primitiva seriam assim a única tarefa autêntica na qual os homens se devem empenhar, por uma prática (revolucionária) ou/ e por uma teoria reparadora da injustiça (GAGNEBIN, 1999, p.194).

Partindo desta perspectiva, a de que o romantismo possui em seu âmago elementos mítico-teológicos, pode-se observar “que inúmeros críticos consideram a religião o principal traço do espírito romântico” (LÖWY e SAYRE, 2015, p.34). Tal posição romântica é válida porque remete ao profundo interesse de Benjamin, já nas suas considerações em *Romantik*, sobre a relação entre a filosofia do Primeiro Romantismo Alemão com elementos religiosos. De modo que “O romantismo é essencialmente uma experiência religiosa” (LÖWY e SAYRE, 2015 p.53). No entanto, vale destacar que apesar deste apelo romântico ao religioso, conforme discutido anteriormente, o Primeiro Romantismo visa alcançar ou ao menos evoca sua nostalgia a uma mitologia mágico-religiosa bastante distinta da concepção ortodoxa cristã.

Sua perspectiva religiosa e mágica, está muito mais atrelada as narrativas fantásticas da literatura e mitologia secular. Como sugere a obra *Hinos à noite* de Novalis, que evoca o encanto e caráter magico do lado noturno da natureza. Partindo daí, pode-se observar este “ponto de vista” romântico de resgate dos elementos acima referenciados, pois indicam uma curiosa perspectiva romântica de reavivamento da realidade através de uma articulação com a arte e com a própria linguagem. Com isto, o Primeiro Romantismo, estabelece como ponto de partida – ou pelo menos como *tarefa primeira de sua visão de mundo* – este “*reencantar da natureza*”:

À intersecção mágica entre religião, história, poesia, linguagem, filosofia, ele oferece um reservatório inesgotável de símbolos e alegorias, fantasmas e demônios, deuses e víboras. Existem múltiplas maneiras de server esse tesouro perigoso: a referência poética ou

literária aos mitos antigos, orientais ou populares, o estudo “erudito” – histórico, teológico ou filosófico – da mitologia e a tentativa de criar um novo mito – resultado da secularização moderna – torna-o uma figura profana de reencantamento, ou melhor, uma via não religiosa para encontrar o sagrado” (LÖWY e SAYRE, 2015, p.55).

Quando o autor trata desta via “não religiosa” de “reencanto do mundo”, parte justamente do ideal romântico de resgatar estas narrativas místicas para fundar uma *nova religião*, desta vez sob o signo da utopia⁷. Para tanto, como já ficou claro e justificado, tal resgate não direciona para o reacionarismo puritano e regional, pois “Para a *Frühromantik* [primeiro romantismo alemão], o novo mito não é ‘nacional-germânico’, mas *humano-universal*” (LÖWY, SAYRE, 2015, p.56). Quando os românticos tratavam deste *reecantamento do mundo*, estavam justificando a necessidade de uma ação radical, que fosse além dos marcos históricos da Revolução Francesa. Neste sentido, daí partem os anseios de Schlegel em fundar uma nova mitologia, e mais do que isso, uma nova humanidade:

Em um célebre fragmento publicado na revista *Athenäum*, Schlegel escreveu em 1798: “A Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o *Meister* de Goethe são as maiores tendências da época”. Dois anos mais tarde, no *Discours sur la mythologie*, a palavra “revolução” aparece três vezes: ele fala de uma “grande revolução”, do “espírito da revolução” e da “eterna revolução”. Não se trata simplesmente de uma referência à Revolução Francesa, mas da evocação de uma mudança radical da vida e da cultura, que se traduz em todos os campos do espírito [...] (LÖWY, SAYRE, 2015, p.58).

Deste modo, é possível saber com certa segurança os motivos pelos quais Benjamin volta a sua compreensão para o romantismo. Para além da fundamentação de uma crítica e estética, os românticos estavam preocupados em superar os problemas que acompanhavam a modernidade partindo de um impulso ideal e utópico. Algo que levasse, como apontou Schlegel, para uma humanidade una, que ultrapassasse os marcos divisórios do passado, presente e futuro, através de uma atualização dos conteúdos do passado no tempo presente, um esforço de reconhecimento e evocação das tradições seculares como a “Idade do ouro”, ou,

⁷ Benjamin não foi o único autor que procurou estabelecer o resgate dos românticos para a ideia de *reecantamento do mundo*. Conforme assinalam Löwy e Sayre (2015, p.55) “Ernst Bloch, por sua vez, acreditava na possibilidade de salvar o mito da mácula pelos ideólogos nazistas – desde que fosse iluminado pela ‘luz utópica do futuro’”.

como extraordinariamente sugere Benjamin, de um esforço de salvação da herança das culturas (pré)capitalistas dos povos originários. Seu breve fragmento a respeito de Bartolomé de Las Casas, um dos raros momentos de referência à América Latina, Benjamin (2013) chama a atenção para a salvação e defesa das culturas desses povos.

Destarte, o romantismo irá ater-se aos valores “pré-modernos” para trazer à tona um *reencantamento do mundo*. Tal concepção soma-se as leituras de Benjamin da Cabala e do primeiro testamento. Ora, sabe-se a partir de leituras da tese sobre o *Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* –, além de outros textos de juventude –, que a essência do Primeiro Romantismo Alemão, está no *messianismo* romântico, conforme afirma Benjamin em uma esclarecedora nota de rodapé de sua tese de doutorado sobre a *crítica* de arte no romantismo: “O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é o ponto elástico da cultura progressiva e o início da história moderna.” (BENJAMIN, 2018, p.20). Havia de sua parte, um curioso impulso para tentar articular a *crítica* romântica com sua formulação inicial de uma filosofia da história pautada pelo *messianismo* e pelo seu desejo em unir religião e Revolução.

1.4 Reflexão crítica em O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão

Em novembro do ano de 1918, Walter Benjamin, pelo que escreve Witte (2017), já tinha o tema de sua tese de doutorado; tratava-se de uma investigação do conceito romântico de *crítica*. No trabalho, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, Benjamin já deixava claro o seu interesse pelo elemento “interior” do romantismo, isto é, o *messianismo* romântico, que será situado e compreendido posteriormente. Neste momento, importa entender o esforço de Benjamin em desvendar a *crítica* romântica como “medium-de-reflexão”, o que se deve a um crescente interesse de sua parte em consolidar a sua formação como crítico, sobretudo, no campo da arte. Deixando claro na introdução de sua tese, que seu objetivo era o de investigar o conceito de *crítica* apenas no que diz respeito à obra de arte. No entanto, conforme se avança nesta discussão, sabe-se que a *crítica* de Benjamin se estende para além dos ensaios sobre literatura, abarcando com isso, a própria crítica da modernidade capitalista e de seus complexos.

A discussão teórica da tese sobre o conceito de *crítica* no Primeiro Romantismo, permeia um problema que na teoria do conhecimento romântica é fundamental para compreender o próprio conceito romântico de *crítica*. Trata-se do problema da *reflexão* e de seu desdobramento infinito. Um problema que irá se originar a partir do momento em que os românticos da primeira fase do romantismo – Schlegel e Novalis – procuraram desenvolver uma *crítica* da obra de arte a partir dos pressupostos da *Doutrina da Ciência* de Johann Glottlieb Fichte (1762-1814). Ora, Fichte lançou as bases através do princípio do *Eu* e da *Reflexão*. Segundo Benjamin (2018), os românticos como F. Schlegel e Novalis, colocaram o conceito de *reflexão* no centro de sua teoria do conhecimento. De modo que o conceito de *crítica* é, senão, um *medium-de-reflexão* (*Reflexionsmedium*) ou o “desdobramento infinito da reflexão”. Enquanto que para Fichte, o *Eu* estava no núcleo da *reflexão*, para os românticos, a arte deveria ocupar este lugar central, que é por excelência, o objeto de *reflexão* (2018).

No que diz respeito a *reflexão* de Fichte, talvez sua maior contribuição tenha sido compreendida por dois problemas fundamentais. O primeiro está relacionado ao “pôr refletido”, ou ao “[...] pensamento na autoconsciência refletindo a si mesmo” (BENJAMIN, 2018, p.29). Em suma, para Fichte, a *reflexão* implica na relação consigo mesma do pensamento, ela parte do *Eu*⁸ pensante que em seu “pôr refletido” se estende infinitamente. Isto é, um *Eu* que em sua *reflexão*, se projeta até se dissolver no absoluto. Em Schlegel, pode-se encontrar num trecho de *Lucinde*, a referência de que o “[...] pensar tem a particularidade de próximo a si mesmo, pensar de preferência naquilo sobre o que ele pode pensar sem fim” (SCHLEGEL apud BENJAMIN, 2018, p.29). A *reflexão* fichtiana, portanto, caracteriza-se pelo pensar transformador de uma forma. Um exercício intelectual que em si é forma, e que no processo do pensar se entende enquanto a forma da forma, eis aí a *reflexão* de Fichte. De modo que:

Fichte pensa, então, poder fundar aqui um conhecimento imediato e seguro através da conexão de duas formas de consciência (da forma e da forma da forma, ou do saber e do saber do saber), as quais se transpassam mutuamente e retornam para si mesmas. O sujeito

⁸ O conceito do *Eu* – enquanto unidade entre sujeito e objeto – em Fichte é fundamental e representa o núcleo duro da sua *Doutrina*. “A palavra *eu* (ou, mais exatamente, *eu puro* ou *egoidade*) designa uma consciência transcendental, isto é, uma estrutura universal, independente das consciências individuais e tomada como pura atividade; encerra em si a estrutura de todo e qualquer conhecimento teórico, ao mesmo tempo que o fundamento de toda e qualquer ação prática do homem”. (TORRES-FILHO, 1980, p.8-9)

absoluto, para quem a ação da liberdade se dirige com exclusividade, é o centro desta reflexão e, portanto, deve ser conhecido imediatamente (BENJAMIN, 2018, p.31-32).

Esta passagem de Benjamin, remete ao segundo problema levantado acima. Trata-se da importância da *intuição intelectual* para os românticos de Iena, um conhecimento imediato que se dá entre sujeito conhecedor e objeto de conhecimento. Objetivamente, na teoria do conhecimento de Fichte, há um problema que permeia o “pôr refletido” do *Eu* que se estende infinitamente, não tornando possível o conhecimento imediato. De modo que é com isto, que Fichte pensa no elemento de contradição ao *Eu*, esse elemento é o *não-Eu*⁹, que funciona como travo¹⁰ do movimento do *Eu* pensante. Ao que segue, este travo limitaria a atividade do *Eu*, impor-lhe limites em seu movimento ao infinito? Ora, segundo Fichte (1980, p.113), “A atividade do eu consiste em um pôr-se ilimitado, ocorre contra ela uma resistência (*Widerstand*)”. Por mais que haja uma resistência, a atividade do *Eu* vai além dela, no entanto, o *Eu* deve limitar-se como não se pondo. Quanto ao caráter infinito do *Eu*, por meio da atividade, ele se põe ao infinito, é justamente através da resistência que ele mesmo se coloca que é infinito. Fundamentalmente, há uma alternância entre finito e infinito do pôr do *Eu*, fica claro então, esta tensão no *Eu*, esse “conflito consigo mesmo”.

Para Benjamin (2018, p.33), “No que concerne à relação da teoria do conhecimento de Fichte com a dos primeiros românticos, será importante constatar que a formação do Não-Eu no Eu assenta-se sobre uma função inconsciente deste”. Há aí, uma diferença clara entre a reflexão formal teórica – de que Fichte procura

⁹ Ao primeiro princípio, de que o *Eu* está posto, só poderia seguir o seu oposto como sendo um *não-Eu*. Portanto, “Tão certo quanto aparece entre os fatos da consciência empírica a aceitação incondicionada da certeza absoluta da proposição: – *A não = A*, – *ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu*”. (FICHTE, 1980, p.51)

¹⁰ Fichte dá o exemplo de uma linha reta que representa a atividade infinita do movimento do *Eu*. Esta linha vai de A, passando por B até C e assim por diante. A atividade de tal movimento é travada em algum momento, como em C. O fundamento do travo está precisamente no *não-Eu*, no entanto, a atividade do *Eu* impõe uma resistência ao travo. Sabe-se que o movimento de A à C representa a *atividade*, sendo que o movimento de C à A representa a *passividade*. Fica a cargo da *Imaginação* o exercício de unificação destas “direções opostas”. Sabemos agora, que através da unificação da atividade e da passividade, há uma atividade entre A à C que se chama “*intuir*”. Como nos diz Fichte, “O intuir está agora determinado para a reflexão filosófica [...]”. (FICHTE, 1980, p.122). O *intuir* só é possível até o travo em C, após esta delimitação o mesmo é impossível.

desviar, evitando o mero desdobramento infinito da *reflexão* – trazendo o problema do “pôr refletido” para o âmbito da prática. Conforme Benjamin faz referência:

Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo distingues necessariamente teu Eu-pensante do Eu pensado no pensamento do Eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante, nesse pensar, tem de ser, por sua vez, objeto de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso, obténs, ao mesmo tempo, um novo sujeito, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o *estar-consciente-de-si*. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar nenhum lugar onde devêssemos nos deter; logo, para cada consciência, precisaremos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito; logo, jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva” (FICHTE apud BENJAMIN, 2018, p.34-35).

Benjamin esclarece que com base nesta infinitude da reflexão a consciência escapa, e por aí não é possível, como afirma o autor, admitir uma tal consciência efetiva. Para resolver isso: “Fichte procurou então e achou uma atitude de espírito, na qual a consciência de si está dada imediatamente, e que não precisa, para produzi-la, de uma reflexão a princípio infinita. Esta atitude do espírito é o pensar” (BENJAMIN, 2018, p.35). A solução de Fichte está na chamada “imediatez do conhecimento”, ou, o exercício do pensar que prioriza sobretudo a intuição. Deste modo, quando o sujeito conhece, ele passa a conhecer a si mesmo, de modo que: “A consciência do pensar é idêntica ao estar consciente-de-si” (BENJAMIN, 2018, p.35). Mesmo quando se pensa que se pode conhecer o outro, se está, na concepção de Fichte e dos românticos, conhecendo a si mesmo, pois o *Eu* está no absoluto, na unidade do todo. Esta faculdade da intuição à qual Benjamin faz referência, está diretamente atrelada ao que Fichte chama de “imaginação produtiva”. Ainda, no que se refere ao peso desta intuição no sistema fichtiano:

Os opostos absolutos (o subjetivo finito e o objetivo infinito), são, antes da síntese, algo meramente pensado e, como sempre tomamos aqui essa palavra, ideal. Assim que devem – e não podem – ser unificados pela faculdade de pensar, esses opostos adquirem, pelo oscilar da mente, que nessa função é denominada imaginação, uma realidade, porque com isso tornam-se intuíveis, isto é, adquirem realidade em geral, pois não há e não pode haver outra realidade, senão a realidade mediante a intuição (FICHTE, 1980, p.119).

A partir daí, fica claro que o ponto de partida da teoria do conhecimento primeiro romântica se constitui pela influência do “desdobramento infinito da reflexão” e da sua relação com a “intuição intelectual”, ou, da “imediatez do conhecimento”. Já nos escritos de Hölderlin, Benjamin percebeu que o fundamental nos românticos é justo a ideia da conexão, ou como o filósofo referencia Hölderlin, do “Conectar infinitamente (exatamente)” (HÖLDERLIN apud BENJAMIN, 2018, p.36). Este excerto sugere que nos românticos, não se trata de uma *reflexão* fundada por uma infinitude de continuidade, como pensava Fichte, mas de uma *reflexão* cuja infinitude se assenta nas múltiplas conexões.

Há aqui, uma relação que provoca Benjamin, trata-se da junção entre a “intuição intelectual” romântica com o conectar. Tal conexão concebida por Benjamin (2018) partindo de sua compreensão dos românticos, pode ser entendida como a mediação entre as inúmeras reflexões, o que não acaba por excluir a “imediatez do conhecimento”, como afirma o filósofo: “Nesta imediatez de princípio, mas não absoluta e sim imediata, é onde se assenta a vitalidade do conectar” (BENJAMIN, 2018, p.37).

Há, como ideia, uma “imediatez do conhecimento” absoluta que se forma na conexão das reflexões. É neste processo do conhecer que se revela na “conexão da reflexão absoluta” a sua “autoconsciência”, tal como havia principiado Fichte em sua *Doutrina da Ciência*. Quando se trata da autoconsciência nos românticos, deve-se ter por claro a sua relevância no que diz respeito ao pensar ou à teoria do conhecimento romântica, pois ela remete ao desdobramento infinito da *reflexão*; no entanto, mesmo sabendo que o acesso ao absoluto é impossível, partir desta ideia torna possível o processo ilimitado da *crítica* romântica.

Ao que segue, inicialmente, o pensar pode ser entendido a partir de dois graus que estão entrelaçados. O primeiro grau da *reflexão* chama-se, em Schlegel, “o sentido” que é a “reflexão propriamente dita” (BENJAMIN, 2018, p.37). O segundo grau, advém do primeiro grau do pensar, isto se dá por uma “reflexão autêntica”. Para Benjamin (2018, p.37), “(...) o pensar do segundo grau nasce por si e auto-ativamente do primeiro, como seu autoconhecimento”; isto é, o segundo grau do pensar nasce por si só, ou seja, surge do primeiro como seu autoconhecimento. “Indubitavelmente, do ponto de vista do segundo grau, o simples pensar é matéria e o pensar do pensar, a sua forma” (BENJAMIN, 2018, p.38).

No desdobramento do pensar, ou, do pensar do pensar, encontra-se o elemento essencial para a teoria primeiro romântica e que se faz presente nos escritos de Benjamin posteriores a sua tese. Trata-se, precisamente, da “posição originária”. Ora, quanto a “posição” na teoria de Fichte, sabe-se que há a já referida relação entre o *Eu* e o *não-Eu*, sendo o *Eu* o princípio originário. Contudo, tal problema foi encarado e compreendido de forma distinta pelos românticos – o que é reforçado pela tese de Benjamin –, pois para esta corrente de pensamento a questão da posição no processo de *reflexão* é superada, de modo que: “Os românticos partem do simples pensar-se-a-si mesmo como fenômeno; o que é apropriado para tudo, pois tudo é si mesmo” (BENJAMIN, 2018, p.38).

Compreender, na tese de Benjamin, os contrastes entre a teoria dos românticos e a teoria contida na doutrina de Fichte acerca da *reflexão*, da *crítica* e de seus desdobramentos, é importante na medida em que se pode perceber uma apropriação de Benjamin – a partir de sua pesquisa de doutorado –, de conceitos da filosofia da linguagem romântica. Essa apropriação evidencia-se partindo das interpretações de Benjamin sobre a “posição originária” e de sua relação com os termos de *Irônia*, Witz (autolimitação), *Blitz* (raio) e *Ursprung* (Origem).

1.4.1 A posição originária nos românticos de Iena

Em sua compreensão dos desdobramentos da *reflexão*, Benjamin demonstra que há uma importante distinção acerca do entendimento de Fichte e dos românticos sobre a “posição originária” da *reflexão*. A *reflexão* no sistema de Fichte, precisa partir de algum ponto, o que leva a dedução de que ela deve estar atrelada a uma posição. Sabe-se, ainda, que na doutrina de Fichte há um princípio primeiro, fundamental. Este princípio é o que Fichte, como já explicitado, chama de *Eu*. Partindo daí, a *reflexão* surge da “posição originária” do *Eu*. Logo, toda atividade ligada ao *Eu*, é um retorno a si mesmo, pois tudo parte do *Eu*, que em si, é autoconsciente.

Nos românticos, há uma distinção. A *reflexão* não parte de um *Eu* primeiro e inexplicavelmente dotado de autoconsciência. O conceito de *reflexão* nada mais é que o elemento mediador entre a arte e o absoluto. Neste sentido, e Benjamin levanta a discussão sobre este problema, a teoria do conhecimento romântica se interessa pela

reflexão na medida em que ela é “uma reflexão no absoluto da arte”; trata-se, ainda, de uma *reflexão* que não encontra limitação alguma, que é absolutamente livre. Vale ressaltar, que para os românticos o acesso ao absoluto é impossível, contudo, neste âmbito do absoluto, a liberdade plena do pensar é o que deve ser preservado.

Ao que segue, o “livre pensar” dos românticos se difere da “intuição intelectual” fichtiana na medida em que – ligada à atividade da *reflexão* –, contribui para a fundamentação de uma filosofia da linguagem (crítica/estética) romântica. Portanto, na perspectiva de Schlegel em seus escritos da *Athenäum* e das *Lições Windischmann*, além das contribuições de Novalis em seus fragmentos, a filosofia romântica se afirma enquanto “filosofia cíclica”, que articula em seu interior “reflexão originária” e “reflexão absoluta”; prioriza o pensamento que parte do meio, colocando todo objeto passivo de reflexão enquanto “*médium de reflexão*” (2018).

A filosofia romântica se constrói enquanto forma do conhecimento que tem por objetivo, refletir sobre a obra de arte enquanto “*médium de reflexão*”, dando prioridade ao livre pensar, ou seja, à *crítica* autêntica e à busca da “linguagem originária”. Esta *crítica* e impulso pela exposição da verdade presente na teoria do conhecimento do romantismo, como procura-se defender, é, até certa medida, uma das principais referências na formação da *crítica* benjaminiana, e para além disso, uma forte base para a metodologia empregada por Benjamin em toda a sua trajetória intelectual. O que leva a procurar compreender em seguida, o problema do sistema de conhecimento romântico, pois está atrelado à forma benjaminiana de exposição das ideias.

1.5 A linguagem originária do romantismo e os pressupostos do conceito de *Origem*

A partir da tese de Benjamin, o pensamento primeiro romântico, Seligmann-Silva reforça esta afirmação, não procurou sujeitar o “livre-pensar” à rigidez de um sistema filosófico fechado. No entanto, é inegável a existência do que Benjamin (2018, p.49) chama de “tendências e continuidades sistemáticas” nas produções teóricas de Schlegel e Novalis. Investigar o problema da presença de um sistema romântico do pensamento é fundamental, pois avança no entendimento sobre o pensamento do próprio Benjamin e de uma possível sistematização de sua filosofia. Percebe-se –

mesmo que os românticos defendessem a forma fragmentária em seus escritos –, uma sistematização regida pela “prova alternante” e por “conceitos alternantes” no que diz respeito a já referida “filosofia cíclica” romântica. Como escreve Benjamin fazendo referência à Schlegel:

Na base da filosofia deve repousar não só uma prova alternante, mas também um conceito alternante. Pode-se a cada conceito e a cada prova perguntar novamente por um conceito e sua prova. Daí a filosofia ter de começar, como a poesia épica, pelo meio, e é impossível recitá-la e contar parte por parte de modo que a primeira parte fique completamente fundamentada e clara para si. Ela é um todo, e o caminho para conhecê-la não é, portanto, uma linha reta, mas um círculo (...) (SCHLEGEL apud BENJAMIN, 2018, p.51).

Eis aí, uma das distinções entre a doutrina de Fichte e a teoria romântica. Para esta corrente do pensamento, aos moldes da poesia épica dos gregos, a *reflexão* deveria partir de um ponto localizado no “meio”, diferente da linearidade do modo de pensar fichtiano, a filosofia romântica preza pela não-linearidade, isto é, pelo que Seligmann-Silva (1999) chamou de movimento circular do pensamento. Este modo de pensar dos românticos, como bem aponta Benjamin, possui certas inclinações para uma filosofia mística, de modo que os românticos procuravam produzir suas reflexões negando a submissão aos sistemas fechados, que sufocassem a faculdade da imaginação, ao passo que também buscavam dar prioridade a uma busca pela verdade através de uma “intuição intelectual”, reforçando, sobretudo, um “voltar para si” através da *reflexão*. Conforme Benjamin em mais uma de suas referências à Schlegel:

O saber caminha apenas para o interior, é para e em si mesmo incomunicável, como também, na expressão habitual, aquele que medita perde-se em si mesmo [...]. Apenas através da exposição chega [...] a comunhão [...]. Pode-se decerto aceitar que há um saber interno anterior a toda exposição ou além da mesma; mas este é [...] tão incompreensível quanto privado de exposição (SCHLEGEL apud BENJAMIN, 2018, p.54).

Os românticos ambicionavam, – por meio de certos impulsos místicos – a aproximação da possibilidade do conhecimento de uma “verdade originária”, ultrapassando neste exercício, as fronteiras da razão assentada no positivismo. Contudo, os românticos neste esforço reflexivo, não limitavam-se tão somente ao

idealismo; procuravam articular o ideal com o real. Segundo Seligmann-Silva (1999, p.48) “[...] os primeiros românticos afirmam a necessidade de o idealismo sair de si e penetrar no realismo”. Dito isto, os primeiros românticos, interpretavam o mundo como dividido em duas partes, uma real, material, e outra ideal, mágica.

A articulação entre *idealismo* e *realismo* se daria, então, por meio da linguagem, que no romantismo é um eixo central. A *visão de mundo* romântica, neste sentido, se assentava numa perspectiva messiânica ao interpretar o mundo enquanto escritura. Isto deve-se a partir de uma curiosa articulação da teologia, da história e da filosofia da linguagem. O papel do filósofo, do crítico, ou mesmo do historiador, é o papel do profeta alegorista, que procura por meio de sua *reflexão crítica*, estabelecer a “leitura” do mundo, abrangendo tempo passado e tempo presente. Há aqui, uma breve menção de uma prática política em busca do *reencantamento do mundo*. De modo que para Benjamin, o historiador é o “profeta às avessas” que busca a “realização de um ‘desejo’ plantado no passado” (SELIGMANN-SILVA, 1999, p.48). Deste modo, a teoria do conhecimento romântica busca estabelecer uma relação entre *ideal* (a busca pelo paraíso perdido) com o *real* (tempo presente a ser transformado) por meio de um elemento essencial, a linguagem.

No trabalho *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*, a filosofia da linguagem de Benjamin atuava sob a perspectiva romântica de entendimento de que a história humana presente é aquela que perdeu sua compreensão da linguagem adâmica; isto é, da linguagem originária pré-babélica pertencente ao tempo passado. Portanto, e isso para os românticos de lena, há uma tarefa (*Aufgabe*) fundamental, trata-se da necessidade de interpretação ou de uma leitura soteriológica desta linguagem originária que foi fragmentada após o pecado original e a construção da torre de Babel. Fragmentos estes, que carregam um teor da “linguagem divina”¹¹ e possibilitam o processo de *restauração* desta linguagem.

Essa busca pela *linguagem originária*, ou mesmo adâmica, é um dos pressupostos centrais no pensamento, se assim se pode dizer, tardio da filosofia da história de Benjamin. De modo que a busca pela *Origem* no plano da história, apresenta-se como uma tarefa messiânica de restauração (*Restitutio/ Apokatastasis*)

¹¹ Uma fonte importante desta leitura é encontrada – para os românticos de lena – na obra de arte que mais se aproxima da “linguagem originária”. Um exemplo, como já visto anteriormente, são os poemas épicos dos antigos gregos. No entanto, tanto Novalis quanto Schlegel reconheceram esta rara originalidade poética – que não se compara à arte grega, mas que dela se aproxima –, na literatura de Goethe, Shakespeare, dentre outros.

de uma harmonia perdida. O conceito apresenta-se em trabalhos de sua fase marxista como as *Teses sobre o conceito de história* e os trabalhos sobre Kraus; deixa transparecer nos seus fundamentos, tanto a filosofia romântica de Goethe com o conceito de fenômeno originário (*Urphänomen*), quanto a tradição cabalista do judaísmo heterodoxo com a ideia de salvação das essências contidas nos fragmentos dispersos. Tal é a extensão deste conceito de *Origem* (*Ursprung*) em sua filosofia.

Apesar das afinidades entre a *linguagem originária* do Romantismo de Lena com o conceito de *Origem*, é certo que na tese sobre o *Drama Trágico* (*Trauerspiel*), Benjamin critica o ideal do Romantismo de Lena, que ao invés de buscar a *Verdade* em seu “caráter de linguagem”, acabou por tomá-la enquanto uma “consciência reflexiva”. Contudo, há na totalidade do seu pensamento filosófico, esta tarefa de busca pela *Verdade*, pela *Origem* ou mesmo pelo “retorno às origens”. Para Benjamin, ao estabelecer a “representação da verdade” e de busca pela *Origem*, deve-se, sobretudo, procurar salvar os fenômenos das ideias.

As ideias nada mais são que as representações dos fenômenos, isto é, uma ideia não possui o fenômeno, ela apenas pode comunicá-lo, ou, representá-lo. De acordo com Benjamin: “As ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas”. (BENJAMIN, 2020, p.22). A comparação que Benjamin faz com as constelações de estrelas, pode ser compreendida da seguinte forma: as ideias se colocam como a estrutura da constelação, isto é, a parte externa, que estabelece a ligação entre os pontos. Por sua vez, esses pontos são os próprios fenômenos, que segundo Benjamin (2020, p.22), estão “simultaneamente dispersos e salvos”.

Para que as ideias possam ser iluminadas, conhecidas, é necessário, antes, estabelecer a relação entre os fenômenos, isto é, os fenômenos precisam se reconhecer nas ideias ao passo que também deve aglutiná-las. Quanto aos conceitos, a sua tarefa é a de “agrupar os fenômenos” fragmentados pelo que Benjamin chama de “entendimento analítico”. Neste processo, ocorre tanto a “salvação dos fenômenos” quanto a “representação das ideias” (2020, p.23). Neste sentido, a filosofia da linguagem de Benjamin, tem para si enquanto busca pela *Verdade*, a busca conjunta da língua/linguagem primordial, adâmica ou mesmo, originária.

Cabe ao filósofo restituir pela representação o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega ao seu autoconhecimento,

que é o oposto de toda a comunicação orientada para o exterior. Como a filosofia não pode pretender falar em tom de revelação, isso só pode acontecer por meio de uma rememoração que recupere antes de mais nada a percepção primordial” (BENJAMIN, 2020, p.25).

Neste excerto, há claramente uma exposição da filosofia da linguagem forjada por Benjamin desde os escritos de 1913, seu esforço é o de trazer à tona – por meio de uma categoria fundamental e que possui fortes influências do judaísmo –, a *Rememoração* daquilo que foi encoberto ou mesmo esquecido pelo homem; trata-se do que ele chama de “percepção primordial”. Com isto, vê-se que já é possível perceber as sutilezas teológico-metafísicas, que constituem até certo ponto, o pensamento de Benjamin, e demonstra como certos elementos deste idealismo/teologia irão se articular com o materialismo dialético nos anos de 1930.

1.6 A forma do fragmento ou do fragmento como a forma

A filosofia do conhecimento romântica, como já foi esclarecido, não possui em seu âmago um sistema ortodoxo de produção do saber, no entanto, ela preza pela continuidade de certos conceitos em seu movimento cíclico. A forma de exposição fragmentária é uma característica comum e levada a cabo tanto por Schlegel quanto por Novalis. Toda a produção de Walter Benjamin, apresenta do mesmo modo que os românticos, esta forma de exposição que prioriza uma produção teórica baseada em “fragmentos”. Presencia-se este estilo já nos escritos iniciais de Benjamin, no entanto, apenas em *Sobre o Conceito de Crítica de Arte no Romantismo alemão*, há uma persistência mais clara na exposição fragmentária das ideias através de um método baseado na organização de citações diversas – muitas delas sem o comentário de Benjamin –, formando então, uma grande “montagem” de citações fragmentadas para o entendimento a respeito da *reflexão* e da *crítica* no romantismo de Iena. Na tese de livre docência a respeito do drama trágico alemão, vê-se um seguimento metodológico ainda mais radical por parte de Benjamin, que procurou apresentar sua pesquisa sob a forma de fragmentos, tratando em seu prólogo epistemológico-crítico da realização de um grande “mosaico”, formado a partir de fragmentos de inúmeras fontes bibliográficas.

De acordo com Seligmann-Silva, Schlegel defendia que sua filosofia se apresentava enquanto um “sistema de fragmentos”, os românticos, neste sentido, pela impossibilidade de se atingir a totalidade, procuravam articular *ideal* e *real* através de fragmentos. Ora, cada fragmento para estes teóricos, deveria ser perfeito em si mesmo. Os românticos partiam dessa forma de exposição a partir de uma tentativa de se atingir um “resultado” ideal, transcendental, de formar o todo por meio de uma “constelação” ou “cadeia” de fragmentos. No entanto, limitar o entendimento desta metodologia expositiva dos românticos tão somente a um impulso idealista não é o suficiente, pois, Schlegel e provavelmente Novalis, possuíam uma grande sensibilidade para perceber os efeitos dos complexos da modernidade capitalista no ser social. O sistema capitalista possui, como é sabido, um meio de produção baseado numa complexa divisão social do trabalho, de modo que o homem moderno inserido neste contexto histórico acaba se desenvolvendo – em sua condição de alienação, isto é, de estranhamento da realidade social e do funcionamento dos próprios meios de produção de mercadorias –, enquanto sujeito histórico fragmentado, em outras palavras, ele perde a capacidade de compreensão e até mesmo de contato com o todo. Seligmann-Silva reforça esta questão com base em uma de suas esclarecedoras notas de rodapé:

[...] numa carta ao seu irmão August Wilhem Schlegel, Friedrich expressou de modo emblemático a fragmentação interna do indivíduo moderno como o substrato da sua fragmentação teórica: “Eu não posso dar uma mostra do que eu sou, do meu eu inteiro, senão como um sistema de fragmentos, porque eu mesmo o sou” (SELIGMANN-SILVA, 1999, p.40).

Os chamados “fragmentos do futuro”, carregam em seu interior o que os românticos ao exemplo de Novalis, chamavam de “sementes literárias”, estas sementes carregavam a possibilidade de levar adiante os elementos redentores de um futuro salvo. Por fim, há a necessidade, de expor a relação entre a forma do fragmento com o entendimento do conceito romântico de *Interrupção* e de sua relação com o pensamento benjaminiano.

1.7 Sobre a ideia da *interrupção* radical ou do “súbito relâmpago”

Nos fragmentos dos românticos, há um elemento central em sua terminologia mística. Trata-se da forma *Witz* que na teoria romântica pode ser compreendida enquanto interrupção momentânea da poesia, que em si remete ao termo *Blitz*, que quer dizer relâmpago, trovão ou raio, um conceito que se adequa tão bem à ideia romântica da “imediatez do conhecimento” e de sua defesa de uma filosofia cíclica. Seligmann-Silva analisa o princípio *Witz* partindo de uma compreensão acerca da *Ironia* que representa uma contradição, ou mesmo alternância de sentidos como “autocriação e a auto-aniquilação” (SCLEGEL apud SELIGMANN, 1999, p.37). A *Ironia* não possui somente um significado teórico, nas dramaturgias dos gregos antigos a *Ironia* era evocada como *Interrupção* ou mesmo *ruptura* de conexão, isto é, em algum momento da peça havia a súbita interrupção, ou mesmo uma pausa da narrativa. A *Ironia*, nesta perspectiva, está atrelada ao movimento da *reflexão* que em si representa “uma quebra” da linearidade.

Já o termo *Witz*, no entendimento dos românticos, está relacionado à *Ironia* pelo seu significado de *auto-aniquilação*, um ponto momentâneo que surge da faculdade da imaginação enquanto uma ideia repentina, que quebra o sentido de linearidade e até mesmo de normalidade. Portanto, *Witz* deve ser pensado no âmbito de uma temporalidade, pois este princípio representa, senão, uma *interrupção radical* da linearidade temporal. Compreende-se *Witz* enquanto fragmento, que como visto anteriormente, contém a possibilidade de ligar-se à totalidade, ao absoluto. Para Seligmann-Silva (1999, p.39):

[...] o momento pontual da irrupção “witzing” coincide com o momento no qual se (re)-constrói, num “raio” (Blitz), uma unidade que havia sido “perdida”. [...] esta estrutura temporal do *Witz* possui uma relação muito próxima ao conceito benjaminiano de tempo-do-agora, *Jetztzeit*; em os ambos casos trata-se de um entrecruzar instantâneo entre a história e o Absoluto [...].

A própria noção de *Witz* está a partir daí, atrelada à *visão de mundo* romântica, uma vez que sua implicação vai além da arte, se estendendo para a temporalidade histórica. Destaca-se, ainda, que Benjamin dedica-se em sua tese ao entendimento dos desdobramentos destas terminologias para apresentar sua compreensão da *reflexão* e *crítica* romântica, ao passo que é inegável a relação destes problemas com a constituição do conceito de *tempo-do-agora*, ao qual será dado a devida atenção. Por ora, torna-se necessário compreender que a terminologia romântica *Witz* é uma

das categorias centrais na fundamentação de *tempo-do-agora* enquanto “interrupção radical” do progresso capitalista, o que reforça a hipótese de uma articulação entre romantismo, messianismo e materialismo histórico na formação de uma teoria da emancipação humana em Benjamin.

1.8 Walter Benjamin e o *messianismo* romântico

1.8.1 *Messianismo* romântico: um problema de conceituação

Segundo Gagnebin (2018), a tese de doutorado de Benjamin: *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* pode ser situada sob dois eixos fundamentais. O primeiro, se assenta numa contribuição de Benjamin para a filosofia da linguagem, área do conhecimento que marcou sua produção de juventude. Já o segundo, que mais interessa anteriormente, se refere ao tema do *messianismo* romântico, com o qual, segundo Gagnebin (2018), Benjamin “deseja pensar, ao mesmo tempo, religião e revolução”. É certo que o tema do *messianismo* romântico não apareceu de modo claro e com a frequência esperada na tese de Benjamin para que se pudesse compreendê-lo em todos os seus aspectos. Embora se tenha afirmado anteriormente, que o *messianismo* do ponto de vista de Benjamin, tenha sido a essência do Primeiro Romantismo – sobretudo a partir de Novalis¹² e Schlegel, – não fica exposta de todo, uma explanação sistemática do jovem Benjamin sobre este tema. Como bem aponta Oliveira (2009, p.49):

[...] Benjamin não fez mais que simples alusão à problemática do messianismo romântico, mencionado apenas duas vezes [em sua tese], mas que podemos razoavelmente admitir que acompanha as referências à história, que também não são muitas, irrompendo aqui e ali o contínuo da argumentação concentrada, mas sempre em contextos significativos.

¹² O Idealismo Mágico de Novalis teve grande repercussão na compreensão de Benjamin acerca do Romantismo do século XIX, de modo que o primeiro é crucial para um maior entendimento dos conceitos de “semelhança”, “verdade”, “origem”, dentre outros, como nos indica Seligmann-Silva em sua obra *Ler o Livro do Mundo*.

Ora, sabe-se, contudo, que a *visão de mundo* romântica enquanto parte de seu estudo na tese de 1919, tenha mesmo que de forma implícita, se insinuada junto de elementos da teologia e da história, de modo que contribuiu para a concepção de Benjamin sobre uma filosofia da história potencializada pelo idealismo místico¹³ e teológico. De modo que, “É o messianismo benjaminiano, por detrás do messianismo romântico velado da *Dissertação*¹⁴, que pode oferecer alguma luz aos papéis desempenhados pela religião e história, visadas desde a perspectiva da unidade ‘virtual’ entre filosofia e religião [...]” (OLIVEIRA, 2009 p.19). Desta forma, o elemento de um *messianismo* romântico deve ser, portanto, investigado e situado no conjunto amplo das referências realizadas por Benjamin em sua tese. No que diz respeito a problemática de apreensão deste tema na obra de Benjamin:

[...] não se pode aqui pretender oferecer um quadro completo do problema do messianismo romântico e da história, tal como são vistos por Benjamin, mas com isto também não se impede totalmente que certas marcas e características finalmente possam aparecer[...] (OLIVEIRA, 2009, p.49).

Para tanto, o objetivo não deve tão somente ater-se à uma investigação dos aspectos de crítica de arte e estética primeiro romântica presentes na tese de Benjamin. Uma vez que o próprio romantismo de Benjamin está ancorado na história e na religião. Entre estas principais características há o seu elemento essencial, isto é, o *messianismo* romântico. Benjamin, portanto, obteve esta sensibilidade de captar a essência, o fio condutor desta *visão de mundo* romântica do século XIX. De modo que a transformou – como se quer aqui argumentar – em um problema constante de seu pensamento filosófico. No entanto, é certo que o *messianismo* benjaminiano não tenha sido de todo, uma simples reprodução da concepção messiânica romântica, mas sua potência certamente não rejeitou o teor histórico, teológico e temporal deste último. Por fim, partindo destas possibilidades de investigação, que tão bem foram exploradas por uma grande variedade de comentadores e pesquisadores, existe então, a capacidade necessária e segura para situar o *messianismo* romântico nas produções de juventude de Benjamin, sem com isso, cair em erros de interpretação

¹³ Não podemos afirmar em até que grau, Benjamin tenha sido influenciado pela mística romântica, uma vez que tenha em sua tese, demonstrado certo cuidado com tal tema.

¹⁴ O autor está se referindo a tese de Benjamin.

por perseguir um problema ou mesmo um tema que não esteja presente na teoria filosófica do autor em questão.

1.8.2 O *messianismo* romântico enquanto elemento central do romantismo

A propósito de uma correspondência trocada entre Benjamin e Martin Buber no ano de 1916, é encontrada uma ilustre explanação de Benjamin a respeito do caráter mágico e profético da linguagem. Na carta endereçada a Buber, Benjamin chega a justificar que sua ideia a respeito de uma linguagem pura, ideal, se distancia do mero instrumentalizar da mesma, não a elevando tão somente a uma simples “transmissão de conteúdo”, mas sim, como afirma Benjamin, “pela pura revelação de sua dignidade e de sua natureza” (BENJAMIN, 2016, p.186). Ao que segue, o autor aponta para um estilo de linguagem dotada de teor político, ao passo que também revela nesta um outro caráter:

[...] meu estilo altamente político e minha escrita é este: gerar interesse no que foi negado para a palavra; apenas onde esta esfera da ausência de discurso se revela em seu poder puramente indizível pode a fagulha mágica surgir entre a palavra e sua motivação, onde a unidade dessas duas reais intensidades moram” (BENJAMIN, 2016, p.187).

Sabe-se que o jovem Benjamin procurou pensar os problemas que permearam a sua filosofia, procurando não se distanciar da teologia judaica e ainda, do caráter messiânico e romântico da própria linguagem. Pode-se chegar a tal afirmação partindo das confissões de Benjamin a Buber, que demonstrava em suas mais recentes formulações teóricas, um grande interesse pelos românticos de Iena, em particular, pela revista dos irmãos Schlegel *Athenäum*, que chega a ser mencionada na carta aqui referenciada. De acordo com Seligmann-Silva, Benjamin estaria no período de 1917 e 1918, organizando uma revista intitulada *Angelus Novus*. Para sua publicação, se dedica ao estudo de Schlegel e Novalis.

A revista não chegou a ir adiante, mas os estudos dos românticos já mencionados direcionaram Benjamin a redação de sua tese. Haja vista o seu interesse pela filosofia da linguagem romântica, o *messianismo*, como esclarece Seligmann-Silva, torna-se problema de reflexão enquanto “centro do primeiro

romantismo”. Como Benjamin parece salientar na introdução da tese, o seu objetivo – como já discutido em tópicos anteriores – está claro, isto é, o de estabelecer – a partir de Fichte¹⁵ e dos românticos –, a compreensão da ideia de crítica de arte romântica sem com isso, negar o próprio “ponto de vista” do romantismo, da sua *visão de mundo*. Como esclarece Benjamin em uma de suas raras menções à relação entre a teologia, a Revolução e ao *messianismo* romântico:

Quanto à religião, querido amigo, ela não nos é de modo algum objeto de brincadeira, mas sim da maior seriedade, pois já é tempo de fundar uma. Esta é a meta de todas as metas e o ponto central. Sim, eu vejo o alvorecer do mais grandioso início dos novos tempos; tímido como o antigo cristianismo, no qual não se percebeu que logo engoliria todo o império romano, assim também esta grande catástrofe engolirá, nos seus mais vastos círculos, a Revolução Francesa, cujo valor mais duradouro esteja talvez apenas no fato de tê-la suscitado (SCHLEGEL *apud* BENJAMIN, 2018, p.20-21).

Nesta breve, porém, significativa passagem, há o resgate que Benjamin faz dos primeiros românticos, elencando-os enquanto alternativa ao progresso capitalista na modernidade. Ora, nesta passagem em que ele recorre a Schlegel, pode-se partir do reconhecimento deste viés romântico, que para Schlegel deveria ultrapassar de modo radical os marcos da Revolução Francesa. Embora haja inúmeras ambiguidades na tradição romântica, pode-se afirmar com toda a clareza, que a percepção de Benjamin em relação a esta “religião” do romantismo, não está descolada da realização utópica e revolucionária na história. A Revolução Francesa apenas a suscitou, mas no movimento da história, na perspectiva romântica e messiânica de Benjamin, ela deverá ser radicalizada e superada pela realização heroica dos homens, que deverão relegar para si, a tarefa de substituir o mero idealismo pela práxis política. Como Benjamin destaca:

O pensamento de um ideal de humanidade perfeita realizando-se no infinito foi descartado, exige-se, isto sim, o “Reino de Deus” agora, aqui na Terra [...], perfeição em cada ponto de existência, ideal realizado em cada etapa da vida, desta exigência categórica amadureceu a nova religião de Schlegel (BENJAMIN, 2018, p.21).

Embora se tenha claro, a partir do estudo de Löwy (2015) sobre as vertentes da primeira fase do romantismo, que Schlegel, um dos principais pensadores de lena a suscitar esta concepção revolucionária do romantismo, tenha, a partir de um período de sua vida, se inclinado ao conservadorismo, deixando de lado sua posição política mais radical sob o impulso da Revolução Francesa. A concepção messiânica anseia por superar a condição – política, econômica e cultural – do capitalismo, para se direcionar a uma utopia capaz de reaproximar o homem da natureza. Promovendo a ressignificação das relações sociais, em suma, de tornar possível um *reencantamento do mundo*. Esta *visão de mundo* romântica, implica no conceito de *mediação* do Primeiro Romantismo, de modo que para Schlegel e Novalis, a arte – enquanto o elemento mediador –, seria capaz de estabelecer ou mediar esta relação entre homem, natureza e a divindade.

Para os românticos, só haveria a possibilidade de os homens entrarem em contato com a divindade, isto é, do absoluto e as coisas atreladas ao espírito, tendo a arte como mediadora. A partir disso, seria possível pensar na ação revolucionária e na essência messiânica como elementos mediadores? Isto é, somente através da ação revolucionária dos excluídos, tornar-se-ia possível, por meio da utopia na terra, a *conexão* entre o homem e natureza com própria noção de divindade? Para os românticos, esta *conexão* está diretamente ligada à noção de *absoluto*, de modo que a relação entre indivíduos nada mais é que uma parte do todo, do *absoluto*.

Deste modo, a *visão de mundo* romântica, dotada de um teor messiânico, possui em si a dimensão teológica que muito se assemelha a tradição judaica heterodoxa que será posteriormente abordada. Trata-se efetivamente de uma religião que não tem por característica a salvação dos homens em um plano suprasensível, ideal. Muito ao contrário, sua potência está na *emancipação* da humanidade no plano terreno. A própria noção do divino nada mais é que a totalidade entre todos os seres da natureza, incluindo aí, os próprios homens em sua posição “redimida”. Em nota Seligmann-Silva esclarece que:

Benjamin, muito mais tarde, em sua terceira “tese” sobre o conceito de história de 1940, manterá, com evidentes adaptações a seu modo de pensar, esta noção de que a história universal genuína só nascerá de uma humanidade (e não mais de um indivíduo, como em Novalis) completa, redimida: “A posse integral do passado está reservada a uma humanidade restituída e salva. Apenas esta sociedade

restabelecida poderá evocar não importa qual instante de seu passado” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p.131).

A “humanidade restituída”, da qual o comentador faz menção, é precisa para pensar no caráter messiânico da ação emancipatória dos vencidos, isto é, de uma transformação radical da realidade precária no contexto da modernidade (capitalista). Eis aí, os fundamentos da filosofia futura de Benjamin, daquela que irá tratar a partir do marxismo – o que fica evidente nas teses de 1940 –, da formulação de conceitos teológicos como *rememoração*, *redenção* e *tempo-do-agora*, voltados para a já referida possibilidade emancipatória. O Primeiro Romantismo, neste aspecto, oferece estes fundamentos, que estão assentados numa concepção temporal e messiânica da história. De modo que, “[...] Benjamin vê como central no próprio romantismo a questão temporal (quer sob a forma da filosofia da história, quer sob a forma do messianismo)” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p.131-132). A questão temporal, portanto, ganha relevo no que diz respeito ao pensamento de Benjamin, e é em certo grau, por conta deste fator que ele se direciona, em sua juventude, para o entendimento do “conceito de história” formulado ainda no primeiro romantismo.

1.9 O problema da infinidade temporal e a crítica romântica ao progresso capitalista

O Primeiro Romantismo de Iena, para além da elaboração de uma crítica – respaldada no conceito de *reflexão* e *mediação* – e de uma estética, procurou firmar-se na religião e na história. Portanto, a partir da historicidade nele presente, pode-se afirmar que há em sua teoria, uma discussão acerca – mais precisamente no momento em que Benjamin procura entender a “ideia da arte” em sua tese de doutorado –, do problema da *infinidade indeterminada da tarefa* e da *infinidade vazia do tempo*. Para tanto, deve-se antes compreender, que Benjamin analisa tais questões partindo de sua explanação sobre a concepção romântica – sobretudo a partir de Schlegel – da “poesia universal progressiva”.

Ora, segundo Benjamin, em sua referência a Schlegel, “A poesia romântica é uma poesia universal progressiva [...]. O tipo romântico de arte está ainda em devir; esta é sua única essência, ele eternamente só pode tornar-se e nunca ser de modo perfeito” (SCHLEGEL apud BENJAMIN, 2018, p.97). O ideal romântico da estética e

da própria ideia da *crítica* enquanto *medium-de-reflexão*, está assentado nesta afirmação romântica de uma poesia que é universal e progressiva; isto é, de uma poesia e ainda, de uma crítica, que está em constante *devir*, neste sentido, a obra de arte é compreendida como *ideia*, e a *ideia* deve estar posta num horizonte ilimitado. Ressaltando então, a relevância de pensar e fazer a *crítica* do objeto *obra de arte* no campo do *medium-de-reflexão*, onde há, precisamente, o desdobramento infinito da *reflexão* e/ou do pensar.

No entanto, para Benjamin (2018, p.98): a “poesia universal progressiva” dos românticos não deve ser julgada enquanto uma simples função infinita que em si implicaria numa *infinidade indeterminada da tarefa* e de uma *infinidade vazia do tempo*. Ao contrário, o ideal estético/crítico do romantismo de Iena, procura estabelecer uma tarefa (*Aufgabe*), para a sua poesia e para sua *visão-de-mundo*. Neste sentido, ele procura atribuir uma “determinidade” a esta poesia mesma, que em si deverá se guiar pelo “desejo de beleza” e de “Verdade”. Com isto, a ideia da *infinidade temporal* dos românticos, é determinada e inserida no tempo histórico; se distância da concepção burguesa da mera *infinidade vazia do tempo* e de sua perspectiva moderna de progresso, nas palavras de Benjamin (2018, p.98):

A infinidade temporal [romântica] que se encontra neste processo possui um caráter igualmente medial e qualitativo. Portanto, a progressividade não é de modo algum aquilo que se entende pela expressão moderna ‘progresso’ (...). Ela é, assim como a vida inteira da humanidade, um processo de realização infinito e não um simples processo de devir”

A “infinidade temporal” primeiro romântica, caracteriza-se pelo desdobramento infinito do pensar, conferindo assim, total liberdade quanto ao processo de *crítica* – distinta da mera “temporalidade infinitamente vazia”, que está atrelada à concepção burguesa e linear do tempo histórico. Deste modo, a “infinidade de reflexão” não deve ser compreendida enquanto elemento destacado do tempo histórico. O próprio romantismo se incumbiu da tarefa de proporcionar o fundamento – trata-se justamente do tempo histórico –, necessário à sua *crítica* romântica, assentando suas ideias sempre numa articulação entre *ideal* e *real*. Este fundamento, o da temporalidade histórica cuja essência reside no *messianismo* romântico, se difere de maneira radical da infinidade vazia burguesa no contexto da modernidade (capitalista), pautada na

lógica quantitativa do progresso positivista. De modo que, conforme Oliveira (2009), o fato de o romantismo ter se ancorado numa perspectiva de historicidade, não lhe rendeu qualquer aproximação com o desenvolvimento da “ideologia do progresso”. Há aqui, uma clara separação entre este progresso positivista e a noção romântica de progresso de uma “[...] *poesia universal progressiva*” (OLIVEIRA, 2009, p.61).

Desta forma, a percepção romântica do desdobramento infinito da *reflexão*, problema explicitado na tese de Benjamin, só é válida se estiver voltada para a *realização da crítica*, e aqui há a possibilidade de que Benjamin tenha levado tal crítica para além do domínio da arte, a estendendo também, para uma crítica da modernidade. Pois, partindo de uma análise da totalidade de seus escritos, pode-se compreender que Benjamin não só conferiu um grande destaque à crítica romântica, como também a potencializou em suas reflexões mesmo após sua “conversão”, ao método do materialismo histórico e dialético. O que leva, portanto, a pensar que a assim chamada *infinidade da reflexão*, distintamente da *infinidade vazia* do progresso, possui uma função, ou seja, ela é determinada. Como explica Oliveira (2009, p.61):

A determinação da tarefa é clara: a obra deve *realizar* continuamente sua Ideia, e o faz graças à crítica, *historicamente*. Decerto, isto implica temporalidade, mas esta temporalidade é determinada e não vazia, pois a obra é historicamente realizada. A determinidade da tarefa e a determinidade temporal são congruentes porque ambas são ao mesmo tempo críticas e históricas.

Vê-se com isto, que a concepção de *infinidade* romântica, não deve jamais separar-se do terreno da temporalidade histórica. A sua tarefa é a da crítica da ideia de arte ao passo que, também está relacionada a uma filosofia da história pautada pelo movimento e pelo *messianismo*. A modernidade (capitalista), com sua concepção de um progresso pautado na lógica do mercado, acabou se afastando da *crítica*, ou a enfraqueceu ao ponto de instrumentalizá-la para uma não complementação da obra de arte¹⁶. Ora, sabe-se, que para os românticos a crítica que implica na *infinidade da reflexão* não poderá jamais atravessar o campo dos sentimentos (OLIVEIRA, 2009). A crítica da obra de arte serve para complementar a própria obra. Esta forma de crítica leva a uma complementação entre a criação artística e o seu conteúdo crítico, ou como

¹⁶ Trata-se de uma discussão que certamente esteve presente na obra de Benjamin, primeiro, como já apontado, a Crítica romântica deve ser entendida como uma complementação da própria obra de arte, daí a ideia de que a crítica deve ser ela mesmo uma poesia. Diferente desta perspectiva, há a crítica reducionista da obra de arte, que a empobrece ao invés de complementá-la.

afirmam os românticos: “a poesia só pode ser criticada pela poesia” (BENJAMIN, 2018, p.77).

Pois a obra é incompleta, “Apenas o incompleto pode ser compreendido, pode nos levar mais além. O completo pode ser apenas desfrutado. Se quisermos compreender a natureza, devemos então pô-la como incompleta”. (SCHLEGEL apud BENJAMIN, 2018, p.78). Ainda, como afirma Benjamin (2018, p.78), “O mesmo vale para a obra de arte, não como ficção, mas como verdade. Toda obra é necessariamente incompleta diante do absoluto da arte, ou o que significa o mesmo ela é incompleta diante de sua própria Ideia absoluta”. A importância da crítica para Benjamin e para o próprio romantismo, reside, neste sentido, na essência do pensar, da pura reflexão. Esta concepção de *crítica* moderna do romantismo, se difere daquela “crítica” *infinitamente vazia* que a “ideologia do progresso” se fez valer:

Com os românticos, em sua fase inicial, os conceitos de crítica e de progresso já tendem a se separar, significando com isto, que o conceito de progresso começa a perder sua relação original com a crítica, e deixa pouco a pouco de ser crítico, como originalmente era seu papel (OLIVEIRA, 2009, p.62).

A crítica primeiro romântica é antes qualitativa, na medida em que possui como núcleo o próprio *messianismo* romântico, que sob a base do tempo histórico, vê na humanidade o “processo de *realização*”. O que no romantismo revolucionário benjaminiano, caberia aos homens a realização da tarefa de sua emancipação, isto é, da possibilidade de transformação do tempo presente, por meio da *práxis* política e por isso mesmo messiânica. Nesse horizonte, o futuro depende da “ação redentora” dos homens. Conforme Oliveira (2009, p.67):

O futuro não é conseqüência do progresso automático, mas está engastado (*eingebettet*) no presente; o futuro depende daquilo que é carente de salvação no presente e no passado. Porém, pode-se entrever no texto, que a concepção do progresso conduz à falha com relação às exigências do presente.

O progresso capitalista, por este viés, não só é incapaz de lançar os fundamentos para uma *crítica* da modernidade, como também é incapaz de atender as exigências que se colocam no tempo presente e futuro. Pois, é guiado sob a perspectiva do progresso positivista, além de sua posição hegemônica no que diz respeito a manutenção da dominação de uma classe sobre a outra. Partindo daí, há a tarefa autêntica do *messianismo* romântico, que consiste precisamente em

libertar/redimir (*Erlösung*) – por meio de um desvio (e não de uma tentativa de restauração ou retorno) ao passado –, a humanidade de seus grilhões.

Ao que segue, fica claro que a *crítica* romântica não deve ser compreendida apenas no que concerne ao campo da estética, pois como tão bem percebeu Benjamin, a sua essência – o *messianismo* – está firmada em uma filosofia da história, que por si só é dotada de um teor religioso e político. A *temporalidade messiânica* resgatada por Benjamin, será aquela que permeará a sua obra da juventude à maturidade, sobretudo, pelo fato de ter fomentado uma concepção utópica – o que sugere a essência messiânica e crítica do romantismo em seu desejo latente de transformar o mundo presente –, da *emancipação humana* por meio de uma articulação entre teologia, história e filosofia.

2 WALTER BENJAMIN E A TEOLOGIA DO JUDAÍSMO

2.1 Acerca do judaísmo heterodoxo de Walter Benjamin

*Eu nunca pude pesquisar e pensar
em outro sentido que não fosse
se me for permitido dizer assim,
teológico – ou seja, em conformidade
com a doutrina talmúdica
dos 49 graus de sentido de cada
passagem da Torá.
(Walter Benjamin)*

*Benjamin gostava de se comparar a um Janus,
que tinha uma das faces voltada para
Jerusalém – o judaísmo, o messianismo –
e a outra para Moscou – o marxismo, a revolução.
(Michael Löwy)*

Embora Walter Benjamin, como já é notório, tenha nascido no seio de uma família de judeus, a tradição do judaísmo não foi, a rigor, mantida por seus pais, naquele período era costume que uma parcela da pequeno-burguesia de judeus se desvinculasse da tradição judaica para aderirem – com o objetivo de evitar as terríveis consequências do antissemitismo – ao protestantismo. A partir disso, Benjamin, apesar de todo o afastamento inicial por parte de sua família da cultura judaica, acabará – por meio da relação com seus amigos do Liceu, mais precisamente, como relata Bernd Witte (1942), de Kurt Tuchler (1894-1978) e Franz Sachs – se aproximando dos problemas ligados ao judaísmo. Ainda que este círculo de amigos fosse ligado ao movimento sionista daquele período, Benjamin tomou para si, através de suas experiências iniciais com estes colegas, a posição de que deveria tomar partido pelo movimento político e cultural da tradição judaica da Europa central.

Isto posto, para Walter Benjamin – o que fica evidente em suas conversas com seu amigo, o poeta Ludwig Strauss (1892-1953), – a aproximação do judaísmo não deveria se dar pela via ortodoxa do sionismo, que tinha como uma de suas reivindicações principais, a defesa da identidade judaica e a conquista da “terra prometida”, mas deveria ocorrer por meio de uma tomada de consciência para um judaísmo voltado ao exercício das atividades ligadas ao espírito. Bernd Witte escreve que:

Ao contrário de Strauss, que, como “sionista ativo” e tradutor de literatura judaica do Leste, pertencia aos mais decididos partidários de uma autoconsciência do judaísmo, Benjamin se afastava do sionismo como movimento político e social, pois ao “nacionalismo” sionista contrapunha diametralmente a vocação do judaísmo para uma “vontade cultural radical” de natureza supranacional (WITTE, 2017, p.24-25).

Por motivo dos argumentos aqui expostos, Benjamin acaba se aproximando de uma tradição judaica heterodoxa e romântica, um círculo muito prolífico de intelectuais judeus, que de uma maneira ou de outra, tiveram algum papel no seu desenvolvimento intelectual: Gershom Scholem (1897-1982), Ernst Bloch (1885-1977) – que Benjamin conhecerá posteriormente, – o anarquista Gustav Landauer (1870-1919) e Franz Rosenzweig (1886-1929), para citar apenas alguns. Ora, o judaísmo heterodoxo-romântico, segundo Michael Löwy em sua obra intitulada *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo e utopia* (1988), pode ser delimitado e compreendido enquanto uma corrente oriunda da ampla tradição judaica que se desenvolveu no contexto histórico da Europa central.

Nesta corrente, há um amplo setor de intelectuais influenciados pela *Aufklärung* (iluminismo) e pelo primeiro Romantismo alemão (*Frühromantik*), que marcaram de forma expressiva, o pensamento humanista da Europa central, do início do século XIX até o trágico início do genocídio provocado pelo nazifascismo na primeira metade do século XX. Inicialmente, estes pensadores do campo judaico, – como interpretou Hanna Arendt (1906-1975) em sua obra intitulada *Homens em tempos sombrios*, um trabalho que dedica uma brilhante análise da trajetória intelectual e *outsider* de um homem que também foi seu amigo, Walter Benjamin – podiam ser compreendidos enquanto herdeiros do legado liberal, aos quais Arendt chamou de *parvenus* (novo rico), categoria social privilegiada entre os judeus e que foi exaustivamente criticada pelos judeus de esquerda. Por outro lado, haviam outros círculos de intelectuais que

sentiam uma maior afinidade pelo socialismo libertário, pelo sionismo de esquerda, pelo bolchevismo, a ala mais radical, e outros, como o próprio Benjamin, do romantismo revolucionário.

Löwy (1992), discute que este último círculo de intelectuais procurava de modo muito curioso e autêntico se apropriar dos elementos mais radicais e emancipadores tanto da tradição judaica quanto da tradição romântica. No judaísmo, estavam voltados para o estudo hermético ou heurístico dos textos da Torá e da Cabala: procuravam na espiritualidade hassídica e na linguagem hebraica as categorias do judaísmo que fossem potencializadoras da crítica à modernidade (capitalista) e das possibilidades de emancipação humana; daí a relevância do *messianismo* judaico e da utopia para estes intelectuais em questão. E, por outro lado, estes intelectuais buscavam na *visão de mundo* romântica, o seu caráter de uma crítica ilimitada e da sua teoria do conhecimento que articulada com as categorias judaicas, possibilitava o desenvolvimento de uma nova concepção filosófica, abarcando os campos da estética, da linguagem, da política e da cultura. Este campo de intelectuais se deparou, no início do século XX, com as consequências terríveis do entreguerras e pela histórica opressão exercida sobre os judeus, de modo que a sua produção teórica estava voltada para uma recusa radical do progresso capitalista. Todavia, as suas esperanças estavam depositadas – a partir de um teor messiânico – num *reencantamento do mundo* a partir de um resgate dos elementos mais revolucionários do passado (pré-capitalista), que certamente foram esquecidos pela historiografia burguesa.

Por fim, a formação do judaísmo heterodoxo-romântico – em grande parte a teologia benjaminiana –, se dá no curso deste contexto. Isto é, ao contrário dos *parvenus*, estes atores sociais em questão, encontravam-se no âmbito da história, da política e da cultura, fragmentados e marginalizados. Embora a grande maioria desses *homens de letra*, expressão de Hannah Arendt, viessem justamente de famílias de ricos comerciantes, a sua tomada de posição diante do mundo burguês era a de uma recusa radical do *hábitus* burguês e do judaísmo liberal ou ortodoxo. Lembrando a reivindicação do jovem Benjamin em seus textos de juventude, como: *Romantik* (1912), *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* (1913) e *Vida dos Estudantes* (1915), onde aparecia de forma clara a defesa de um cultivo de uma posição teológica, política e cultural das coisas atreladas ao espírito, do mesmo modo que negava veementemente a ideologia reproduzida pelas instituições burguesas/liberais, que

depositavam toda a energia no progresso positivista. Esta recusa, como já mencionado, não partia tão somente de Benjamin, e não se limitava a Europa central; no leste europeu temos o exemplo de inúmeros intelectuais judeus anticapitalistas como Franz Kafka e seu amigo Max Brod.

Neste sentido, cabe questionar os motivos das afinidades entre os jovens intelectuais de língua alemã com a *visão de mundo* romântica. De acordo com Löwy, havia nos círculos das mais diversas discussões teóricas, a interação entre diferentes agentes sociais que em sua relação, acabavam compartilhando a inclinação para os impulsos utópicos do romantismo bem como sua crítica radical ao “desencantamento do mundo”. A partir destas *afinidades*, possibilitou-se, por parte desta *inteligência judaica*, a formação de um impulso para uma “(...) (re)descoberta da religião judaica e da simpatia ou identificação com as utopias revolucionárias” (LÖWY, 2012, p.22). Do ponto de vista sociológico e histórico, o fato de os intelectuais judeus terem essa inclinação para o Primeiro Romantismo alemão, se deve ao fenômeno social de uma assimilação profunda da cultura germânica nos meados do século XIX e XX.

Partindo disto, é possível apontar a tese de que os intelectuais judeus de esquerda tenham propiciado a origem de uma nova teologia, ou mesmo de um novo judaísmo a partir do momento em que assimilaram o romantismo alemão e o introduziram em sua perspectiva do judaísmo secular, porém, heterodoxo. A *visão de mundo* romântica que perpassa por Novalis (1772-1801), Schlegel (1772-1829), Hölderlin (1770-1843), Schelling (1775-1854) e Goethe (1749-1832) –, acaba se articulando, como no caso de Bloch, Rosenzweig, o jovem Lukács e Benjamin –, com as categorias do judaísmo. Destarte, Walter Benjamin, como já exposto, foi um desses intelectuais que com seus escritos, demonstrou com clareza essa articulação entre romantismo e o judaísmo heterodoxo.

2.2 Acerca da teologia benjaminiana no *fragmento teológico-político*

Fragmento teológico-político, possivelmente escrito entre 1920 e 1921, trata-se de um fragmento que apresenta um conteúdo denso e de difícil compreensão, mas que em síntese, representa a essência do pensamento de Benjamin – fundamentado na teologia –, sobretudo, porque deixa transparecer alguns rastros do que vem a ser a sua concepção da política e da filosofia da história presente nas teses *Sobre o*

conceito de história de 1940, seu testamento intelectual. Para Coutinho (2016), o fragmento foi escrito com base no trabalho *Tratado Teológico-Político* de Espinoza. Pelo visto, ambos os trabalhos procuraram estabelecer a crítica sobre a teocracia. Para além deste trabalho, Benjamin acabou, verdadeiramente, se inspirando no trabalho de Ernst Bloch, *Espirito da Utopia* (1918). O caráter enigmático deste breve escrito está na confusão de sua redação, se para Adorno ele marca a transição teórica de Benjamin, para Scholem o texto é anterior aos anos de 1920, datando de um período onde Benjamin dedicava-se com afinco aos problemas do judaísmo. De todo modo, este trabalho significa do ponto de vista teórico, uma importante chave que irá contribuir para nortear as reflexões futuras de Benjamin. Não é difícil imaginar que na produção de todo o arcabouço teórico-metodológico do trabalho sobre as *Passagens*, isto é, as teses *Sobre o conceito de história*, Benjamin tenha retomado a leitura deste fragmento. Num primeiro momento, ele estabelece uma importante distinção entre a figura do Messias e o devir histórico. Nas suas palavras:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico (BENJAMIN, 2019, p.23).

Existe neste primeiro momento, uma importante distinção entre a temporalidade histórica e a temporalidade messiânica. O tempo histórico remete ao processo de espera, sendo que a sua relação com o tempo messiânico, é justamente pelo momento de espera. Do mesmo modo em que o messiânico se distingue da temporalidade histórica, a possibilidade de advento do Messias – e aqui entende-se que a figura do Messias é, senão, a representação dos explorados que anseiam pela *redenção*, pela sua *emancipação* –, só poderá ocorrer no âmbito da história, uma vez que “(...) o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*)”. (BENJAMIN, 2019, p.23).

Esta passagem mostra que para Benjamin, existe uma contradição entre o tempo histórico e o tempo messiânico. De modo que o tempo messiânico não representa o desenvolvimento da história, pois não é o objetivo, e sim o fim do tempo histórico. Coutinho (2016), auxilia no esclarecimento do fragmento apontando para a

impossibilidade de a teologia almejar pela criação de uma política, pois há uma contradição fundamental que impede a realização da “ordem do profano” no tempo histórico contínuo. Daí a crítica de Benjamin a teocracia.

No entanto, como Benjamin coloca no segundo parágrafo: “A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história” (BENJAMIN, 2019, p.23). Benjamin quer dizer que a espera messiânica está relacionada com a “ordem do profano”, isto é, o tempo messiânico deve acompanhar a busca da felicidade plena. Apesar desta afirmação, Benjamin destaca que a relação entre o messiânico com a ordem da felicidade é problemática, isto ocorre pelo que Benjamin chama de “concepção mística da história”. Ele procura estabelecer sua crítica desta concepção mesmo reconhecendo que a “espera messiânica” é o ponto central da filosofia da história. Contudo, Benjamin, sendo um crítico moderno da modernidade (capitalista), não deixou de perceber que o tempo histórico horizontal – marcado pela linearidade do progresso – é completamente incompatível com o tempo messiânico vertical, que em si, representa uma cisão com o tempo histórico horizontal (2016):

Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico (BENJAMIN, 2019, p.24).

Aqui Benjamin procura argumentar que, embora a “ordem profana do profano”, isto é, a da busca pela felicidade, se movimente numa direção oposta à direção messiânica, ela, mesmo assim, pode favorecer o surgimento do “reino messiânico”. Neste sentido, se a possibilidade do advento messiânico não pode se dar objetivamente no “reino de Deus¹⁷”, ela apenas poderá se apresentar como “termo”,

¹⁷ Em Benjamin, o *messianismo* já se apresentava nos seus trabalhos sobre o Romantismo alemão, para ele, o fio condutor, ou, o ponto de vista do romantismo, residia na vontade em tornar possível a realização do reino de Deus (BENJAMIN, 2018, p.20). Para além, o peso desta categoria perpassa pelo cristianismo e pelo judaísmo, sendo que para a perspectiva de Benjamin, a do judaísmo é a que mais se adequa (LÖWY, 2005,). A partir disto, para a tradição judaica, o messiânico possui uma estreita relação com o tempo histórico futuro, de modo que o advento da figura do Messias não se apresenta como certeza e sim como uma possibilidade futura.

ou como fim, no plano terreno, na própria natureza. Ora, a busca da “ordem profana”, é a busca pela felicidade. Já a ordem messiânica, é incompatível por ser: “(...) intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento” (BENJAMIN, 2019, p.24). Há neste sentido, uma contradição entre ambas as perspectivas que, como já visto, se movem em direções contrárias. No entanto, Benjamin pensa na possibilidade de uma síntese dialética entre os elementos conflitantes. O que implica para se tornar possível, na necessidade de destruição da “ordem profana”, uma vez que: “Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução” (BENJAMIN, 2019, p.24). É tão somente através da “dissolução” ou destruição desta ordem profana, isto é, da natureza e da felicidade prometida, é que será possível a realização do reino messiânico. A *restitutio in integrum*, isto é, a *redenção* ou a *apokatastasis* daqueles que carregam o sofrimento pela espera sem fim, só será possível por meio de uma destruição apocalíptica, como sugere a tradição do judaísmo:

“O messianismo judaico é, na sua origem e por sua natureza – e isto não pode ser suficientemente enfatizado – uma teoria da catástrofe. Esta teoria enfatiza o elemento revolucionário, cataclísmico, na transição de todo presente histórico ao futuro messiânico” (SCHOLEM, 1995, p.7).

Esta catástrofe do tempo histórico como condição para a realização da *redenção* e do advento do reino messiânico, é justamente o processo de interrupção da linearidade do tempo histórico marcado pelo progresso. Isto sugere que a história é definida por um movimento dialético, marcado pelo processo de aniquilamento constante, ou de um “ritmo” da “ordem do profano eternamente transitório” (BENJAMIN, 2019, p.24). Aqui, Benjamin constrói uma perspectiva de um *messianismo político* radical. O seu programa político apresenta a necessidade de destruir a natureza e a história linear para possibilitar a abertura de um horizonte de possibilidades para o surgimento do *novum*. Tal como Benjamin (2019, p.24) escreve: “Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se niilismo”. Para compreender o “niilismo” evocado por Benjamin, Scholem expõe a seguinte passagem:

Uma iluminação concernente à liberdade messiânica na redenção cristaliza em torno do símbolo da Vida. Esta “Vida”, contudo, não é a vida harmoniosa das coisas vinculadas a Deus, um mundo ordenado pela lei divina e submetido à Sua autoridade, mas é algo bem diferente. Totalmente livre, não encadeada a nenhuma lei ou autoridade, esta “Vida” nunca cessa de produzir formas e destruir o que produzira. É a promiscuidade anárquica de todas as coisas vivas. Neste caldeirão fervilhante, nesta destruição contínua, é que o místico mergulha (SCHOLEM, 2015, p.39).

A perspectiva messiânica de Benjamin, parte, efetivamente, de suas apropriações da tradição do judaísmo cabalista, dos ensinamentos da Torá e da mística judaica em geral. Entretanto, sobretudo a partir dos anos de 1924, ele procurou atribuir uma *práxis* revolucionária ao *messianismo*, conferindo a esta categoria teológica, um teor político voltado para a *emancipação* dos oprimidos. Uma tarefa que se assentava na *ação revolucionária* como única condição capaz de levar à *redenção*.

2.3 Da teologia judaica em *A tarefa do tradutor*

Quando se trata de um estudo mais apurado da presença da teologia judaica no pensamento de Benjamin, o breve texto intitulado *A Tarefa do Tradutor*, escrito em 1921, sem dúvidas constitui-se como um escrito enigmático que deixa transparecer de forma velada o cuidado intelectual de Benjamin em articular a linguagem com uma dimensão mística da religião judaica –, sobretudo, daquela atrelada à tradição cabalística e hassídica orientada pela questão sempre presente do *Messianismo* judaico. Uma vez mais, há no texto sobre a tarefa do tradutor, uma persistência de Benjamin em refletir a respeito de uma língua originária, um problema de reflexão presente no escrito *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, uma perspectiva que procura – por meio de um exercício metafísico –, pensar a natureza divina de uma língua primeira e criadora. Esta língua pertence ao contexto pré-babélico, após o pecado original, com a expulsão do homem do paraíso; a linguagem originária se perde na multiplicidade das línguas, no entanto, os resquícios de sua essência ainda prevalecem nos fragmentos – como pensavam os primeiros românticos – de linguagem.

Deste modo, há por parte de Benjamin neste escrito de juventude, um interesse em pensar o problema da tradução realizada pelo tradutor, o que implica no questionamento sobre o papel da tradução de uma obra. Sua finalidade – se assim pode-se colocar – estaria voltada para os leitores que não compreendem o texto original? Ou haveria um outro sentido que não este? Ora, segundo Benjamin (2013) a tradução para além de transmitir uma comunicação, possui o papel de transmitir o “inapreensível, o misterioso, o ‘poético’” (p.102). Com isso, Benjamin confere uma outra qualidade ao processo de tradução de uma obra relevante, essa qualidade está precisamente no processo de conferir a imortalidade da obra além de buscar em seu âmago a pura língua, que no contexto pós-babélico foi esquecida. Com isto, a “Tradução” se aproxima do conceito de *crítica* dos românticos alemães. Para eles o processo de crítica da obra de arte estava voltado para a sua potencialização, a tradução, do mesmo modo, parte deste ideal. De modo que tanto o crítico quanto o tradutor, necessitam no processo de elaboração da crítica e da tradução, tornarem-se poetas.

Susana Kampf Lages dedica um inteiro capítulo de sua obra, *Walter Benjamin: Tradução e Melancolia* (2019), à uma análise das leituras de intelectuais acerca do ensaio de Benjamin. A autora procura colocar em debate as diversas perspectivas e interpretações que estes autores fizeram a partir de suas leituras. De modo geral, grande parte deles – como Jacques Derrida (1930-2004), Paul de Man (1919-1983), Douglas Robinson (1954), para citar apenas alguns –, estavam interessados em encontrar no texto de Benjamin reflexões direcionadas quase que exclusivamente aos aspectos teóricos da tradução, quando muito, da metafísica e da linguagem.

Até certa medida, essas vertentes de investigação acerca dos textos benjaminianos anteriores a 1921 são compreensíveis, ora, o jovem Benjamin se ocupa fundamentalmente com uma metafísica da linguagem voltada – sob o prisma da religião e do Romantismo – para a análise ou complementação da obra de arte. No entanto, como tratou-se de expor nesta pesquisa, não deve escapar o caráter político e histórico dos seus trabalhos de juventude. De modo que, em *Tarefa do Tradutor*, é possível, sob o uso uma sensibilidade interpretativa dos textos benjaminianos, captar os elementos de um impulso utópico e romântico de *reencantamento do mundo*, isto é, de um esforço por parte de Benjamin –, sobretudo, quando este evoca os fundamentos de sua crítica e tradução –, em promover um movimento bastante singular de reparação ou mesmo restauração (*Tikun*) de certos elementos de um

passado distante e oculto. Neste esforço teórico, Benjamin recorre à uma articulação de duas bases cruciais para a fundamentação de suas ideias: o romantismo alemão e a teologia judaica – em até certo grau a cristã, no que diz respeito à leitura que Benjamin faz das escrituras bíblicas.

Até então, têm-se discutido sobre a ideia ou uma teoria benjaminiana presente em *Tarefa do Tradutor* de uma estreita relação entre a tradução e o original. A tradução do original vem a justificar-se por duas razões elencadas no texto: a primeira diz respeito – ao modo dos românticos – em promover a absolutização da obra, uma discussão análoga à finalidade da crítica, a segunda diz respeito à tradução como busca pela verdade ou pela língua pura (*reine Sprache*). Esta busca pela verdade ou pela restauração do original não deve ser confundida com o ideal dos gregos da busca pela verdade, preocupada com a busca de uma verdade eterna e imutável. A teoria epistemológica de Benjamin bebe de outra fonte, ela busca pela via da nostalgia místico-romântica e pela tradição do judaísmo heterodoxo, como sugere uma interpretação mais plural da Cabala e do hassidismo, este exercício de busca pela linguagem originária e pela verdade. Ora, anteriormente foi sugerido que a discussão do jovem Benjamin também perpassa pela esfera política e pela história, não somente pela metafísica e pela linguagem. Trata-se aí, portanto, de uma outra dimensão da categoria benjaminiana de tradução. Uma categoria que se repousada no campo da política e da história, ganha um teor revolucionário de transformação do tempo presente sem precedentes. Pois no âmbito da totalidade, não se trata tão somente da tradução de uma obra literária, mas da tradução – evocada como *tarefa* – de todos os elementos inseridos no tempo histórico, uma tradução voltada à uma restauração da linguagem originária e que aspira pela antecipação do “reino messiânico”.

Benjamin, chama a atenção em seu ensaio, para o problema, portanto, de evocar uma “pervivência” da obra pela via da tradução. Tratando-se de compreender essa “pervivência” como “sobrevida”; como sugere Lages, entende-se que Benjamin procurava conferir, como já discutido em momentos anteriores, uma continuidade da vida das obras. A própria noção de vida para Benjamin, não deve ser interpretada como vida orgânica, ou mesmo como categoria da metafísica, mas enquanto um conceito dotado de historicidade: “É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação” (BENJAMIN, 2013, p.105). Estes apontamentos são importantes, para destacar a inclinação de Benjamin em partir de elementos

historicamente determinados, mesmo que sob a orientação do romantismo de lena e do caráter hermético/heurístico do judaísmo cabalista.

Neste sentido, cabe novamente a questão: qual é a finalidade da tradução? Para Benjamin seu sentido mais profundo repousa na tarefa de resgatar, ou, trazer à tona a essência original no “relacionamento das línguas entre si” (BENJAMIN, 2013, p.106). Trata-se, aí, da busca pela língua originária que se tornou fragmentada e imbuída na multiplicidade das línguas, pois a “pervivência” das obras só poderá se dar se a relação entre o “original” e “tradução” for corretamente compreendida. Para Benjamin, as línguas em sua multiplicidade não são estáticas, mas estão em constante movimento, a tradução, neste sentido, deve apreender esta dialética das línguas para a sua tarefa de resgatar o essencial. Se as línguas estão em constante transformação no contexto histórico, a tradução autêntica deve captar tal fenômeno a partir do reconhecimento da *afinidade* entre as línguas. Esta *afinidade* a qual Benjamin se refere, não implica necessariamente, conforme ele mesmo aponta, nas semelhanças entre as línguas. A noção de *afinidade* está voltada para outro aspecto, diz respeito, como fica claro em trabalhos distintos de Benjamin como em *Afinidades eletivas de Goethe* (1922), nos trabalhos sobre a poesia de Hölderlin, ou mesmo nos escritos sobre Brecht; ela está voltada, ao exercício de busca pela essência contida no objeto de crítica ou tradução em questão:

Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é visada; algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente na totalidade de suas intenções reciprocamente complementares: a pura língua (BENJAMIN, 2013, p.109).

Benjamin segue adiante com suas inclinações ao romantismo de lena, quando compreende que há na multiplicidade da linguagem, a essência da língua originária. Esta só poderá se realizar na totalidade a partir da complementariedade das línguas, algo que a tradução em seu mais puro sentido visa alcançar. Esta *tarefa*, implica no desvelamento de um caráter messiânico da linguagem. Como Benjamin procura deixar claro na seguinte passagem:

Pois, nas línguas tomadas isoladamente, incompletas, aquilo que é visado nunca se encontra de maneira relativamente autônoma, como nas palavras e frases tomadas isoladamente; encontra-se em constante transformação, até que da harmonia de todo aqueles modos de visar ele consiga emergir como pura língua. Até então, permanece oculto nas línguas. Entretanto, quando crescerem de tal forma a ponto de alcançar o fim messiânico de sua história, será à tradução – que se inflama na eterna “pervivência” das obras e no infinito reviver das línguas – que caberá pôr novamente à prova aquele sagrado crescimento das línguas: a que distância está da Revelação aquilo que elas ocultam? Em que medida pode, ciente dessa distância, o elemento oculto tornar-se presente? (BENJAMIN, 2013, p.110).

A tradução e a crítica têm, por sua única finalidade, aproximar-se do fim messiânico, onde ficará latente o seu caráter originário, este é o verdadeiro “trabalho do tradutor” e do crítico. Trata-se aí, por via da categoria de *revelação*, que será considerada num momento oportuno, a tarefa de tornar claro, de um trazer à tona, o elemento oculto e essencial presente na língua fragmentada. Nesta reflexão, Benjamin uma vez mais, torna possível a relação entre a teoria do conhecimento primeiro romântica com a doutrina do judaísmo. Pois dá ideia de reconstituição da totalidade originária a partir da junção de fragmentos dispersos, Benjamin opera a articulação entre romantismo, história e religião. Desta última, destaca-se a doutrina secular do judaísmo, sobretudo, na menção de Benjamin em *Tarefa do Tradutor à ânfora da Cabala luriânica*:

Da mesma forma como os cacos de um vaso, para serem recompostos, devem encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, conformar-se amorosamente, e nos mínimos detalhes, em sua própria língua, ao modo de visar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso. E precisamente por isso, ela deve, em larga medida, abstrair do sentido, da intenção de comunicar algo, sendo-lhe o original essencial apenas pelo fato de já ter eliminado para o tradutor e sua obra o esforço e a ordem necessários à obrigação de comunicar (BENJAMIN, 2013, p.115).

Há nesta interessante referência de Benjamin, a clareza de sua inclinação para uma reflexão baseada no caráter herético do judaísmo cabalista. Neste trabalho acerca da tradução, o autor lembra uma forma de Cabala que nas palavras de Scholem (1995, p.7), “(...) se desenvolvera em Safed, na Galiléia, durante o século

XVI e que dominou a religiosidade judaica no século XVII”. Trata-se da Cabala luriânica. Mas antes de avançar mais neste assunto, torna-se necessário compreender com mais afinco, a própria ideia – como Scholem assim coloca – do *messianismo* judaico, uma vez que ele está estritamente próximo da compreensão que se faz da Cabala luriânica bem como de movimentos do próprio judaísmo, como é o caso do movimento sabataísta protagonizado pela figura messiânica de Sabatai Tzvi¹⁸.

2.3.1 A ideia do *messianismo* no judaísmo e a Cabala luriânica: as *afinidades* entre Benjamin e Scholem

A começar, Scholem com sua obra sobre o messias místico Sabatai Tzvi, entende que o *messianismo*, desde o período medieval, deve ser compreendido a partir de duas tendências distintas: a “popular-mitológica” e a “filosófico-racionalista”. O *messianismo* popular-mitológico se caracterizava por dois elementos fundamentais: pela ideia de catástrofe e pela ideia de utopia. Ambos os elementos estavam presentes nas escrituras tidas como sagradas pela tradição judaica. A catástrofe, para o judaísmo popular, remetia aos acontecimentos definidos pela violência, pela destruição causada por pragas, dentre uma série de fatores decadentes. Neste sentido, o *messianismo* representa, com sua dimensão utópica, um estado de cisão com este tempo histórico catastrófico, como já foi devidamente discutido na interpretação do *Fragmento político-teológico*. A ideia messiânica não deve ser compreendida como resultado do desenvolvimento linear da história humana, ela está para além, implica no fim deste tempo histórico. Como esclarece Scholem:

Não existe nenhuma continuidade entre a era presente e a messiânica; esta última não é fruto de desenvolvimentos anteriores, sem falar de uma gradual evolução. Sem ser de modo algum o resultado de um processo histórico, a redenção surge das ruínas da história, que entra em colapso no meio das “dores do parto” da era messiânica (SCHOLEM, 1995, p.9).

¹⁸ Na obra intitulada *Sabatai Tzvi: o messias místico* (1957), Scholem estabelece uma ampla compreensão dos aspectos históricos e sociológicos do judaísmo, além é claro, de traçar um aprofundado estudo sobre a vida de Sabatai Tzvi.

A concepção judaica de utopia, está atrelada à ideia de um rompimento radical com o tempo presente marcado pela catástrofe, a *redenção* se desenvolve das ruínas, como era do entendimento de Benjamin e de Scholem. Neste sentido, o advento messiânico por via da *redenção* – compreendida por Scholem como uma revolução na história humana –, representaria a restauração do estado de bem-estar, de felicidade plena. O ato da realização da *redenção*, significa que o povo excluído e explorado finalmente acertaria as contas com seus algozes (1995). É preciso enfatizar que o *messianismo* utópico, baseado nas leis religiosas da *halakhá*, não visava atingir um estado de salvação do espírito num plano extraterreno, o *messianismo* utópico estava direcionado por uma necessidade de “(...) transformação radical da ordem natural” (SHOLEM, 1995, p.10). Isto implicava num desejo de realização da liberdade plena, da perfeição moral, dentre outras virtudes ainda num plano terreno, não se tratava tão somente de uma salvação da alma, mas de um reconhecimento da vida na terra.

Nas palavras de Gershom Scholem: “(...) a utopia messiânica representava a possibilidade de algo radical e admiravelmente diferente” (SCHOLEM, 1995, p.11). Logo, este sonho utópico implicava numa esperança messiânica, e vale enfatizar este fator, que se diferenciava consideravelmente – embora mantivesse o respeito pelas leis previstas no Talmude – daquele judaísmo rígido, baseado na ortodoxia rabínica. Neste sentido, a “lei messiânica” se diferenciava da “lei tradicional”; a primeira estava voltada para a transformação da realidade, embora fosse abstrata, carregada de um desejo utópico, sua finalidade era a de manter – e isto é bastante relevante para esta pesquisa –, um “messianismo ativo” e de uma necessidade de uma “inovação religiosa”. Esta necessidade está presente em muitos escritos de Benjamin, sobretudo os de sua juventude, e diz respeito à discussão em torno da importância de uma nova religiosidade humanista, carregada de impulsos utópicos e românticos.

Contrário ao movimento conservador anti-apocalíptico, protagonizado pelo intelectual Maimônides, o movimento messiânico marcado pelo utopismo, possuía a perigosa centelha capaz de desencadear de modo explosivo, aos moldes do romantismo revolucionário, a transformação do tempo presente, tal como Scholem desenvolveu em sua obra:

“(...) e é bem possível que tivessem consciência da carga explosiva própria da idéia (sic) messiânica como tal. O utopismo não desperta

apenas esperanças e expectativas, mas ameaça também modelos tradicionais existentes. Uma vez que a nostalgia de um novo mundo e da árvore da vida se apodera dos corações, quem sabe o que vem em seguida? Toda utopia, que é mais do que uma fórmula abstrata, possui um ferrão revolucionário” (SCHOLEM, 1995, p.13).

Contra essa tendência messiânico-revolucionária, Maimônides, que apresentava uma posição anti-apocalíptica, movimentou-se no sentido de sabotar os aspectos utópicos desta forma de *messianismo*, em prol das “leis tradicionais” que provavelmente sustentavam a estrutura da classe dominante daquele período. Portanto, Maimônides representava as tendências conservadoras, reacionárias e antirrevolucionárias dentro do judaísmo, em defesa de uma tradição caracterizada pela hegemonia de uma classe sobre outra. Quando se pode estabelecer uma análise comparada entre a perspectiva benjaminiana acerca do *messianismo* com a do *messianismo* tradicional, constata-se, sobretudo a partir do contato de Benjamin com o marxismo, que sua ideia do *messianismo* é ainda mais radical, isto é, ela vai além das limitações de um *messianismo* tradicional, voltado para a emancipação nacional, seu teor emancipatório é de caráter internacionalista!

A ideia do *messianismo* também fica latente na chamada “nova Cabala messiânica”. Há nesta escritura, uma importante fonte simbólica para o desenvolvimento de um *messianismo* a partir da perspectiva escatológica, isto é, da interpretação das catástrofes as quais o povo judeu sofreu ao longo de sua história, basta, para isso, remeter há alguns exemplos oferecidos pelo próprio Scholem em sua obra, como a expulsão da diáspora judaica na Espanha em 1492 ou mesmo a queda de Constantinopla no ano de 1453. Fica claro que a perspectiva do judaísmo sobre a ideia de catástrofe ou mesmo de um apocalipse, tem sua origem na própria história, ao passo que a história do judaísmo se dá por via da catástrofe. Neste sentido, a ideia mais radical do *messianismo* – e aqui lembramos a de Benjamin –, se assenta nas possibilidades utópicas de *redenção* em resposta ao sentido de catástrofe; aí já não se trata mais de ascensão espiritual no sentido de um judaísmo aristocrático, ou mesmo da espera pela chegada do “Rei Messias”, representante de Deus. Trata-se, a rigor, de um *messianismo* revestido pela política revolucionária, voltado para a transformação do tempo presente, da realização da felicidade plena, que remete à ideia do retorno ao lar, de um *reencantamento do mundo* frente ao “racional desencantamento do mundo”, dentre uma série de exemplos tidos como elementos utópicos.

Uma das vertentes mais potentes do cabalismo, que como já se constou, surgiu em Safed, protagonizada pela visão de Isaac Luria Ashkenazi. Aquele que formulou as doutrinas cabalísticas, e que nas palavras de Scholem (1995), firmou os ensinamentos luriânicos na região de Israel, Palestina e Damasco. O cabalismo luriânico ao longo da história do judaísmo, foi sendo apreendido e reproduzido por inúmeros expoentes da mística judaica, a Cabala luriânica se caracterizava sobretudo por sua potência simbólica; isto é, o lurianismo estava atrelado à mitologia judaica. Uma mitologia dotada de uma perspectiva filosófica e teológica, que sugeria como interpretação do mundo, a teoria de que todo elemento externo; ou seja, toda a realidade externa é, senão, a representação simbólica de uma realidade interior, ao passo que esta realidade interior determina a nossa percepção e interpretação (por via do simbólico) da realidade externa (SCHOLEM, 1995). Os elementos fundamentais da Cabala luriânica se dão por esta estrutura simbólica, Benjamin, em grande medida, mostrou-se um profundo conhecedor desta perspectiva teológica e filosófica do judaísmo cabalista, tendo através desse conhecimento, erigido a sua própria perspectiva teórica, o que se torna evidente em sua noção de Crítica e Tradução. Por ora, torna-se necessário um aprofundamento do entendimento dos principais elementos que constituem o cabalismo luriânico, traçando a partir deste conhecimento, as afinidades entre o pensamento de Benjamin e os elementos do judaísmo em questão.

Segundo Scholem, há a partir da Cabala luriânica, uma discussão de ordem teológica e filosófica a respeito do “Deus oculto” da tradição cabalística chamado *En-Sof* (o infinito), esta divindade se caracteriza por ser “não-revelado, não manifesto e não conhecido” (SCHOLEM, 1995, p.16). Esse Deus em sua condição de ser absoluto e originário, é capaz de transformar e criar mundos a partir da emanção de seu poder, no entanto, embora toda luz parta desta fonte originária, há uma atividade de retorno, de “retração”, das luzes emanadas. O que implica, como esclarece Scholem: “Tudo procede do Único e volta para o Único (...) da mesma forma como toda a corrente do ser procedeu, elo por elo, da manifestação do Criador em suas *sefirot*, assim tudo retornaria, finalmente, à sua fonte original” (SCHOLEM, 1995, p.16). A explanação de Scholem a respeito da natureza, se assim se pode colocar, de *En-Soft*, é fundamental para compreendermos o emprego de Benjamin, por via da *arefa* da Crítica e da Tradução, o exercício reflexivo que anseia, sobretudo, por um desvelar da fonte original de onde parte toda a luz da verdade.

Neste processo dialético de emissão da luz a partir de sua essência, *En-Sof* “se contraíra” cada vez mais, tornando-se um “ponto infinitesimal”. Pode-se interpretar que daí parte o impulso intelectual de Benjamin, como diria Arendt, de se interessar pelas coisas miúdas, pequenas, que num primeiro momento passam despercebidas. No entanto, com o processo de retirada de *En-Sof* para dentro de si mesmo, formou-se um espaço que os cabalistas denominaram *tehiru*, neste vácuo deixado pela fuga de *En-Sof*, restaram apenas os “fragmentos” ou os “resíduos” da sua essência, o método heurístico de Benjamin – como bem apontou Arendt – procura em seu horizonte de *reflexão*, estabelecer a leitura (por via da Crítica/Tradução) para o desnudamento destes resíduos dispersos ou mesmo das pérolas ocultas.

No movimento dialético de “retração” e “emanação” do “raio de luz” de *En-Sof*, surge como criação, a figura mitológica de *Adam Qadmon*, neste ser primordial emerge a relação com o elemento central do lurianismo e que está presente no ensaio de Benjamin sobre a tradução: trata-se da potência simbólica da “quebra dos vasos”. O termo “vaso” em hebraico significa “*keli*” e a sua finalidade era a de um utensílio para os artesões, um recipiente que podia armazenar outros objetos com um determinado limite. Com a interpretação dos cabalistas de Safed, o vaso ou ânfora, passou a ser, a partir de uma implicação simbólica, o recipiente que guarda a substância (*sefirot*) de *En-Sof*. As essências primordiais de *En-Sof* eram tão poderosas que ao preencherem o vaso, acabaram por sua força, rebentando-o. O vaso destruído deu origem aos cacos, ou fragmentos que em si, continham parte da substância de *En-Sof*. Esta narrativa é significativa pelo fato do seu teor alegórico ter sutilmente sido investido na perspectiva teórica de Benjamin, desde os românticos, há uma primazia da *reflexão* fundada na ideia dos fragmentos, da possibilidade de alcançar a essência, a verdade das coisas por meio de um método de desdobramento do objeto de reflexão até desnudá-lo e alçar nele aquele resíduo elementar.

Por sua vez, a narrativa simbólica da “quebra dos vasos”, em muito se assemelha com a interpretação benjaminiana da linguagem originária. Do mesmo modo em que havia, no princípio, um vaso completo, que continha todas as substâncias divinas em seu interior, havia a pura língua, plena de sentido e completa em si mesma. No desdobrar da narrativa, o vaso partiu-se em fragmentos que em sua singularidade detinham cada qual, uma parte da essência divina, do outro lado, havia a fragmentação da pura língua em línguas dispersas no contexto pós-babélico. Daí o anseio de Benjamin no desvelar da pura língua através de uma *tradução* que se

assemelhe ao “modo de visar do original”, uma tarefa que procure “remontar” o vaso através do encaixe dos cacos, reconhecendo neste processo, a singularidade de cada um, pois não são iguais. É curioso como esta interpretação se assemelha aos apontamentos do cabalista Moisés Cordovero, citado por Scholem na obra sobre Sabatai Tzvi: “No Emanador não existe nenhuma mudança e divisão como poderia justificar a afirmação de que nas dez *sefirot* Ele está dividido em partes. Divisão e mudança não se aplicam a Ele, mas [somente] às *sefirot* externas [que são Seus vasos] (CORDOVERO apud SCHOLEM, 1995, p.33)

Os cacos dos vasos são diferentes entre si, mas a substância que os preenche é a mesma, do mesmo modo são as línguas, diferentes entre si, mas detentoras da mesma essência que é a pura língua. Neste sentido, cabe ao tradutor, assim como ao crítico, o papel de promover na multiplicidade e na confusão¹⁹ das línguas, a *restauração* ou mesmo a recomposição do original que se perdeu na confusão das múltiplas línguas. Conforme reforça Lages em sua interpretação do texto acerca da tradução como: “(...) modo privilegiado de expor o histórico: por meio da ideia de recomposição posterior do original, como remontagem de uma totalidade, na qual origem e destruição coincidem” (2019, p.176). Com isto o conceito de “Restauração”, do hebraico *tikun*, tem em toda a sua significação, este sentido simbólico, religioso e messiânico de restaurar aquilo que foi dispersado ou mesmo fragmentado para uma recomposição, ou remontagem, de uma totalidade originária, ou, ainda, de uma reorganização das *sefirot* dispersas.

No entanto, e aqui há esta curiosa dimensão da história no judaísmo, o papel de restituição desta totalidade, desta utopia, não se daria num plano suprassensível, mas apenas no plano terreno pelas mãos do próprio homem. Scholem parece colocar com clareza este problema na seguinte passagem: “*Tikun*, que significa ‘reparação’,

¹⁹ Há no judaísmo luriano, a narrativa de uma relação de confusão, desordem, na hierarquia das *Sefirot*, no entanto, tanto a confusão quanto a ideia da destruição da ânfora seriam interpretadas como necessárias para o processo de restauração da divina essência. “E, exatamente como cada grão [de semente] cresce de acordo com a virtude, assim também cada um desses pontos cresce segundo sua virtude; e, conforme os grãos não alcançam seu crescimento e perfeição se permanecerem na sua maneira original de existência – pois é somente com sua decomposição que se dá seu crescimento –, é o que se dá também com estes pontos [...] Somente com sua quebra podia aperfeiçoar-se a divina configuração” (LURIA apud SCHOLEM, 1995, p.36). A narrativa de uma destruição dos grãos, ou mesmo da sua necessária decomposição aparecem em mais de uma ocasião nos escritos de Scholem, acredita-se que esta noção teológica de uma necessária destruição de certos elementos para a sua eventual salvação, teria em grande medida, afinidades com a concepção de Benjamin sobre o papel da alegoria no Drama Trágico Alemão e em muitos de seus estudos.

‘restauração’ ou ‘reintegração’, e o processo pelo qual se restabelece a ordem ideal, mas as luzes da emanção divina são incapazes de provocá-la por si sós” (SHOLEM, 1995, p.37). A destarte, esta tarefa estaria reservada aos homens, é o que sugere as referências de Benjamin à *apocatástase* nas teses *Sobre o conceito de história*, isto é, do ideal de salvação tanto do espírito quanto do corpo, da *tarefa* de antecipação do fim messiânico²⁰.

Com isto fica evidente o peso da própria categoria judaica de *restauração*, trabalhado por Benjamin desde os escritos de juventude até as teses de 1940. Aqui cabe mencionar a profunda contribuição de Scholem, uma das fontes intelectuais do judaísmo que mais exerceu influência sobre o pensamento benjaminiano. Uma contribuição que certamente desenvolveu a essência mais significativa do *messianismo* político de Benjamin, isto é, “(...) pelo desejo de restabelecimento do estado originário das coisas e, ao mesmo tempo, por uma visão utópica do futuro, em uma espécie de iluminação mútua” (LÖWY, 2005, p.56).

Nota-se que a busca pelo elemento velado da pura língua, ou, a busca pela *Origem*, firmou-se enquanto a tarefa fundamental que perpassou por toda a trajetória intelectual de Benjamin. Enfatiza-se, com isso, que houve de sua parte, um processo reflexivo que procurou articular – hora se separando, hora se aproximando – a linguagem/estética, a teologia (as categorias do judaísmo, sobretudo o *messianismo*) com a história. Por sua vez, esta articulação deu-se na dimensão do campo linguístico, que em sua amplitude, foi desenvolvido a partir da curiosa junção entre romantismo alemão, teologia judaica e mais tardiamente, com o materialismo histórico e dialético. Há, portanto, o esforço de colocar como centro um problema filosófico fundamental: a busca pela fonte originária, a tentativa de retorno ao conceito de “pátria transcendental”, ou mesmo de um interesse filosófico nostálgico de retorno ao que Lages chama de “lugar anterior privilegiado”, um movimento que desde os românticos, terá sob o horizonte o “télus utópico de toda filosofia” (2019).

Ora, o conceito de *tradução* em Benjamin, a partir de sua fundamentação nas categorias do judaísmo e na teoria do romantismo, possui uma estreita relação com o

²⁰ Segundo Lages, Paul de Man formulou esta ideia a respeito da existência de um desenvolvimento em direção à realização do “fim messiânico” nos escritos de Benjamin, um estado que por ser impossível de alcançar, estará sempre no horizonte: O “fim messiânico” anunciado por Benjamin não é tanto o fim como meta, para a qual tenderiam todas as línguas e a história, mas o fim como termo, término, morte de um processo” (LAGES, 2019, p.177)

conceito de *Origem* que ele irá desenvolver em seu prólogo epistemológico-crítico da tese de livre docência *A Origem do Drama Trágico Alemão*, esboçada em 1916 e escrita entre 1924 e 1925, para finalmente ser publicada em 1928. Em seu prólogo, Benjamin procura expor de modo claro o giro fundamental pelo qual o seu pensamento intelectual estava passando. Se antes havia um filósofo voltado tão somente para o tema de uma metafísica da linguagem – e vemos isso nos textos chave de sua juventude, ao exemplo dos trabalhos sobre Goethe e Hölderlin –, agora, de uma forma mais latente, há um pensador preocupado com a fundamentação teórica a partir de uma materialidade, isto é, de lançar compreensões acerca de temas pertinentes partindo da concretude histórica.

No entanto, e isso deve ficar claro, Benjamin não abandona, ou melhor, supera por completo, as influências herméticas do judaísmo e a potência crítica e conceitual do Primeiro Romantismo alemão. Partindo deste entendimento, é importante enfatizar que o conceito de *Origem* deve, por excelência, não ser compreendido enquanto um conceito metafísico, mas enquanto um conceito histórico²¹, destacando com isso, que embora ainda não houvesse uma dedicação de Benjamin na compreensão do método dialético marxista, já havia uma preocupação maior de sua parte, com o plano da história.

2.4 As sutilezas teológicas no conceito de *Origem* em *Origem do drama trágico alemão*

Se na tese de livre docência, Benjamin passa a adotar uma nova perspectiva metodológica para a investigação do tema do Drama Trágico, há, contudo, a persistência em rastrear o seu objeto de reflexão partindo da busca sempre presente da aproximação da língua/linguagem originária. Esta implicação é pertinente porque revela uma certa continuidade da filosofia da linguagem/estética de Benjamin e da sua teologia desde uma perspectiva histórica que se apresentará no conceito de *Origem*.

²¹ Para compreender acerca da dimensão histórica de *Origem* bem como de sua relação com o conceito de *Tradução* em Benjamin, Lages aponta: “A revelia, pois, de interpretações nostálgico-restauradoras, tributárias de uma ‘metafísica das origens’, o conceito de origem (*Ursprung*) deve ser entendido como um conceito *histórico* por excelência, que possui, como expressa Benjamin, sua pré e pós-história, não constituindo, pois, uma forma atemporal, à maneira das Ideias platônicas, mas sim ‘uma Ideia que só pode se realizar, verdadeiramente, historicamente’”. (LAGES, 2019, p.193)

Neste sentido, Benjamin irá formular uma teoria do conhecimento que se compromete com a busca pela “Verdade” no âmbito da multiplicidade. Uma via teórica que remete ao sentido platônico e ao sentido bíblico das ideias e da verdade original.

No prefácio epistemológico-crítico, Benjamin procura, precisamente, formular uma constelação que promova a salvação dos fenômenos dispersos através da “representação das ideias”. Ora, as ideias mesmas, formam as conexões – que enquanto estruturas da constelação – aglutinam os fenômenos. A partir disto, a ideia só ganha força, na medida em que é manifesta no poder nomeador da palavra. Pois é somente através das palavras, que o sentido do original vem a se manifestar. Em Benjamin, as palavras possuem em seu âmago, uma força simbólica, isto é, um significado profano. De modo que:

Cabe ao filósofo restituir pela representação o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega ao seu autoconhecimento, que é o oposto de toda a comunicação orientada para o exterior. Como a filosofia não pode pretender falar em tom de revelação, isso só pode acontecer por meio de uma rememoração que recupere antes de mais nada a percepção primordial (BENJAMIN, 2020, p.25).

Neste excerto, há claramente uma exposição da filosofia da linguagem forjada por Benjamin desde os escritos de 1913; seu esforço é o de trazer à tona – por meio de uma categoria fundamental e que possui fortes influências do judaísmo – a *rememoração*, daquilo que foi encoberto ou mesmo esquecido pelo historicismo oficial, trata-se do que ele chama de “percepção primordial”. Com isto, vê-se que já é possível perceber as sutilezas teológico-metafísicas que constituem, até certo ponto, o pensamento de Benjamin, e nota-se, que certos elementos deste idealismo/teologia irão se articular com o materialismo dialético dos anos de 1930, como veremos. Ora, o exercício de busca pelo sentido primordial, pela essência manifesta na ideia, curiosamente não parte tão somente de Platão, para Benjamin, tal impulso parte da figura bíblica de Adão, nomeado por Benjamin na qualidade de “pai da filosofia”. Pois Adão é compreendido no campo do alegórico, como aquele que primeiro nomeou as coisas e lhes conferiu significado, neste sentido, diferentemente da *anamnese* platônica, a *rememoração* (*Eingedenken*) proposta por Benjamin está assentada na teologia. Esta categoria, por sua vez, possui um papel central na epistemologia de Benjamin, uma vez que ela é capaz de promover a *salvação* dos fenômenos dispersos e esquecidos através do ato do lembrar.

A *Salvação*, em suma, remete à reconstrução ou mesmo restauração dos elementos originários dispersos e esquecidos. Este esforço de Benjamin se movimenta pelos subterrâneos do conhecimento historicamente acumulado, num sentido de que a “verdade originária” em sua forma fragmentaria, está ocultada nos redutos mais escuros e de difícil acesso. A reflexão de Benjamin, portanto, se desenvolve e encontra no conceito de *Origem*, a possibilidade de lançar luz nos subterrâneos do tempo histórico, visando trazer à tona, por via da *redenção*, o sentido original daquilo é objeto de análise. A interpretação do real significado do conceito de *Origem* no pensamento de Benjamin, gerou inúmeras discordâncias, para Gagnebin, que procura estabelecer uma leitura de Benjamin mais atrelada às questões da teoria do conhecimento e da formulação de uma teoria moderna de crítica da modernidade, a *Origem* de Benjamin, conforme a autora discute em *História e narração em Walter Benjamin* (2013), trata-se de um conceito voltado para a compreensão do fenômeno, desviando nesse processo, do reducionismo positivista, procurando expor com clareza e aprofundamento, o seu teor bruto. Este emprego metodológico implica, conforme a interpretação de Gagnebin, na necessidade de salvar os objetos de reflexão do esquecimento e da destruição através da *rememoração*.

Neste sentido, para a interprete em questão, o conceito de *Origem* não deve ser compreendido enquanto uma experiência de tentativa de uma restauração nostálgica de uma harmonia anterior, de uma volta ao estado original, ao paraíso perdido. Uma perspectiva que diverge dos estudos formulados por Löwy e Mòses. O primeiro entende que há – seguindo a via do romantismo revolucionário – a formulação de uma teoria baseada na ideia de um resgate nostálgico de um passado pré-capitalista em contraposição a ideia do progresso da modernidade (capitalista). O segundo estudo, isto é, o de Mòses, procura compreender, que de alguma forma, Benjamin tratava de um retorno às origens, do original como sendo a restauração da Revelação. No entanto, como nos adverte Mòses, não se trata de um retorno ao início dos tempos, mas trata-se de uma restauração inacabada do sentido original das palavras. Curiosamente, ambos cultivam esta ideia do resgate ou da restauração dos elementos do tempo passado, da experiência originária. Contudo, Mòses segue pelas vias da linguagem, da teologia e da estética; diferentemente de Löwy, que procura defender as dimensões políticas emancipatórias atreladas ao Romantismo revolucionário de Benjamin.

Ora, compreende-se aqui, que o conceito de *Origem* em Benjamin, ultrapassa os marcos de mero conceito voltado para uma teoria do conhecimento, ou mesmo para o desenvolvimento exclusivo de uma filosofia da linguagem e da estética. Surge a necessidade de defender, portanto, que este conceito, partindo dos impulsos teológicos e românticos de Walter Benjamin, tem uma ligação estreita com sua visão da política e da história. De modo que este mesmo conceito, apresenta pelo menos duas dimensões essenciais que expressam a perspectiva benjaminiana do tempo histórico e da política.

A primeira dimensão que vem à tona, é do conceito de *Origem* como potência crítica da ideia de progresso. Já sabemos, e isso foi ressaltado em mais de uma ocasião, que a *Origem* de Benjamin é um conceito histórico, ele compõe a espinha dorsal de sua metodologia com a finalidade de investigar o Drama Trágico Alemão, tema de sua tese de livre docência. Logo nos primeiros momentos de seu trabalho, Benjamin deixa claro, que a base do Drama Trágico como manifestação do Barroco, repousa no desenvolvimento histórico. Objetivamente, a história aparece como conteúdo do Drama Trágico (*Trauerspiel*) ao passo que o Drama Trágico enquanto manifestação artística, só pode aparecer como consequência de um tempo histórico determinado. A essencialidade do objeto de reflexão em questão, e Benjamin torna isso muito claro, já estava inserido no curso da história, restando então, apenas encontrar as palavras corretas que pudessem situá-lo: “Tal como acontece hoje com o termo ‘trágico’ – e com razão –, no século XVII a palavra ‘Trauerspiel’ [‘drama trágico’] aplicava-se, tanto ao drama como aos acontecimentos históricos” (BENJAMIN, 2020, p.58).

Nota-se aí, a aplicação que Benjamin faz de seu método descrito no prólogo epistemológico-crítico, no qual ele começa, de forma ampla, definindo e demarcando as origens do drama trágico, seu objeto de análise, para ir afunilando a reflexão sobre seu objeto de estudo, por meio do estabelecimento de conexões fundamentais –, o que se dá por meio das iluminações das citações fragmentárias no corpo do texto – Benjamin parece ir avançando em desnudar o “fenômeno” do drama trágico em questão. No processo deste desvelamento do fenômeno pela da apresentação das ideias, o campo histórico faz-se imprescindível, um exemplo claro deste exercício de um proto-materialismo que estava se desenvolvendo, foi a sua análise elucidativa sobre o conceito de *Soberania* e o Estado de Exceção, para compreender as relações de poder representadas no Drama Trágico Alemão. Benjamin lança importantes

reflexões acerca destes conceitos a partir de suas leituras da obra de Carl Schmitt intitulada *Teologia política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*. Benjamin irá afirmar que esta noção de soberania ou do poder absoluto do monarca, auxiliado pela instituição da igreja, irá definir como fenômeno histórico, a forma artística do drama trágico alemão.

De acordo com Benjamin (2020, p.60): “O Barroco contrapõe frontalmente ao ideal histórico da Restauração a ideia da catástrofe²². E a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta ideia da catástrofe”. Para além das análises singulares sobre a figura do soberano – tanto daquele que era apresentado como mártir ou como tirano –, Benjamin lança importantes interpretações partindo de uma perspectiva histórica, dos elementos da Idade Média como constitutivos do Drama Trágico. De forma que o Drama Trágico pareceu ter absorvido aqueles sentimentos mais latentes da Ideia Média, como o sofrimento, a penitência, a antecipação do juízo final. Na Idade Média a história universal se apresenta como uma grande tragédia, neste sentido, as suas raízes estão firmemente enterradas neste contexto da tragédia medieval. Benjamin perfura a crosta dura do Drama Barroco para chegar à essência. Seu conteúdo e forma, advém de um contexto histórico muito bem definido, o da Idade Média onde prevalecia a hegemonia do cristianismo. Neste período não era possível se rebelar contra a igreja, os elementos do drama surgem daí, por conta da impossibilidade de insurreição contra a ordem estabelecida, restava apenas a manifestação do sentimento de impotência e a experiência de decadência e sofrimento pela via da arte. No entanto, é importante destacar, o Drama Trágico tratava em grande parte da atribulada vida da monarquia, o sofrimento era sempre expressado pela figura do monarca, nunca do homem “comum”.

Com isto, foram expostos de modo breve, alguns apontamentos a respeito da relação entre a epistemologia de Benjamin fundamentada pelo conceito de *Origem* com o tempo histórico. O que conseqüentemente leva a uma questão importante e que está atrelada a primeira dimensão do conceito de *Origem* como potência crítica

²² Aparece aqui uma noção implícita do entendimento que Benjamin tinha a respeito da catástrofe no Drama Trágico, é possível que a imagem alegórica e teológica de uma destruição (apocalíptica) tenha sido desenvolvida aqui? Penso que esta reflexão acerca do caráter decadente/destrutivo do Drama Trágico tenha partido do conhecimento que Benjamin tinha dos escritos judaicos. “O homem religioso do Barroco prende-se tão fortemente ao mundo porque sente que com ele é arrastado para uma queda de água” (BENJAMIN, 2020, p.56). No Barroco “(...) o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte” (BENJAMIN, 2020, p.61)

do progresso: por que Benjamin demonstrou tanto interesse por um movimento artístico considerado morto, esquecido ou deliberadamente negligenciado pelos críticos e historiadores? Para compreender os motivos de Benjamin, é importante lembrar de sua relação com a bolchevique letã Asja Lãcis. Em seu livro de memórias, Lãcis expõe um diálogo com Walter Benjamin a respeito de suas investigações sobre a *Origem do drama trágico alemão*. Na ocasião, Lãcis indagou Benjamin sobre os motivos de sua ocupação com uma literatura morta, no que Benjamin imediatamente justificou-se, argumentando sobre a inovação de seu trabalho na distinção de princípio entre tragédia e Drama Trágico; e por fim, sua justificativa final que demonstra com toda a clareza suas motivações mais urgentes, que estava justamente na investigação do Drama Trágico e de sua relação com os problemas da modernidade. Benjamin já deixava explícita a sua percepção crítica da ideia de progresso, servindo-se de suas descobertas dos fenômenos de origem²³ presente na forma do Drama Trágico, tendo como descoberta, o papel da Alegoria²⁴ como elemento central desta forma de arte. O que se segue, é a percepção da capacidade do intelectual em questão, de ocupar-se de uma literatura considerada antiquada e arrancar dela os fundamentos para uma crítica radical à ideia progresso e para a compreensão da modernidade (capitalista). O que sugere com ainda mais vigor, o método de Benjamin de se voltar para os subterrâneos do conhecimento, de trazer o seu conteúdo e a sua forma à luz da reflexão crítica.

²³ O próprio esforço metodológico de Benjamin, que é o de revelar a essência ou o “fenômeno de origem” do objeto da crítica já esclarece o significado do conceito de Origem, isto é, uma essência originária imanente na obra, que se revela no ato de leitura, crítica, revelação ou exposição.

²⁴ Benjamin passa em seus estudos, a dar destaque ao conceito de Alegoria partindo do Barroco em contraposição ao conceito de Símbolo, levado a cabo pelos românticos. Da distinção entre o Símbolo e a Alegoria: bem, Benjamin se apoia no estudo de dois autores – Görres e Creuzer – para apresentar as diferenças entre os dois conceitos em discussão. Pois o Símbolo compara-se à natureza viva, as montanhas, a beleza absoluta do natural, ao “instante místico”. Já a Alegoria diz respeito à história humana, em movimento, indissociável da dialética. Benjamin parece ter modificado os fundamentos da sua teoria do conhecimento quando dá lugar a dialética em seu pensamento filosófico, neste sentido ele parece ter rompido com certos elementos do idealismo alemão, começa-se aí, um giro teórico no que virá a ser a sua produção teórico-crítica de maturidade. O conceito de Alegoria passa a ser fundamental para entender o pensamento de Benjamin, pois sua filosofia da história dos anos de 1930 até 1940 está voltada para pensar as ruínas da história humana a partir da perspectiva de uma dialética dilacerada e da alegoria da modernidade, os estudos sobre as *Passagens* podem nos ajudar a compreender essa questão. Esta reflexão implica nesta passagem: “A história, com tudo aquilo que desde o início tem em si de extemporâneo, de sofrimento e de malogro, ganha expressão na imagem de um rosto – melhor, de uma caveira” (BENJAMIN, 2020, p.176).

O conceito de *Origem*, no pensamento de Benjamin, remete a ideia da interrupção radical da continuidade temporal, mostrando com isso, que há a proposta de um tempo messiânico sustentado pela *Origem* em contraposição a um tempo mecânico, baseado na ideia do desenvolvimento progressivo e positivo. A *Origem* (*Ursprung*) opera na forma de um salto ao passado (*Sprung*) que possibilita uma cisão no movimento linear de um tempo vazio. Neste sentido, a *Origem* se distingue da *Genese*, enquanto que esta direciona a um processo de nascimento de um fenômeno, aquela diz respeito ao que Benjamin chamou de “processo de devir e desaparecer”. A potencialidade do conceito de *Origem* está justamente na capacidade de provocar um rompimento dialético em um tempo vazio e quantitativo, para possibilitar o surgimento de um tempo messiânico, redimido e qualitativo. Pois o tempo histórico na concepção de Benjamin, é marcado por brechas não preenchidas e que, portanto, oferecem possibilidade do irromper de algo novo e revolucionário. Na constelação conceitual de Benjamin, a *Origem* possui uma estreita ligação com a categoria de *redenção*, segundo Mòses, tal categoria direciona para a possibilidade de surgimento do novo ou das “experiências originais”, como ele mesmo escreve:

A visão de uma estrela que atravessa milhares de anos luz como um relâmpago simboliza a iluminação em que o presente se une repentinamente ao passado mais distante, ou, inversamente, em que a esperança mais antiga é subitamente corporificada no instante presente²⁵ (MÒSES, 1997, p.96, trad. nossa).

A concepção de Benjamin acerca do tempo histórico possui muitas semelhanças com a concepção de Rosenzweig (1997), isto é, a percepção da dialética de uma temporalidade em movimento constante, que implica numa articulação entre passado, presente e futuro. A *redenção*, se apresenta enquanto um conceito fundamental para ambos os pensadores no que diz respeito a esta compreensão do tempo histórico, uma vez que estes intelectuais forjaram a crítica à ideologia do progresso, que com sua “grande razão”, procurou apagar o sofrimento das gerações passadas, bem como procurou destruir os resquícios de esperança

²⁵ “La visión de una estrella que cruza como un relâmpago millares de años luz simboliza la iluminación en la que la actualidad se une repentinamente al pasado más lejano, o bien, a la inversa, em la que la esperanza más antigua se encarna subitamente en el instante presente” (MÒSES, 1997, p.96, tradução nossa).

depositados nas gerações anteriores. Benjamin e Rosenzweig, se posicionaram enquanto críticos desta temporalidade vazia a partir da apropriação de categorias da tradição judaica. São pensadores situados num contexto de crise da tradição, do esquecimento das experiências e memórias coletivas, tanto no âmbito da cultura quanto no âmbito da espiritualidade e ritos seculares. Neste sentido, evocavam a necessidade de uma reflexão que potencializasse a construção de um futuro redimido desde a realização de um resgate das memórias coletivas dos vencidos, trava-se, então, do impulso de construção de uma constelação conceitual no presente valendo-se de um trazer à tona dos fragmentos de esperança e utopia depositados no passado.

Rosenzweig escreveu a sua obra monumental intitulada *A Estrela da Redenção* num contexto de conflitos, sabe-se, que a partir dos detalhados estudos de Mòses, o filósofo de Kassel tenha – a partir das experiências vivenciadas na guerra – rompido em certo sentido, com a tradição ocidental, sua crítica da modernidade ganhou impulso a partir deste distanciamento. Para Mòses, isto significa um giro no pensamento de Rosenzweig em direção a uma recusa radical da violência e da morte provocadas pela guerra, que segundo ele significava uma grande contradição com a longa tradição filosófica baseada na centralidade do *logos*:

(...) tradição baseada no primado de um Logos que supostamente é a expressão da totalidade da realidade. Identidade de pensamento e ser: este postulado original de toda a metafísica ocidental esbarra no fato irreduzível da morte, uma violência primária que nenhuma lógica pode conseguir evacuar²⁶ (MÒSES, 1997, p.32, trad. nossa).

A partir deste distanciamento, Rosenzweig volta a atenção para as categorias do judaísmo, no entanto, não tratava-se dos elementos de um judaísmo alienado, mas de um judaísmo ou mesmo de uma nova religiosidade – como ambicionava Benjamin –, que se fortalecesse a partir de uma “experiência renovada” ou de um “tempo novo”, em contraposição ao tempo vazio do progresso, como Oneide Perius interpreta em seu instigante artigo sobre a filosofia de Franz Rosenzweig: “É neste sentido que podemos abordar a proposta de Franz Rosenzweig de uma nova filosofia. Trata-se de modificar o entendimento da lógica e da dinâmica da realidade, remetendo os

²⁶ (...) tradición basada en la primacía de un Logos que supuestamente es la expresión de la totalidad de la realidad. Identidad del pensamiento y del Ser: este postulado original de toda la metafísica occidental tropieza con el hecho irreductible de la muerte, violencia primera que ninguna lógica puede lograr evacuar (MÒSES, 1997, p.32).

elementos que a compõem à experiência sempre renovada” (PERIUS, 2020, p.263). A categoria de *Redenção* parte da nova filosofia de Rosenzweig, uma categoria que não estaria atrelada tão somente ao povo judeu, mas ao conjunto da humanidade, sua potência não diz respeito a uma relação entre homem e Deus, mas sim a uma relação entre o homem e o mundo, um movimento próprio da iniciativa humana, como afirma Mòses: “(...) que se volta para a realidade para agir sobre ela”²⁷ (MÒSES, 1997, p.65, trad. nossa).

Com isto, a *redenção* se revela enquanto categoria que deve surgir das experiências coletivas. Tanto em Rosenzweig quanto em Benjamin, há a afirmação desta categoria como elemento carregado de um teor nostálgico do passado conjuntamente com um tempo do futuro; uma categoria que implica no ato da espera frente a um mundo ainda inacabado, a espera é por um tipo de fim redimido, um fim messiânico. Portanto, é a partir da oposição ao desenvolvimento linear, mecânico, do progresso, que Rosenzweig e Benjamin, baseiam-se na teologia judaica para propor uma nova concepção da história, isto é, uma temporalidade histórica marcada pela sucessão de instantes. Há sempre um horizonte inacabado, aberto, neste contexto o passado, o presente e o futuro, se entrelaçam e abrem as possibilidades para novas experiências, nesta sucessão, a *redenção* sempre é postergada para as gerações futuras, mas os fragmentos de sua potência ficam, como preciosos tesouros, depositados no passado.

Benjamin, de modo breve, pincela esta categoria em sua tese de livre docência, deixando, notadamente, um amplo espaço para interpretações, segundo o filósofo: “A criatura muda é capaz de ter esperança na redenção que lhe é prometida pelas coisas significadas” (BENJAMIN, 2020, p.245). Esta pequena passagem se trata de um dos momentos em que Benjamin procura firmar sua leitura do Drama Barroco a partir do reconhecimento do conceito de Alegoria, neste sentido, a esperança de *redenção* parte da criatura renegada, uma busca pela esperança que não pode deixar de lado o reconhecimento dos elementos alegóricos dispersos. Uma vez mais, é interessante notar como Benjamin procura fazer este resgate – tendo o conceito de *Origem*, como o recurso central de seu método – daquilo que foi esquecido, deliberadamente tido como “coisa do passado”.

²⁷ “(...) que se vuelve hacia la realidade para actuar sobre ella” (MÒSES, 1997, p.65).

A *Origem* de Benjamin, embora tenha se desenvolvido com base no *Protofenômeno*²⁸ de Goethe, procura articular, de forma autêntica, a teologia e a história, se opondo ao tempo infinitamente vazio do progresso, ela sugere enquanto nova temporalidade, ou, um “tempo messiânico” carregado pela esperança de *redenção*. A *Origem*, tal como um salto do tigre (*Tigersprung*) exposto nas Teses *Sobre o conceito de história*, propõe justamente um salto qualitativo em direção ao passado em busca de um presente redimido. Contudo, faz-se necessário a realização da tarefa da *rememoração* (*Eigendenken*) e *salvação* – categorias formuladas a partir do judaísmo –, dos resquícios, dos cacos da ânfora, depositados no passado. Portanto, o conceito de *Origem* implica no reconhecimento de um passado que está se perdendo e por isso mesmo deve ser rememorado. Não é que se anseia voltar ao passado tal como ele era, mas trata-se – por via da reflexão, da crítica e da tradução –, de não deixar que este passado nostálgico desapareça. Só haverá a possibilidade de um horizonte aberto, para um presente e futuro redimido, se os elementos utópicos do passado forem devidamente salvados e neste sentido, rememorados.

2.5 Walter Benjamin e o *humanismo real* de Karl Kraus

Como se sabe, a partir do ano de 1924, há uma importante mudança nas reflexões de Benjamin. Seu interesse intelectual deixou de dar exclusividade para a metafísica, a filosofia da linguagem, e passou a se direcionar para questões que envolviam o marxismo, a Revolução. Neste sentido, seus estudos começam a tentar integrar o método do materialismo histórico, um esforço que Scholem, seu amigo mais íntimo, reprovava. No entanto, é certo que Benjamin se enveredava na direção das ideias de esquerda mais radicais, aquelas que estavam em voga após a consolidação da União Soviética no cenário internacional. Este impulso, de se aproximar das discussões acerca dos ideais socialistas e comunistas, torna-se evidente já nos estudos preparatórios da sua tese de livre docência, discutida anteriormente. Em uma de suas cartas endereçadas a Scholem, Benjamin deixa explícito que sente cada vez

²⁸ O *Protofenômeno* de Goethe procura articular “lei intemporal” com a “visibilidade temporal”. De modo geral, o que chamou a atenção de Benjamin para este conceito foi o seu conteúdo voltado para uma história natural. Uma “história natural” constituída a partir de um caráter descritivo e de cunho pagão (GAGNEBIN, 2013).

mais, a necessidade de expor a sua perspectiva teórico-política. Conforme vemos neste excerto da carta:

Também os sinais comunistas – espero que um dia te cheguem de forma mais exata do que a partir de Capri [Benjamin refere-se a Scholem] – foram, a princípio, indícios de uma viragem que despertou em mim a vontade de desenvolver no meu pensamento os momentos atuais e políticos, em vez de os camuflar com argumentos antiquados – e se possível, a título de experiência, de forma mais radical. Naturalmente, isto significa que a exegese literária das obras literárias alemãs, na qual, na melhor das hipóteses, se trata essencialmente de conservar e restaurar o autêntico contra as falsificações expressionistas, recua para um plano secundário. Enquanto não tomar conhecimento de textos com um significado e uma totalidade completamente diferentes, na posição de comentador que é a minha, arrancarei de dentro de mim uma “política”. E a minha surpresa no contato com uma teoria bolchevista radical foi-se renovando em diferentes passagens. Tenho pena de não poder prever o momento em que poderei fazer, por escrito, uma exposição coerente sobre essas coisas” (BENJAMIN, 2020, p.287).

Benjamin deixa claro, que ambicionava formular a sua própria perspectiva teórica de uma política radical que levasse em conta os problemas emergentes da modernidade, sobretudo, no que diz respeito ao âmbito da arte. Com base nisso, Benjamin dá início a um processo bastante singular de construção de um novo modo de produção intelectual, isto é, a produção de ensaios que serviriam como instrumento político voltado para um *despertar* de consciência da classe trabalhadora. Contudo, suas atividades políticas mais explícitas, não acabaram por anular as suas investigações de juventude, que tratavam da linguagem, do Romantismo e da teologia. Muito pelo contrário, vê-se neste giro teórico, uma combinação autêntica da reflexão crítica levada a cabo em *Sobre o conceito de crítica de arte no romantismo alemão*; do método epistemológico-crítico baseado no conceito de *Origem* e da *Alegoria*; no trabalho sobre a *Origem do drama trágico alemão*, com o uso heurístico e metodológico da teologia judaica e do materialismo histórico. Ora, por via de um conceito precioso apreendido do judaísmo, a *rememoração*, Benjamin foi capaz de capturar as “pérolas” mais raras e preciosas que ficaram intactas no passado. Ao exemplo do interesse sempre renovado pelos fenômenos mais minúsculos e ínfimos da tradição ocidental, para a partir deles, ou melhor, da digestão antropófaga que se

fez deles, tecer uma crítica da modernidade e uma perspectiva emancipatória para a humanidade.

Uma dessas pérolas, certamente foram os escritos de Karls Kraus (1874-1936), um aforista, jornalista, poeta e crítico imbatível da decadência capitalista. No ano de 1930, Benjamin tratou de elaborar um ensaio a respeito das obras do escritor austríaco²⁹. O ensaio que leva o título de *Karl Kraus: o homem total*³⁰, é um desses trabalhos iniciais que demonstram o esforço de Benjamin em articular o pensamento judaico, teológico, com o materialismo histórico. No referido ensaio, Benjamin, sobretudo, procura colocar em evidência um tema que se tornará mais comum em seu pensamento de maturidade, trata-se do tema da *emancipação humana*, ou melhor, da Revolução. É na análise dos escritos de Kraus, que Benjamin deixa aparecer as *afinidades eletivas* entre ele e Kraus.

Ambos eram críticos da tradição ocidental e partilhavam da cultura judaica heterodoxa de língua alemã. A crítica de Karl Kraus se caracterizava por uma rejeição radical do mundo burguês e do falso humanismo, sua crítica era, sobretudo, destrutiva, marcada pela sátira e pela polêmica, em suma, uma crítica que não passou despercebida no ensaio de Benjamin. Quando há a evidência do caráter destrutivo das críticas de Kraus, isso certamente não deve passar sem ser notado, de modo sutil, percebe-se o reconhecimento da destruição apocalíptica, do ato profético da catástrofe vindoura. Tal é a crítica de Kraus, e até certo ponto, a do próprio Benjamin. Neste sentido, surge a discussão de um tema presente nos escritos benjaminianos, o reconhecimento de um passado nostálgico, de um contexto paradisíaco que cedeu lugar ao mundo “desencantado”, marcado pela sujidade.

É evidente tanto em Kraus quanto em Benjamin, o esforço heurístico de se remeter a este passado, no entanto, o que fica evidente é a precariedade desse esforço de regresso. A *apokatastasis* como *restauração* acaba tornando-se a base da crítica destes intelectuais judeus, de modo que a ideia de um “retorno ao lar”, ou mesmo de uma superação da sociedade de classes, deve passar pela concepção radical da destruição de tudo o que está aí; primeiro deve-se destruir para só então

²⁹ É interessante analisar, que este trabalho é um claro exemplo do que viria a ser o trabalho intelectual de Benjamin na década de 1930, dedicado ao exercício da crítica e do comentário.

³⁰ É curioso como Benjamin recebeu inúmeras críticas por este ensaio – inclusive do próprio Kraus – por pensar e escrever segundo os princípios do judaísmo, isto é importante pelo fato do próprio Kraus, ter abandonado o judaísmo para se converter ao cristianismo, embora, como veremos adiante, não tenha deixado de lado em sua forma literária, o estilo da tradição judaica.

poder salvar os elementos dignos da *restitutio*, isto é, da restauração do originário. Fica claro, portanto, a continuidade do conceito de *Origem* e das ideias desenvolvidas no *Fragmento-teológico-político*, no entanto, e Gagnebin adverte:

A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo (GAGNEBIN, 2013, p.14).

É por conta deste teor de tornar possível uma abertura para um futuro redimido, de lembrar, como sugere Gagnebin, um passado que implique numa “não-identidade consigo mesmo”, que não há uma tentativa mal entendida de reacionarismo ou qualquer conservadorismo; tampouco há um desejo infantil de retorno ao passado tal como ele era. O que deve ficar claro, é o uso destes recursos como potencializadores da crítica ao progresso e ao desenvolvimento da técnica sob a lógica do Capital. Trata-se de uma rejeição radical, de um “desespero” ativo como expressou Arendt (2008), em viver sob o julgo implacável do capitalismo. Kraus e Benjamin enquanto intelectuais judeus, puderam anteciper os horrores praticados em nome da razão instrumentalizada, do avanço da ciência e do desenvolvimento da técnica. Portanto, os ensinamentos contidos na Cabala e na Torá, nunca fizeram tanto sentido, tratava-se ali, de um sentimento que almejava anteciper o fim para o retorno do Messias:

(...) para ele, Kraus, os anos de terror da sua vida não são história, mas natureza, um rio condenado a contorcer-se através de uma paisagem infernal. É a paisagem em que diariamente se abatem 50 000 árvores para sessenta jornais. Kraus divulgou esta informação com o título “O fim”. Se por um lado ele sabia que a humanidade sai vencida na sua luta contra a criatura, por outro não tinha dúvidas de que a técnica, uma vez posta a marchar contra a criação, não suspenderá o seu avanço perante quem a domina. O seu pessimismo tem um sentido transnacional, planetário, e a história é para ele apenas o grande deserto que separa o gênero humano da criação, cujo último acto é o do incêndio do mundo (BENJAMIN, 2016, p.218).

Os escritos de Kraus aparecem como o aviso decisivo da antecipação do fim, sua denúncia é a de que a humanidade está diante do juízo final, no entanto, conjuntamente com o anúncio da catástrofe, há a possibilidade de surgimento do novo já que, a via que, pelo visto, possibilita este desdobramento, está na *tarefa* de salvar

os elementos originários, de trazer à tona os elementos emancipatórios escondidos nos refúgios do passado. Por isso a linguagem ainda possui um papel decisivo no pensamento de Benjamin, evocando a tradição judaica e romântica, o filósofo e historiador torna-se capaz de salvar estes elementos da tradição arrancando-os de seu contexto e assim salvando-os. Este método implica no ato subversivo da coleção de citações, esses fragmentos alegóricos que formam a base da crítica do historiador materialista Walter Benjamin.

Contrário ao humanismo burguês, Kraus, como sugere Benjamin, aponta para a possibilidade de construção de um humanismo real. Para Kraus e Benjamin, junto da ideia de catástrofe, pode vir a surgir a verdadeira humanidade. A figura do “verdadeiro humano”, parte de uma dimensão antropófaga singular, uma vez que a antropofagia suscita o aproveitamento das partes mais substanciais da tradição ocidental para possibilitar o erigir de uma nova humanidade. O ato antropófago, uma vez mais, remete à linguagem como lugar privilegiado para o surgimento do novo homem. A linguagem não deve ser confundida com a tagarelice, ela é dotada de sentido, diz respeito à tentativa de retorno às origens, de modo que: “O lugar onde acontece esse reconhecimento filosófico é, na obra de Kraus, a poesia, e a linguagem é a da rima” (BENJAMIN, 2016, p.241). Em Kraus e Benjamin, a ideia política mais radical de *emancipação humana* não deve jamais, estar desvinculada do campo da cultura, sobretudo da força simbólica da palavra. O ato de promover a salvação da palavra, significa restituí-las de sentido pleno; significa o esforço de volta para à origem, para o contexto idílico da criação:

Uma única linha, e nem sequer sua, basta a Kraus para descer a esse inferno no papel de salvador, uma única palavra destacada: “Era um rouxinol, e não uma cotovia, que cantava naquela romãzeira.” Na citação que salva e castiga, a língua mostra-se como *mater* da justiça. Chama à palavra pelo nome, arranca-a, destrutiva, do seu contexto, mas precisamente ao fazê-lo volta a devolvê-la à sua origem (BENJAMIN, 2016, p.245).

A salvação da palavra, se dá por via da citação e do comentário, no entanto, torna-se necessário retirar a citação do seu contexto, repousando-a na estrutura da constelação. Ocorre neste processo da citação, o ato de salvação e destruição da palavra. A palavra restituída de sua potência originária, passa a compor a “língua perfeita” ou a “língua dos anjos”. A perspectiva de um humanismo real parte desta

discussão sobre o poder alegórico da linguagem, de um movimento de retorno à origem, quanto a Kraus, “O seu programa é o de fazer envolver o estado de coisas burguês-capitalista para um lugar que nunca foi o seu” (BENJAMIN, 2016, p.246). Embora este humanismo perpassasse pela dimensão da língua – o que é comum no estilo de reflexão dos intelectuais judeus –, a política revolucionária não é deixada de lado, pelo contrário, ela passa a ser potencializada pela contribuição teórica de Kraus e Benjamin. Tanto que Benjamin procura situar em Kraus a distinção entre o “homem natural”, uma construção do humanismo liberal, do humanismo real proposto pelo próprio Kraus. Recorrendo às referências de *Sobre a Questão Judaica* (1843) de Karl Marx (1818-1883), Benjamin destaca:

(...) “o homem político, apresenta-se, no entanto, necessariamente como homem natural (...) A revolução política dissolve a vida burguesa nas suas partes constitutivas sem as revolucionar e submeter a uma crítica. Relaciona-se com a sociedade burguesa, com o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do Direito privado, como se fossem a base da sua existência (...), e portanto como se fossem o seu fundamento natural (...) O ser humano real reconhece-se apenas sob a forma do indivíduo egoísta, o ser humano verdadeiro apenas na do cidadão abstracto (...) Só quando o ser humano real e individual apagar em si o cidadão abstracto para se tornar ser da espécie como ser individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais (...), e portanto não separar de si a força social sob a forma da força política, só então se terá consumado a emancipação humana (MARX apud BENJAMIN, 2016, p.246-247).

O “homem em devir levanta o rosto para enfrentar, quer os ídolos do ser natural ideal e romântico, quer os do cidadão-modelo e devoto do Estado” (BENJAMIN, 2016, p.246-547). Esta passagem de Benjamin segue logo após a sua referência ao texto de Marx tratando da questão do povo judeu na Alemanha. Ora, se para Scholem este trabalho de Marx não significou muito para as questões do judaísmo, para Benjamin, inversamente, ele atingiu o cerne da discussão sobre os problemas da emancipação dos judeus. Marx em seu embate com Bruno Bauer (1809-1882), procura defender a ideia de que os judeus só poderão se emancipar verdadeiramente através de uma emancipação humano-universal, isto é, não se trata de um avanço na emancipação dos judeus como queriam os sionistas de esquerda ao exemplo de Scholem, mas de uma emancipação dos homens em geral. No entanto, isto não significa que a *emancipação política* dos judeus não tenha importância, para Marx, ela era importante

e necessária, muito embora, fosse limitada, pois estava atrelada ao aparelho de Estado:

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*] sem que o homem seja um homem *livre* (MARX, 2010, p.38-39).

Para um Estado republicano, é interessante se emancipar da religião, conjuntamente, os judeus só tem a ganhar quando conquistam sua *emancipação política*, mas o verdadeiro problema está justamente na limitação desta emancipação. Para Benjamin e Kraus, importava, sobretudo, a *emancipação humana*, uma perspectiva que sugere a abolição do Estado e da luta de classes, uma via que perpassa, obrigatoriamente, pela Revolução. Neste sentido, o “humanismo real” necessita de um “homem em devir” desde uma perspectiva materialista, concreta, pois ela desvia do homem romântico num sentido idealista e do homem enquanto cidadão exemplar e obediente, pertencente ao Estado liberal, de modo que “(...) não existe uma libertação do mito que seja idealista, mas que ela tem que ser materialista, e finalmente a ideia de que o que está nas origens da criatura não é a pureza, mas a purificação” (BENJAMIN, 2016, p.247).

A destarte, a ideia do “homem em devir” que viria com o florescer de um “humanismo real”, se desdobra numa prolífica perspectiva que em seu interior carrega a autêntica articulação entre a linguagem, a teologia e o materialismo dialético. Neste sentido, começa-se a tornar mais cristalino, o ponto de vista político de Benjamin, o que sugere, ainda, a sua reflexão a respeito de uma *emancipação humana* que começa a ganhar substancialidade a partir desta articulação heurística, experimental, entre elementos tão distintos e até contraditórios. É necessário notar, que embora Benjamin tenha superado certos aspectos do idealismo romântico de juventude, a reflexão crítica do primeiro romantismo não deixa de marcar o modo de pensar do filósofo, do mesmo modo, as categorias do judaísmo, em especial, o *messianismo*, aparecem como potencializadas pela introdução do método marxista.

O ensaio sobre Kraus, tornou claro o emprego experimental de Benjamin, um teólogo entusiasta do Romantismo revolucionário que ousou transpor os limites do marxismo dogmático, ao modo dos surrealistas, dos comentadores da *Torá*. Seu

experimentalismo antropófago foi capaz de tecer uma constelação conceitual subversiva. A *emancipação humana* só poderia se construir a partir desta constelação, o que implica numa crítica radical da técnica sob o julgo do Capital, do progresso caracterizado pela infinitude vazia do tempo. Por fim, da formação de um humanismo capaz de ultrapassar o “homem natural” da tradição burguesa, o que implica na construção de um homem que não é homem, mas um ser em constante transformação, um “não-homem”, como queria Kraus, àquele constituído a partir da figura híbrida da criança – sempre disposta ao jogo – e do antropófago. Esta construção implica na alegoria do “Angelus Novus” (Anjo novo) de Paul Klee (1879-1940), tão cara ao pensamento de Benjamin. Segundo a lenda presente no *Talmud*, estes anjos surgem em infinitas legiões apenas para entoar seus cantos diante de Deus, para logo depois, se dissolverem no nada (2016).

2.6 Os anjos talmúdicos de Walter Benjamin

“*Angelus Novus*” foi o nome que Benjamin deu ao seu projeto – ainda no ano de 1921 –, de uma novíssima revista que trataria dos temas mais caros e que eram de seu sempre renovado interesse. Tratava-se de uma revista voltada para a literatura, para a filosofia e para a crítica. O projeto de “*Angelus*” era de grande importância para Benjamin, seus principais motivos estavam em tornar possível uma organização da produção crítica e independente, visto que na época Benjamin já colecionava inúmeras desilusões com o ambiente acadêmico e com a possibilidade de contribuir para revistas já consolidadas. Outro grande motivo era o de homenagear o seu amigo Fritz Heinle, que se suicidou por conta da primeira grande guerra, que arrasaria a Europa. Sabe-se, por meio das correspondências entre Benjamin e Scholem, que o projeto da revista acabou – como tantos outros projetos de Benjamin – não se concretizando, houve, no final, apenas a edição do primeiro volume. Embora o projeto não tenha sido levado adiante, o documento que anunciava o lançamento da revista demonstrava com clareza a presença dos anjos no pensamento de Benjamin.

A figura do anjo em Benjamin, certamente provém de fontes distintas, como o anjo de Albrecht Dürer (1471-1528) na gravura conhecida por *Melancolia*, Benjamin

faz referências ao anjo düreriano em sua tese sobre o Drama Trágico Alemão. A melancolia no contexto do Drama Trágico, está ligada ao ato do luto, de modo que o melancólico em luto, é o pensador que se entrega ao exercício da meditação profunda. O anjo de Dürer representa bem o pensador lutuoso, um anjo melancólico, entregue a meditações. Ao seu entorno, há inúmeros objetos carregados de um sentido profano. Esta gravura, para Benjamin, antecipava o Barroco, de modo que o melancólico é aquele pensador tomado de um interesse profundo pelo saber, ao passo que carrega consigo uma forte inclinação à tristeza e à hipocondria. O que chama a atenção de Benjamin no anjo melancólico, é justamente a disposição sempre renovada em se entregar às reflexões mais profundas, o que sugere o esforço em perseguir o objeto de reflexão até as últimas consequências. O melancólico também está associado ao planeta Saturno:

“(…) como planeta supremo, o mais afastado da vida quotidiana, é responsável por aquela funda contemplação que leva a alma a desviar a atenção das coisas exteriores para o interior, fazendo-a subir cada vez mais alto e finalmente lhe concede o saber supremo e dons proféticos” (GIEHLOW apud BENJAMIN, 2020, p.155).

Benjamin expõe uma passagem de Marsilius Ficino (1433-1499), uma discussão muito interessante acerca da personalidade do melancólico, algo que lembra muito as próprias inclinações de ordem intelectual de Benjamin. Segundo Ficino, o melancólico tende a possuir uma atividade mental que parte das coisas externas para as internas, se referindo, com isto, a atividade do pensamento ou da reflexão, ele parte, em suma, da circunferência para o centro. Esta personalidade leva a tendências meditativas muito aprofundadas, direcionando o sujeito para a busca da singularidade das coisas, de sua essência, graças ao seu dom de alta concentração.

Benjamin, como indicam alguns de seus outros textos, e o estudo em particular da autora Susana Lages Kampff e de Maria João Cantinho— tendia muito a esta melancolia, ele mesmo era um melancólico por excelência, sempre em busca da “compreensão das mais profundas verdades”, como ele mesmo lia em Ficino. O anjo de Dürer e o homem melancólico presentes na obra de Benjamin, implicam numa curiosa relação com o seu próprio método de investigação. Tal método, não deixa de lado o caráter salvífico da teologia judaica, uma vez que a tarefa do homem melancólico, guiado pela figura do anjo, é a do alegorista, que aos moldes de Baudelaire, procura salvar os elementos mais preciosos e ínfimos da cultura: “A

melancolia trai o mundo para servir o saber. Mas o seu persistente alheamento meditativo absorve na contemplação as coisas mortas, para as poder salvar” (BENJAMIN, 2020, p.164).

Para além do anjo düreriano, atrelado ao trabalho sobre o Drama Trágico, o “anjo novo” de Benjamin, como já exposto, será retomado inúmeras vezes em seus trabalhos. Neste sentido é pertinente a questão: quais motivos levavam Benjamin a demonstrar tanto interesse pelos anjos? Para Gershom Scholem no ensaio “*Walter Benjamin*”, o interesse de Benjamin pela figura alegórica do anjo estava diretamente relacionado à tradição judaica, mais especificamente à mística judaica presente na Cabala. No contexto do judaísmo talmúdico, o anjo está atrelado à tradição judaica apocalíptica, de modo que a referência às “legiões infinitas” de anjos – uma referência que aparece no anúncio sobre a revista *Angelus Novus* e no ensaio sobre Karl Kraus –, que surgem para entoar seus hinos diante de Deus, para logo mais desaparecerem no nada; diz respeito à própria perspectiva de Benjamin sobre a temporalidade histórica. Ora, diferentemente do anjo düreriano, ligado à figura do melancólico, o “anjo novo” de Benjamin tornou-se parte da sua “teologia materialista” – expressão de Scholem – que assentada num método heterodoxo, experimental, desembocou na sua formulação de uma filosofia da história.

Desta forma, a figura do anjo em Benjamin apresenta-se como um importante recurso proveniente do judaísmo em seu método crítico, e por outro lado, há o uso heurístico do “anjo novo”, ou, do anjo messiânico, como aquele que surge para anunciar a catástrofe eminente da história para logo desaparecer. Se este anjo messiânico aparece em breves momentos para anunciar a catástrofe da história, de forma conjunta ele traz consigo, momentaneamente, uma possibilidade de emancipação para os homens, pois há através do anjo uma frágil força messiânica que surge a cada geração (2016, p.250-251). Este apontamento direciona para a visão messiânica de Benjamin sobre a história, uma concepção que se faz presente no trabalho *Agesilaus Santander* de 1933, e nas Teses de 1940 as quais serão analisadas posteriormente. Quanto ao fragmento *Agesilaus Santander*, sabe-se que foi escrito em duas versões, a primeira em 12 de agosto de 1933 e a segunda em 13 de agosto do mesmo ano. Este breve escrito compõe as já conhecidas notas de Ibiza que compilam alguns textos importantes de Benjamin enquanto crítico e ensaísta.

O fragmento *Agesilaus Santander*, é um dos escritos de Benjamin que mais esclarece a sua apropriação experimental da tradição judaica, uma apropriação que

pareceu absorver o estilo exegético da Cabala, resultando num escrito enigmático e que semelhante aos aforismos, abre espaço para interpretações distintas. Neste sentido, como sugere Scholem, há a necessidade de uma análise do fragmento partindo de uma cuidadosa leitura de seu conteúdo, como se ele fosse constituído de múltiplas camadas e ocultasse em seu interior, um elemento de origem que poderia ser a chave para compreender a relação de Benjamin com o pensamento judaico. Inicialmente, o elemento que chama atenção é a centralidade do tema do anjo perseguido uma vez mais por Benjamin. De modo que a lenda talmúdica das hostes de anjos que surgem para entoar seus cantos a Deus para logo mais desaparecerem é uma das bases que atribuem significado para o fragmento. Mas qual a relação desta lenda sempre presente no pensamento de Benjamin com a figura do anjo? Segundo Lages pode-se avançar nesta discussão a partir da paixão que Benjamin tinha pelos anagramas.

Agessilaus Santander, apresenta-se como o nome secreto de Walter Benjamin e que lhe foi dado no momento de seu nascimento, estes dois nomes secretos e incomuns estabelecem a curiosa junção entre os anjos da tradição judaica com o messiânico *Angelus Novus*, inspirado na gravura de Klee. De modo que Benjamin deixa transparecer a partir desta menção, a articulação entre a mística judaica com a sua concepção messiânica da história. No entanto, estes nomes permanecem secretos no interior do intelectual que se reconhece no lugar do anjo, é como se houvesse um esforço para encobrir as tendências teológicas e judaicas que atuavam fortemente na consciência de Benjamin. Como se sabe, é notória a consolidação de sua adesão ao marxismo, isto era bem evidente nos anos de 1930, contudo, a teologia judaica estava ali, atuando secretamente e em conjunto com a sua nova perspectiva teórico-crítica.

O anjo tristonho e de aspecto estranho de Klee, o anjo melancólico de Dürer, ou até mesmo o renegado anjo Satanás dos escritos bíblicos, formam a curiosa imagem de Benjamin e de sua própria concepção da história. O intelectual nunca pode atuar de outra maneira no que diz respeito a reflexão e a crítica, sem partir de uma singular apropriação destes elementos alegóricos do judaísmo. Não se trata apenas da figura do anjo, Benjamin sentia uma estranha afinidade pelo “corcundinha” de um antigo conto de fadas alemão, pela história do autômato e do anão em um conto de Edgar Allan Poe. Essas figuras estranhas, encolhidas ou mesmo deformadas, assim como as personagens de Franz Kafka, davam forma para as produções de Benjamin.

De modo que a sua filosofia da história e a sua trajetória de vida perpassam por estas imagens profanas, pela face do anjo messiânico que encara o futuro com um ar melancólico, enquanto parece se ater às origens, ao passado.

3 WALTER BENJAMIN: UM CRÍTICO MARXISTA E TEÓRICO DA REVOLUÇÃO

3.1 O marxismo romântico de Walter Benjamin

*“Transformar o mundo”, disse Marx;
“mudar a vida”, disse Rimbaud:
para nós essas duas palavras de ordem são uma só.
(André Breton)*

*Desde Bakunin,
Não houve mais na Europa
um conceito radical da liberdade.
Os surrealistas dispõem desse conceito.
(Benjamin)*

Löwy, na obra *Estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, trata do movimento surrealista entre 1920 e 1930 e de suas afinidades com os impulsos revolucionários. O autor relata que o *Segundo manifesto surrealista* de Breton, demonstrava de forma clara a incorporação do materialismo histórico. No entanto, o surrealismo não alimentava ilusões com quaisquer dogmatismos, segundo Löwy, havia ali a formação de um “marxismo gótico” caracterizado por um “materialismo histórico sensível ao maravilhoso, ao momento negro da revolta, à *iluminação* que dilacera, como um raio, o céu da ação revolucionária” (LÖWY, 2018, p.27). Esta linha de intelectuais e artistas formam a “corrente subterrânea”, expressão de Löwy, que atravessaria o século XX, sua potência estava na ação radical contra o capital e pela crítica ilimitada, sem as amarras do marxismo vulgar. Alguns autores teriam marcado este movimento, ao exemplo de Herbert Marcuse, Ernst Bloch, José Carlos Mariátegui e o autor em questão, Walter Benjamin.

Benjamin em seu ensaio de 1929, já habituado com os recursos do método marxista, irá evidenciar no curso decadente do velho continente, um movimento de enorme potencial revolucionário: o surrealismo, protagonizado, sobretudo, a partir dos intelectuais franceses no ano de 1919. Ora, se no início o presente trabalho procurou dar destaque para o peso do Primeiro Romantismo na filosofia de Benjamin. Certamente não se poderia deixar de lado a presença explosiva do surrealismo como

o movimento romântico tardio em suas reflexões de maturidade. Se do Primeiro Romantismo Benjamin procurou extrair, fundamentalmente, as bases de uma reflexão crítica ilimitada e de uma “visão de mundo” que procurasse superar o crescente *desencantamento do mundo* a partir do desenvolvimento do progresso capitalista, no surrealismo enquanto romantismo tardio, Benjamin irá se voltar para um elemento fundamental em seus escritos a partir de 1924, a emancipação humana pela via da Revolução.

No ensaio intitulado *O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*, Benjamin procurou analisar menos o teor artístico do surrealismo e destacar com mais intensidade, os seus potenciais político-emancipatórios. Neste sentido, Benjamin mesmo se situava enquanto o “observador alemão”, o crítico que desde um lugar de fora, procurou analisar o movimento que havia se desenvolvido em França. Isto é importante, pelo fato do intelectual em si, ter se distanciado consideravelmente das experiências do socialismo em curso na União Soviética, naquele ponto de sua vida, Benjamin também já estava deixando claro a sua indecisão em se dedicar exclusivamente aos estudos judaicos em Jerusalém. Neste sentido havia a formação de um intelectual *outsider* que podia transitar enquanto um observador livre e crítico, mas politicamente engajado. Decorre disto, que Benjamin parecia naquele momento, estar resgatando as suas antigas inspirações advindas do socialismo libertário, do mesmo modo que parecia estar articulando-as com as suas inspirações de caráter marxista.

Com base na sua experiência com a “crise da inteligência” que se agravava cada vez mais na Europa e com a fragilidade do entendimento que se tinha do humanismo e de uma noção mais substancial de liberdade, Benjamin parecia se atrair pelo surrealismo desde um equilíbrio “(...) entre a fronda anarquista e a disciplina revolucionária” (BENJAMIN, 2012, p.22). O movimento surrealista, no entanto, parece ter ganhado corpo a partir de outros pressupostos, como os escritos de Arthur Rimbaud (1854 - 1891), os elementos que deram forma ao surrealismo partiam de uma *embriaguez* constituída desde uma relação entre o “sono e a vigília”. O termo *embriaguez* provocava um grande interesse em Benjamin, de modo que a sua significação perpassa pela potência simbólica da linguagem e da imagem. No curioso ensaio *Haxixe em Marselha*, Benjamin conta sobre suas experiências com o uso do haxixe entre 1927 e 1934 na companhia de alguns amigos, entre eles, Ernst Bloch. O que chama a atenção era a curiosidade de Benjamin a respeito dos novos estados de

consciência provocados pelo uso da substância, o efeito que implicava numa relação mais sensível entre a consciência e o mundo. Os surrealistas mesmos pareciam se atrair pelas *Histórias de um Comedor de Ópio* de Thomas De Quincey (1785-1859). O que os atraía não era o uso do entorpecente em si, mas a dimensão profana que se abria a partir da experiência adquirida pelo uso, de como a linguagem se modificava a partir destas alterações, e de como proporcionava novas possibilidades de se relacionar com o mundo. Estes exemplos, servem para um entendimento mais preciso da *embriaguez* em Benjamin, uma vez que esta categoria implica numa outra relação entre o homem e a natureza, uma relação *mágica* que se desdobra na produção de novos *sentidos* a partir do lugar privilegiado da linguagem.

Mas é certo, como o próprio Benjamin leva a concluir, que não se trata de forma alguma em seguir pelo caminho perigoso da indução à iluminação pelo uso de narcóticos ou mesmo pela via das religiões – tendo como base a já conhecida referência de Marx sobre a religião como sendo o ópio do povo –, a experiência surrealista sugere uma outra via, isto é, a da *iluminação profana* inspirada desde uma perspectiva materialista e antropológica (2012). Curiosamente, a *iluminação profana* a partir destes elementos elencados por Benjamin, se articulará com os impulsos do socialismo libertário de Louis Aragon (1897-1982) e André Breton (1896-1966). Basta para confirmar esta afirmação, a referência por parte de Benjamin à *Nadja* de Breton, uma obra que possui uma passagem dedicada aos anarquistas condenados à morte Nicola Sacco (1891-1927) e Bartolomeo Vanzetti (1888-1927). Neste sentido, a dimensão profana do surrealismo, e ainda, ampliando esta dimensão para os próprios escritos benjaminianos, culminará na formação de uma vertente pertencente ao romantismo revolucionário no século XX guiado pela carga explosiva da revolta dos excluídos. Todas as homenagens se direcionam para os rebeldes que fizeram Paris tremer na ocasião da morte dos anarquistas incansáveis Sacco e Vanzetti. A estética deste movimento possui em sua forma e conteúdo a potência utópica da Revolução.

A partir do entendimento sobre o papel central da Revolução no manifesto surrealista, herdeiro das reivindicações do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels, pode-se precisar a apreensão que Benjamin faz do que era caro ao surrealismo, a Fourier, Clarim Démar e tantos outros, isto é, o “materialismo antropológico”. Este “materialismo antropológico”, por sua vez, acaba não ficando esclarecido, nem mesmo pode ser entendido com mais afinco nas referências de Benjamin no ensaio sobre o surrealismo. Contudo, cabe aqui, expor as hipóteses de Löwy no pequeno livro *A*

revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin (2019) a respeito deste materialismo. Para Löwy, “o materialismo antropológico’ poderia ser considerado uma das manifestações de um imaginário romântico crítico e/ou utópico, em ruptura com a religião, e/ou com o idealismo alemão e/ou com o materialismo vulgar” (LÖWY. 2019, p.77). A partir destes apontamentos, pode-se compreender os interesses de Benjamin pelo “materialismo antropológico”. De modo que, de um lado Benjamin estava interessado em não se limitar às fronteiras do marxismo ortodoxo, e de outro, havia o interesse pelo seu caráter romântico e utópico.

Benjamin acaba por levar adiante a articulação do “materialismo antropológico” com o materialismo dialético. Não negando nem um, nem outro, mas procurando relacionar a teoria marxiana – precursora do socialismo científico – com o socialismo utópico. O encanto de Benjamin com a *iluminação profana* do surrealismo parte destes pressupostos, pois a articulação oriunda do “materialismo antropológico” e do materialismo dialético, do marxismo e do socialismo libertário, permitiu a continuidade do posicionamento crítico e até certo ponto, romântico de Benjamin. O que implica em sua “visão de mundo” romântica que é crítica da ideologia do progresso da modernidade (capitalista) e que procura trazer à tona a ideia de um *reencantamento do mundo*. A questão do método do materialismo dialético se insere neste posicionamento, a partir da necessidade de superação da luta de classes, da sociedade burguesa.

Para além da adesão do surrealismo ao posicionamento marxista, há neste movimento um interesse pelos elementos do passado histórico. Benjamin, procura ressaltar a atenção dos surrealistas para certos elementos da Idade Média, como o “amor provençal”, que segundo Benjamin se comparava à perspectiva surrealista. Ao que parece a fonte destes interesses estava voltada mais para o que Benjamin chamou de *dialética da embriaguez* do que para qualquer outro propósito. O que se sugere a partir daí, é o interesse sempre renovado por qualquer elemento, – sobretudo aqueles atrelados aos estados de *embriaguez*, – que pudesse ser ganhado para a causa da insurreição. Os surrealistas e até mesmo Benjamin, procuravam nas ruínas que iam se formando na modernidade, pelos objetos perdidos do passado, que como *totens mágicos*, continham “energias revolucionárias”. Para Benjamin:

[Breton] foi o primeiro a ter pressentido as energias revolucionárias que transparecem no “antiquado”, nas primeiras construções de ferro,

nas primeiras fábricas, nas primeiras fotografias, nos objetos que começam a extinguir-se, nos pianos de cauda, nas roupas de mais de cinco anos, nos locais mundanos de reunião, quando a moda começa a abandoná-los. Esses autores compreenderam melhor do que ninguém a relação entre esses objetos e a Revolução (BENJAMIN, 2012, p.25).

Toda a mortalha crescente no contexto da modernidade, todos os objetos que vão se tornando antiquados, ultrapassados, se acumulam e dão forma para as ruínas. Estas ruínas por sua vez, formam o solo instável e quebradiço no qual se desenvolve o capitalismo. Contudo, cada objeto esquecido e empilhado, possui em seu âmago a mais inesperada potencialidade: as “energias revolucionárias” ou mesmo um teor utópico imanente. Basta que tais energias venham à tona e se acumulem sob a agitação revolucionária para o solo ceder e trazer abaixo tudo o que sobre ele foi cruelmente edificado. Com uma sensibilidade extraordinária, o movimento surrealista foi capaz de perceber e captar essas “energias revolucionárias” ao que poder-se-ia também, chamar de “energias utópicas” contidas nas múltiplas dimensões da realidade concreta.

A tarefa dos surrealistas consistia em – por via da *experiência poética* – interpretar estes fragmentos alegóricos e representa-los através do poder mágico das palavras. Tal tarefa implica numa politização da linguagem e da criação artística, no entanto isto não significa que a arte deva seguir modelos, mas na sua própria manifestação livre, ela se afirma enquanto subversiva, alheia ao *habitus* da burguesia vigente. Foi por ser alheio e perigoso aos costumes da burguesia, que o Surrealismo foi imediatamente renegado pela ordem hegemônica, Benjamin referencia uma obra de Apollinaire (1880-1918) que assustadoramente previu os ataques do fascismo contra toda manifestação artística e política que não estivesse de acordo com seu projeto. Na obra o autor descrevia um terrível cenário onde editoras eram queimadas, os autores atacados e os livros de poemas eram ateados ao fogo.

A estética surrealista se opõe firmemente a hegemonia burguesa, procura, inclusive, se afastar dos seus costumes mais comumente aceitos, o que inclui uma parcela considerável da esquerda pequeno-burguesa. A rejeição do “bem” como o atributo mais virtuoso do catolicismo é uma das características do surrealismo. Este movimento parece partir do seguinte pressuposto: por que se deve aceitar incondicionalmente a aparente prática do “bem”, se o que se constata na realidade é a naturalização da miséria, da violência e da submissão em nome da hipocrisia das

instituições religiosas? Ao invés da aceitação passiva do “bem”, os surrealistas aos moldes de Lautréamont (1846-1870), esse poeta nascido em França e de alma uruguaia, parecia defender a dimensão profana do “mal”. Ora, tanto para Lautréamont quanto para Rimbaud, é apenas pela força enérgica do ódio que se pode dar início a uma insurreição. Este é o “mal” que os surrealistas defendiam em oposição ao “bem” dos liberais e católicos, enquanto o primeiro enxergava no horizonte a liberdade dos explorados, o segundo parecia simplesmente se ater a manutenção da exploração de uma classe sobre a outra em nome dos “bons costumes”.

Cabe aos homens e mulheres a *tarefa* autêntica de canalizar este “mal” para a revolta, a fim de que se faça emergir a ideia mais radical de liberdade, que segundo Benjamin, desde Bakunin, só poderia ser encontrada nos surrealistas. As “causas da libertação da humanidade” só poderiam, necessariamente, se realizar por via da ação revolucionária, isto é, de superação em todos os aspectos, da sociedade de classes marcada pela reprodução do Capital. Neste sentido, o marxismo romântico de Walter Benjamin parece se apropriar destes elementos tão preciosos aos surrealistas para trazer à tona a ideia mais radical de emancipação. Ainda, é na articulação entre os ideais do socialismo libertário com o materialismo histórico e o materialismo antropológico, que Benjamin irá reconhecer a importância das “*energias da embriaguez*” como elementos potencializadores da Revolução, contudo, estas precisam estar a serviço da “iluminação profana”: “O homem que lê, que pensa, que espera, o *flâneur*, pertence, do mesmo modo que o fumador de ópio, o sonhador e o ébrio, à galeria dos iluminados” (BENJAMIN, 2012, p.33).

O marxismo de Benjamin parece ter se apropriado de um outro elemento do surrealismo, o pessimismo. No texto de Pierre Naville, *Organização do pessimismo* (1927), há uma interessante discussão acerca da necessidade de um “pessimismo ativo”, revolucionário, em oposição ao otimismo dos stalinistas. Contudo, o pessimismo de Naville não poderia ser confundido com o “pessimismo cético” de Schopenhauer ou com qualquer pessimismo que levasse a atitudes *niilistas* frente aos acontecimentos. Tratava-se, isto sim, de um pessimismo organizado, voltado enquanto um importante instrumento, para a vitória dos explorados. Benjamin defendeu este elemento em Naville quando deu ênfase ao “pessimismo absoluto” e à “desconfiança” frente aos rumos da humanidade:

Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada apenas na I.G. Farben e no aperfeiçoamento pacífico da Força Aérea (BENJAMIN, 2012, p.34).

Benjamin em um trabalho de 1929, demonstrava com assustadora precisão, o rumo perigoso na qual a humanidade estava se direcionando. Em nome do progresso otimista em relação ao futuro da humanidade, nunca a barbárie foi tão devastadora como no contexto da segunda grande guerra. Nunca, em nome do “otimismo” e do desenvolvimento técnico, se devastou e mutilou tantas vidas. “Confiança ilimitada apenas na I.G. Farben e no aperfeiçoamento pacífico da Força Aérea” (BENJAMIN, 2012, p.34), esta passagem da qual Benjamin se refere com grande ironia, nunca se mostrou tão precisa no que diz respeito ao “otimismo ilimitado” no progresso. A indústria I.G. Farben ficou conhecida como a indústria que produziu o gás Zyklon B, utilizado pelos nazistas nos campos de extermínio de judeus, homossexuais, ciganos, inimigos políticos, dentre tantas outras vítimas.

Contra a perigosa via do progresso otimista, Benjamin parece intuir corretamente pela via da Revolução como condição *sine qua non* para a emancipação humana. Neste sentido, o seu posicionamento teórico, crítico e político, parece se articular com os elementos mais avançados do movimento surrealista, sobretudo a posição surrealista acerca da “ação revolucionária” contra o conformismo paralisador da ação, isto é, a mera posição contemplativa diante do mundo. Há aqui, um importante avanço no pensamento filosófico de Benjamin, os seus estudos do primeiro romantismo alemão parecem confluir com Romantismo tardio do surrealismo francês. No entanto, Benjamin parecia estar mais convicto quando se movia em direção a uma superação parcial do idealismo romântico, suas posições enquanto um crítico materialista-dialético já não permitia mais. Sabe-se, entretanto, que Benjamin nunca chegou a superar completamente as fontes que deram forma às suas reflexões, como o colecionador alegorista, o autor procurou de forma autêntica, se apropriar de tudo aquilo que fosse potencializador da sua crítica, e ainda, da sua formulação de uma perspectiva emancipatória.

Ora, os estudos de Benjamin sobre os surrealistas já apontavam para o seu crescente interesse pela literatura francesa. Tendo em vista os relatos de Scholem,

foi na França que Benjamin passou por uma transformação radical, tendo contato com várias vertentes literárias e com novas experiências no campo da estética, da cultura e da política³¹. Tais experiências, sobretudo o seu contato com as obras de Baudelaire, Proust e dos surrealistas, permitiram o florescimento de novas possibilidades para a sua própria trajetória como intelectual independente. Existem relatos em demasia que apontam, se tratando deste contexto, para as suas profundas desilusões acerca dos rumos do “socialismo real” na União Soviética. Por conta deste fator, Benjamin encontrou refúgio nas novas descobertas oriundas da França, como já explorado, o Surrealismo lhe ofereceu novas perspectivas para pensar a Revolução e a questão da emancipação humana que iam muito além da burocracia soviética.

Também foi neste contexto que Benjamin começa a deixar mais claro os rumos de sua trajetória enquanto filósofo e crítico ensaísta. Havia em seu horizonte de interesses, as questões atreladas à teologia judaica – levada adiante através das discussões com Scholem³² –, do romantismo revolucionário e tardio – o que fica claro a partir dos estudos sobre os surrealistas –, e por fim, do marxismo, mais especificadamente com a apreensão de Benjamin do método do materialismo histórico e dialético. Contudo, não tomou uma posição definitiva em relação a nenhuma das três vertentes aqui expostas. Benjamin, definitivamente, optou por não ir à Jerusalém para se aprofundar em seus estudos do Hebraico e do judaísmo em geral. Tratando-se do Romantismo, fica claro o seu afastamento do idealismo do primeiro romantismo alemão, apesar de seu esforço em dar continuidade a certos aspectos da *visão de mundo* romântica. Por fim, mesmo que Benjamin tenha demonstrado – a partir de sua produção teórica – um crescente interesse pelo marxismo, não houve de sua parte – para o lamento de Brecht e de Lacis – um engajamento orgânico em qualquer partido comunista, seja na Alemanha ou na França.

³¹ Vale ressaltar que outra grande fonte de inspiração para a visão marxista de Benjamin, foi o início de sua amizade por volta de 1930-1932 com Bertold Brecht por intermédio de Asja Lacis.

³² Scholem foi a principal fonte intelectual de Benjamin nos assuntos que diziam respeito ao judaísmo, como sugere esta breve passagem de Benjamin em uma de suas inúmeras correspondências trocadas com Scholem: “Judaísmo vivo não encontrei certamente em nenhuma outra forma senão em você. A questão da minha atitude para com o judaísmo é sempre a questão da minha atitude – não vou dizer para com você (pois minha amizade não mais dependerá de qualquer decisão) – para com as forças que você despertou em mim” (BENJAMIN, 2008, p.163).

E a destarte, a articulação autêntica que Benjamin tornou possível a partir destas três perspectivas é inegável. Scholem, talvez tenha se enganado quando apontou para Benjamin como sendo um intelectual dedicado quase que exclusivamente à “mística judaica”, ou, ainda, tomado pelas reflexões voltadas à metafísica da linguagem, sujeitando o materialismo histórico a estes interesses. A pesquisa que tem sido feita até aqui, procura mostrar que ao contrário do que inúmeros comentadores da obra benjaminiana procuraram afirmar, o intelectual em questão, partiu de um curioso exercício heurístico, experimental, ao molde dos cabalistas, dos românticos ou mesmo dos artistas de vanguarda, em formular uma *constelação conceitual* que se assemelha à forma dos Mosaicos. Sendo assim, para Benjamin, esta *constelação* possuía uma dupla finalidade.

A primeira está na formulação de uma *crítica* radical. Esta *crítica*, por sua vez, volta-se tanto para o âmbito da arte, da estética, quanto para o âmbito da modernidade (capitalista), ou seja, para o processo crítico contrário à ideologia do progresso. Eagleton foi um dos leitores de Benjamin que captou a *crítica* como o elemento indispensável ao movimento dos explorados: “Uma das tarefas da crítica radical [...] é a de salvar e redimir, para o uso da esquerda tudo o que for viável e valioso no legado de classe de que somos herdeiros” (EAGLETON, 1993, p.12). Benjamin partiu deste interesse, isto é, de formular, sobretudo a partir de seu contato com o marxismo, uma Crítica constituída a partir da apropriação heurística de tudo aquilo que fosse potencialmente revolucionário e alternativo à ideologia do progresso. Este movimento, como procurou-se explicitar, partia justamente da apreciação de elementos depositados no passado que foram negligenciados pela historiografia burguesa, e ainda, pela própria tradição filosófica ocidental.

A segunda – que é indissociável da primeira –, estava na formulação de uma perspectiva emancipatória para a humanidade. Não obstante, a questão da emancipação humana em Benjamin não é explícita, dado o caráter fragmentário de sua produção intelectual. Contudo, é possível, a partir da compreensão da articulação que Benjamin faz do romantismo, da teologia e do materialismo histórico e dialético, captar as forças subterrâneas de uma teoria da Revolução como a única possibilidade de libertação dos homens e mulheres frente à catástrofe iminente ocasionada pelo desenvolvimento nocivo do progresso (capitalista).

O documento mais conhecido pelo título: *Teses Sobre o Conceito de História* de 1940, foi o trabalho de Benjamin que de modo mais significativo, procurou expor

os resultados desta articulação. Neste trabalho que Benjamin tanto se esforçou para fazer com que chegasse ao seu amigo e crítico Theodor Adorno nos últimos momentos de sua conturbada vida, há uma potência teórica singular. As *Teses*, como pretende-se defender aqui, representam a tentativa mais alta e dedicada de Benjamin em articular os elementos do romantismo, da teologia judaica e do materialismo dialético para a formulação de uma teoria crítica, isto é, de um instrumento teórico-metodológico para a compreensão da modernidade capitalista e de seus complexos, além de propor, mesmo que indiretamente, uma teoria revolucionária, ou, uma filosofia da história que servisse aos oprimidos em sua luta pela emancipação.

3.2 As *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin: uma teoria revolucionária

No final dos anos de 1930 a guerra já havia tomado a Europa. O conflito entre os aliados e o eixo começava a ganhar forma. Num terrível contexto em que os comunistas haviam demonstrado sua fraqueza com a tentativa infantil de forjar uma aliança com os nazistas, Walter Benjamin, tomado por uma profunda melancolia frente aos acontecimentos, procurou refúgio em Paris. Ali, ele instalou-se precariamente, já sem seus pertences mais preciosos, a coleção de livros e o querido quadro de Paul Klee, só lhe restava dar continuidade ao ato paciente dos estudos. Afinal, a condição de existência mais significativa para Benjamin, muito distante das cátedras de acadêmicos tomados pela arrogância, era justo a condição de estudante. Reyes Mate (2011, p.15) conta que Benjamin, em 11 de janeiro de 1940, ainda renovou sua ficha de leitor na Biblioteca Nacional de Paris. Nesse ponto em que seus amigos mais próximos já haviam abandonado a Europa, ao exemplo de Adorno e Horkheimer nos Estados Unidos e de Scholem em Israel. Benjamin permanecia na posição mais perigosa do século: “Alguns anos antes, ele [Benjamin] havia descrito a sua posição como a do náufrago que trepa no alto do mastro de um barco que está indo a pique para, a partir dali, lançar um SOS mais potente” (MATE, 2011, p.9)

O sinal de alerta já havia sido acionado por Benjamin pelo menos uns 20 anos antes da chegada da barbárie. Muitos foram os seus textos que alertavam de modo urgente para as catástrofes ocasionadas pelo desenvolvimento desenfreado da técnica sob a ideologia do progresso a qualquer custo. É como se Benjamin, tal qual

o *angelus novus* de Klee, estivesse contemplando sob o olhar do melancólico os presságios de morte e destruição que seriam causados pela segunda grande guerra.

As *Teses sobre o conceito de história*, de acordo com o que relata Mate (2011, p.12), foram ruminadas por Benjamin por pelo menos 20 anos. A principal motivação que o levou a conceber este documento dizia muito sobre todas as coisas que nos últimos tempos passaram a ocupar-lhe enquanto um intelectual marxista. Tratava-se, a partir da apropriação do romantismo, da teologia e do marxismo, em tornar possível uma base metodológica para a crítica da modernidade, mas uma crítica que se opunha à ideologia burguesa e à história dos vencedores para se aliar às possibilidades de emancipação dos oprimidos bem como para colocar em perspectiva a história destes últimos. Se as *Teses sobre o conceito de história* serviram de base, ou, de fundamento da teoria crítica e emancipatória de Benjamin, o *Livro das passagens* seria a sua grande obra cujos fundamentos se deveriam aos pressupostos presentes nas *Teses*.

3.2.1 O sujeito do conhecimento nas *Teses sobre o conceito de história*

De acordo com Mate, os fragmentos que constituem as *Teses* foram formulados enquanto uma “armação teórica” que fosse capaz de produzir um novo olhar crítico sobre o tempo histórico. Nesse sentido, Mate ainda aponta que as *Teses* se constituem em torno de dois eixos fundamentais. O primeiro diz respeito à formulação de uma nova teoria do conhecimento. A pasta onde Benjamin havia guardado os documentos das *Teses* era marcada pelo título: *Conhecimento teórico, Teoria do progresso* (2011), sugerindo com isso, a sua preocupação com as questões epistemológicas para a interpretação crítica de seus objetos de reflexão. O segundo está direcionado para a dimensão política a partir do entrelaçamento do “materialismo histórico” e do messianismo. Contudo, indo além das suposições de Mate a respeito do último eixo, inclui-se nesta articulação, os elementos do romantismo, objeto de reflexão ao longo de toda a trajetória de Benjamin.

A teoria do conhecimento presente nas *Teses* se direciona para a compreensão de um sujeito da história que foi renegado pela tradição iluminista, um sujeito que se constitui enquanto um desviante do homem dotado de razão. O proletariado – analisado por Marx – com toda a sua potência para transformar a realidade concreta,

não é com exclusividade, o sujeito das *Teses*. Ao que parece, o sujeito das *Teses* é aquele que vive num constante estado de exceção, mesmo que dentro do assim chamado Estado de Direito, suas características são marcadas pelo sofrimento, pela exclusão, pelos perigos e terrores constantes. A “armação teórica” de Benjamin trata de colocar este sujeito profundamente excluído, mas que luta e resiste a todo custo, no lugar central de sua filosofia da história, de modo que está última seja narrada a partir da perspectiva dos que tiveram suas vozes e ações anuladas no curso da história. As *Teses* orbitam, de acordo com Mate, o problema central dos perdedores, daqueles que foram excluídos do desenvolvimento histórico.

A dimensão política das *Teses* não pode ficar de fora para uma análise precisa deste documento. Ali, Benjamin torna possível o desenvolvimento de uma política marcada pelo marxismo radical, orientada pelo materialismo histórico, articulada com a categoria do *messianismo* judaico. Basta, recordando o que fora tratado, considerar o papel central da teologia judaica e heterodoxa como o fundamento presente nos subterrâneos do pensamento benjaminiano. É correto, contudo, não deixar de lado a importância da “visão de mundo” romântica que atuou constantemente na perspectiva teórica de Benjamin, deixando profundos traços – sobretudo no que diz respeito ao problema da crítica – em seus escritos. O romantismo tardio acabou por tornar esta articulação ainda mais direcionada para a construção de uma práxis política sustentada pelo reconhecimento urgente da Revolução. Portanto, a compreensão que Mate faz da atuação de Benjamin tão somente voltada para a crítica talvez esteja equivocada. Para além da necessidade de “organizar o pessimismo” – apontamento de Benjamin no ensaio sobre o surrealismo – há o reconhecimento por parte das *Teses*, do lugar necessário da ação revolucionária como única condição possível no combate contra a barbárie e o estado de exceção.

Benjamin, mesmo que guiado pelo reconhecimento da necessidade de organização do pessimismo, procurou trazer à tona a esperança no momento em que tudo parecia perdido, ou como colocou Mate provavelmente referenciando Victor Serge, no momento em que era “meia-noite no século”. Portanto, o documento das *Teses* – tido por Löwy como o escrito mais importante desde as *Teses sobre Feuerbach* de Marx –, procurou através de sua armação epistemológica heterodoxa, produzir os instrumentos da crítica e das possibilidades de emancipação humana para os excluídos. As *Teses* propõem – como fica claro na *Tese XVIIIa* descoberta por Giorgio Agamben e posteriormente incorporada no conjunto de escritos – uma teoria

política emancipatória que servisse ao que fora proposto por Marx, isto é, a realização da sociedade sem classes. Neste sentido, o historiador materialista, o catador de dejetos³³, o *flâneur* que caminha vagarosamente pelas passagens parisienses, parece ser o sujeito dotado de um potencial revolucionário capaz de resgatar do passado os elementos que remontam – tal qual uma montagem – as imagens dialéticas carregadas de esperanças emancipatórias para a transformação do tempo presente. No entanto, tomando distância da crítica iluminista e marxista da religião, Benjamin irá operar por uma via nada convencional, o que resultou em inúmeras críticas por parte de seus colegas e comentadores como Scholem, Habermas e R. Tiedemann. A perspectiva escolhida por Benjamin nas *Teses* passa por uma curiosa articulação entre a política e a religião. A política debatida por Benjamin certamente pertence à escola de orientação marxista. A religião possui profundos traços advindos da teologia judaica, sendo o *messianismo*, o seu fio condutor.

O conceito de Revolução em Benjamin, parte justamente desta possível articulação entre as categorias da religião e/ou teologia judaica com a política radical de esquerda. No entanto, partindo dos apontamentos nos capítulos anteriores, ao exemplo de *Vida dos Estudantes*, vê-se que o problema da emancipação humana, do “novo homem” ou de uma “nova religiosidade”, sempre esteve presente nas reflexões de Benjamin, se antes ele se guiava quase que exclusivamente por impulsos do romantismo e do socialismo libertário em conjunto com os debates sobre o judaísmo para explorar sua perspectiva política emancipatória, após 1927, esta perspectiva torna-se mais clara e menos idealista, entretanto, os elementos fundamentais da teologia não serão superados ou deixados de lado. Ao contrário, como será exposto posteriormente, Benjamin leva adiante certas categorias de sua fase de juventude, articulando-as, num processo que remete a uma “fusão alquímica”, expressão de Löwy, com a sua tomada de posição enquanto historiador materialista.

O sujeito histórico da revolução, isto é, aquele que foi excluído, silenciado ou mesmo massacrado, é o sujeito do qual Benjamin partia para refletir acerca de sua teoria política guiada pelo *messianismo secularizado*. Para Benjamin, o *messianismo* por si só não é capaz de ganhar a guerra contra o inimigo (fascismo/capitalismo), o

³³ A significação do catador (*Lupensammler*) remete ao sujeito (um tipo de *lumpemproletariado*) dedicado ao resgate dos “dejetos” do passado para a partir deles, resgatar a esperança e tecer a crítica ao sistema capitalista. “Mas ademais a vida do catador é dedicada ao que a sociedade descartou e tirou de circulação” (MATE, 2011, p.39-40).

materialismo histórico e dialético tão pouco será capaz de realizar tal tarefa isoladamente. A novidade das *Teses* é o exercício, o giro teórico e heurístico de Benjamin em direção à fusão do materialismo histórico com a religião. É fundamental compreender que para Benjamin, o *messianismo secularizado* presente nas *Teses* não pode ser deixado de lado. O próprio Benjamin, desde seus trabalhos de juventude como a tese sobre o conceito de Crítica no Primeiro Romantismo alemão, procurou conservar a relevância do *messianismo* como o fio condutor de sua filosofia. Com isso, dar a devida importância para a perspectiva messiânica na história significa não perder de vista os sonhos e esperanças daqueles que tombaram frente ao inimigo de classe:

(...) o mundo secularizado não deve perder de vista a origem messiânica; e isso não tanto por fidelidade à origem, mas, antes, no interesse da própria política. Isso é ler o fracasso dos projetos pessoais ou coletivos como privação de um direito; é poder ver nos esmagados da história os verdadeiros “desesperados”, isto é, seres que se privam da realização de seus ideais e “só” lhes resta a esperança de que algum dia será possível realizá-los, isso é ver o mundo sob o ponto de vista da redenção” (MATE, 2011, p.28).

A categoria de *Redenção* – apropriada por Benjamin a partir de *Estrela da Redenção* de Rosenzweig – apresenta-se como potencializadora da esperança messiânica. Esta categoria é um dos pressupostos fundamentais presentes nas *Teses*, pois ela implica no reconhecimento de que a emancipação humana desde uma perspectiva messiânica só é possível através da *Reparação* (*Tikun*) das injustiças do passado. Neste ponto, as *Teses* de Benjamin dialogam diretamente com o conceito de justiça apresentado por Scholem no trabalho *Teses sobre o conceito de justiça* (1919-1925), de modo que o entendimento sobre a emancipação humana perpassa pela necessidade de se fazer justiça para com as vítimas do passado. O “reino messiânico” ou a sociedade sem classes, deve partir do entendimento de que só será possível transformar o presente se os derrotados do passado e seus sonhos forem devidamente lembrados. Esta premissa é importante porque reconhece que há conteúdos de esperança latentes no tempo presente, mas que partem de um tempo passado.

Neste sentido, Benjamin ultrapassa os limites impostos por Adorno e Horkheimer, que apenas reconheciam a necessidade de lembrar as atrocidades

cometidas no passado para que não se repetissem no futuro. Para Benjamin, a emancipação humana não é possível se as injustiças do passado não forem devidamente reparadas, ainda, se os conteúdos de esperança latentes não forem resgatados. Junto à ideia de *Redenção*, há a importância da *Rememoração* como pressuposto da emancipação humana. Benjamin – feito o alegorista ou o trapeiro discutido nas *Passagens* – se apropriou de tudo aquilo que potencializasse a memória e que oferece esperança para as gerações futuras. Foi capaz de usar as mais diversas referências de seu tempo, de categorias teológicas – consideradas antiquadas pela razão ocidental – às ideias de autores conservadores como Proust, Baudelaire e Karl Schmitt. Benjamin foi capaz de ganhar as ideias essenciais destes intelectuais para a causa da esquerda, da ação revolucionária.

O documento das *Teses* foi o produto do historiador materialista, do “catador” de detritos, do melancólico e pessimista que enxergava a esperança latente nas ruínas deixadas pela modernidade, encontrava ali, o combustível de sua perspectiva para a libertação dos oprimidos. As *Teses* demonstram que o modo como Benjamin trabalhava o permitia penetrar no núcleo duro do reacionarismo, para ali depositar os explosivos da crítica para destruir o sistema desde dentro. Benjamin voltava o olhar para certos elementos que já haviam sido considerados superados pela esquerda como a tradição e o passado: “O certo é que o poder da direita se baseia precisamente nisso que a esquerda dá por superado: o passado, os mortos, a tradição, a religião” (MATE, 2011, p.34). Benjamin havia percebido algo que os movimentos de esquerda não foram capazes de perceber, isto é, que haviam certos resquícios ou estilhaços de esperança – como Bloch fora capaz de refletir em sua obra *O Princípio Esperança* – imanentes no tempo passado e na tradição. Elementos, estes, que certamente serviriam como potencializadores da busca pela libertação.

Como Mate foi capaz de apontar: “Benjamin não menospreza a inteligência do inimigo; por isso, estuda-o em todos os seus movimentos até roubar-lhe sua força em proveito próprio” (2011, p.34). A esquerda, ao invés de voltar-se para a compreensão das esperanças imanentes no passado ou na força da tradição, alimenta por demais a sua fome pelas novidades e avanços do progresso. A direita sabe destes potenciais, ela os conhece muito bem, por isso se preocupa em instrumentalizar as esperanças coletivas para a sua causa, isto é, a fim de manter sua dominação. Contudo, Benjamin apenas se apropriou desses elementos sem deixar de lado o seu compromisso com a causa dos oprimidos. Ele relegou para si a defesa e o uso da filosofia marxiana, mas

procurou neste mesmo termo, se apropriar dos elementos da religião e do romantismo. Uma das prioridades das *Teses* de Benjamin estava em tirar da agonia dos fracassados as “imagens de esperança”, de arrancar a potência crítica e revolucionária daquilo que foi considerado liquidado pelo avanço indiferente do progresso (2011).

Se o que o seu tempo mais necessita é esperança, porque é meia-noite no século, será preciso buscá-la nos desesperados, sobretudo nos que morreram desesperados. Benjamin, como Kafka, adverte que se morrem desesperados, e não indiferentes frente ao terrível destino, é porque aspiram à esperança que a história lhes nega. Há aí, portanto, uma reserva potencial inesgotável de esperança, porque ela espera a sua realização (MATE, 2011, p.37).

Cabe ao intelectual, ao historiador materialista, ao crítico da modernidade, a sensibilidade em voltar a sua reflexão crítica para o problema dos deserdados e derrotados. As *Teses* partem justamente do reconhecimento destes sujeitos como a força motriz da Revolução que poderá levar à emancipação humana. A radicalidade das *Teses* apresenta-se na aposta de Benjamin numa política de libertação dos oprimidos num contexto em que tudo parecia perdido. Procurando atribuir novas forças para o materialismo histórico e dialético, o instrumento teórico do proletariado, Benjamin preferiu voltar as costas para o progresso e buscar no passado, as esperanças e sonhos para a transformação do presente, isso implicou num giro filosófico que de forma original, articulou vertentes aparentemente contraditórias entre si, a política e o método do marxismo aliado às categorias da religião, formam a base da reflexão crítica benjaminiana, sendo que sobre esta armação teórica, há a perspectiva que nunca foi deixada de lado, isto é, a utopia radical do romantismo revolucionário.

3.2.2 Materialismo histórico e teologia, uma aliança possível

É conhecido que deve ter havido um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance que lhe assegurasse a vitória na partida. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado sobre uma grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente transparente. Na verdade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordões a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche, que chamamos “materialismo histórico”, deve ganhar sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia, a qual é hoje reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se diretamente³⁴ (BENJAMIN, 2012, p.241).

A tese I apresenta-se como um dos fragmentos mais conhecidos entre as *Teses*. Neste texto, como ponto de partida, o autor procura ilustrar por meio de uma curiosa história a articulação central entre o “materialismo histórico” e a “teologia”. Benjamin (2012) inicia a tese com a expressão “É conhecido (...)” (p.241), tomando como base, que a história narrada já é de conhecimento do público – tratando-se aqui, dos leitores europeus –, o que certamente facilita a compreensão do seu intento em apresentar suas ideias através de algo que já é familiar. Assim sendo, a história aborda duas personagens centrais, o autômato, um boneco mecânico, obviamente desprovido de vida, e o anão corcunda ocultado no constructo. Há uma explícita referência de Benjamin ao conto *O enxadrista de Maezel* (1836) de Edgar Allan Poe (1809-1849), traduzido na França por Baudelaire. O conto de Poe apresenta a extraordinária trajetória de um autômato que era carregado pelo seu dono, o barão Wolfgang von Kempelen. Eis que o boneco era um exímio enxadrista, assegurando sua vitória contra qualquer adversário que o enfrentasse. Segundo Poe (1981, p.8), existia a possibilidade de que os movimentos do autômato fossem controlados pela figura de um anão³⁵ bem escondido no corpo da estrutura.

³⁴ Foi realizada a escolha de expor na íntegra e em itálico, as *Teses* selecionadas para a discussão nesta pesquisa. O motivo central, é o de facilitar o acesso do leitor às *Teses* trabalhadas.

³⁵ “A hipótese do autor reduzia-se a isto: que um anão fazia mover a máquina. Era sugerido que esse anão se escondia enquanto abria a caixa, enfiando as pernas nos dois cilindros ocios (...) ao passo que seu corpo permanecia inteiramente fora da caixa, coberto pela capa do turco. Quando as portas eram fechadas, o anão achava maneira de passar o corpo para a caixa, permitindo-lhe o ruído produzido por qualquer parte da mecânica fazê-lo sem ser ouvido, e também fechar a porta pela qual havia entrado. O interior do Autômato tendo sido assim exibido, e não sendo lá vista qualquer pessoa, os espectadores, diz o autor da brochura, ficam convencidos de que, com efeito, não há ninguém em nenhuma parte da máquina” (POE, 1981, p.8).

É inegável a similaridade entre a história de Poe e a primeira tese de Benjamin³⁶. De modo que existem algumas motivações por parte de Benjamin quanto a sua escolha do autômato e do anão. A primeira, diz respeito à curiosa atração de Benjamin por personagens consideradas “grotescas”, como o corcundinha das histórias infantis alemãs ou mesmo as personagens fantásticas de Franz Kafka, o próprio Benjamin sentia uma certa identificação com estas figuras fictícias. É possível, com isso, afirmar que a escolha de Benjamin pelas personagens de Poe, foi tomada pela sua profunda afinidade com as personagens do universo literário. A segunda motivação, poderá ser melhor explicitada a partir do seguinte trecho:

Contudo, seu primeiro introdutor, o Barão Kempelen, não sentia escrúpulos em declará-la “uma peça mecânica muito ordinária, uma bugiganga cujos efeitos só parecem tão maravilhosos devido à audácia da concepção e à escolha feliz dos meios adotados para favorecer a ilusão”. É, no entanto, inútil demorarmo-nos nesse ponto. É absolutamente certo que as operações do Autômato são reguladas pelo espírito, e não por outra coisa (POE, 1981, p.6).

O autômato enxadrista, pelo o que narra Poe, era admirado pelas suas façanhas, uma criação dotada de mecanismos avançados, capaz de fazer cálculos e a antecipar os movimentos do oponente. Contudo, para Poe, tudo não passava de uma primorosa ilusão, como o próprio escritor menciona em seu conto: “(...) a ideia falsa de que no Autômato apenas existe um puro mecanismo” (POE, 1981, p.8). O segredo ocultado no interior da estrutura do mecanismo era o da existência de um *espírito* que regia, verdadeiramente, o boneco desprovido de vida. Na primeira tese, Benjamin sugere uma aliança entre o boneco mecânico, isto é, o “materialismo histórico” e o espírito do anão corcunda e feio, isto é, a teologia.

Conforme interpreta Mate, o espírito do anão confere ao constructo um “conteúdo surpreendente”. Benjamin, nesse sentido, está se apropriando dos excedentes críticos da teologia, para que articulada com o marxismo, possa resultar na formulação de uma nova teoria do conhecimento que em si remete à novas perspectivas emancipatórias. A apropriação que Benjamin faz da teologia não significa, conforme já discutido, o seu distanciamento da crítica iluminista da religião. Benjamin foi um pensador e crítico moderno, iluminista, que recorria à teoria moderna para a crítica da própria modernidade. Mas a partir de seu marxismo plural, que não

se deixava aparelhar totalmente pela socialdemocracia alemã nem pelos dogmas do comunismo soviético, Benjamin recorreu à teologia como instrumento potencializador do materialismo histórico.

Segundo Löwy (2005, p.45), em Benjamin, a teologia não implicava nas investigações das “verdades eternas” nem na tentativa de compreensão da natureza de um Ser divino. Esta teologia funcionava enquanto um instrumento que deveria estar subordinado à luta dos oprimidos, ou, como Benjamin coloca nas *Teses*, dos excluídos. No entanto, assim como o “materialismo histórico” não é capaz de ganhar a partida isoladamente, a teologia, tão pouco, será capaz. Nesse sentido, Benjamin sugere a aliança entre ambos os elementos. O materialismo histórico necessita da teologia e a teologia necessita do materialismo histórico, há aí, uma relação de dependência mútua.

Gershom Scholem não estava equivocado quando alertou Benjamin a respeito de sua interpretação peculiar sobre o marxismo e o método do materialismo histórico. Para Scholem, Benjamin era, sobretudo, um intelectual que trabalhava no campo do judaísmo e da metafísica da linguagem. Portanto, a sua tentativa em articular categorias do judaísmo com o método marxista, seria, no mínimo, uma experiência intelectual equivocada. A própria tradição do marxismo ocidental havia deixado claro a superação da religião quando o próprio Marx reconheceu em Feuerbach a crítica acabada do problema da religião. No contexto de Scholem e Benjamin, é compreensível a crítica de Scholem ao seu amigo. Afinal, não havia espaço para assuntos teológicos dentro do dogma racionalista proveniente dos círculos marxistas.

Sabe-se, entretanto, que Benjamin recorre à teologia por um motivo claro. Ele estava preocupado justamente em escapar das armadilhas da ideologia do progresso. Portanto, procurou salvar os elementos, ou, os excedentes críticos e emancipatórios da religião, como alternativas frente às teorias do progresso, incluindo aí, o marxismo ortodoxo. Benjamin se atentava para uma dimensão profundamente ética da religião que o marxismo convencional não tinha se dado conta, isto é, ele partia, por via da *Redenção*, do ideal ético de trazer justiça não somente aos vivos, mas também aos mortos que tiveram suas lutas e sonhos logrados pelo inimigo. Há, aí, uma clara distinção entre a teoria de Benjamin e as demais produções da maioria dos intelectuais de sua época. Enquanto que a socialdemocracia e o marxismo ortodoxo marchavam para o futuro dando as costas para o passado, para os mortos, a teoria contida nas

Teses alertava para a necessidade de não esquecer os elementos críticos e emancipatórios que permaneceram no passado.

Embora Benjamin tenha se posicionado de modo crítico em relação a crítica marxiana da religião, Marx acabou oferecendo uma parte do aporte teórico de Benjamin. Para Marx (2010), “A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida (...)” (p.145). Para Benjamin a religião, e com mais precisão, o *messianismo* judaico, configura-se enquanto uma manifestação e experiência autêntica dos oprimidos. De modo que seu potencial utópico e romântico não pode ser deixado de lado.

3.2.3 A redenção como reparação das injustiças passadas

TESE II

“Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana”, diz Lotze, “está,...ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, uma ausência, no geral, de inveja de cada presente com relação a seu futuro”. Essa reflexão conduz-nos a pensar que a imagem da felicidade que nutrimos é totalmente tingida pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa própria existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja existe apenas no ar que respiramos com pessoas com as quais poderíamos ter conversado, com mulheres que poderiam ter se entregado a nós. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolivelmente ligada à da redenção. O mesmo ocorre com a representação do passado, que a história transforma em seu objeto. O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Então, alguém na terra esteve à nossa espera. Se assim é, foi-nos concedida, como a cada geração anterior a nossa, uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso. (BENJAMIN, 2012, p.241-242)

No início da *Tese II*, Benjamin recorre a um intelectual pouco conhecido na atualidade. Hermann Lotze (1817-1881), segundo Mate (2011), chamou a atenção de Benjamin devido a sua filosofia da história exposta na obra *Mikrokosmos*, que expunha a sua preocupação com as injustiças que permaneceram no passado. Lotze apresentava uma nova perspectiva ética e política a partir da ideia de reparação das

injustiças passadas, sua teoria, portanto, não ia de encontro com os ideais de progresso que vigoravam na época. Partindo de Lotze, Benjamin procura expor uma das categorias centrais de sua filosofia da história e de seu ponto de vista da emancipação humana. Trata-se da categoria teológica Redenção (*Erlösung*), que por sua vez, remete ao processo de *Reparação* (*Tikkun*) das injustiças cometidas às vítimas do tempo passado.

Quando Benjamin parte de uma referência à felicidade limitada à esfera individual, sua ideia se baseava numa exposição didática na qual buscava-se a felicidade individual do sujeito a partir da *Redenção* de seu passado, isto é, daquilo que poderia ter sido no presente, mas não foi. O tempo presente, portanto, é o ponto central da segunda *Tese*. Contudo, não se trata aqui, de um presente voltado para o futuro, ao contrário, ele está remetendo ao tempo passado. A partir da concepção de que o tempo passado apresenta um tempo presente que foi logrado, não realizado. Isto implica numa dimensão de tempo passado que carrega uma pluralidade de elementos que não puderam ser realizados e por isso esperam pela *Redenção*.

Para Löwy (2005), a segunda *Tese* se movimenta da *Redenção* do campo individual para a *Redenção* do campo coletivo da história. De modo que o passado, conforme o próprio Benjamin expõe em sua *Tese*, é o objeto da história. Trata-se, então, da *Redenção* dos sonhos coletivos e da *Rememoração* como *Reparação* daqueles que foram derrotados ou silenciados no passado. Na concepção de Benjamin, a conquista da felicidade deve passar pela dimensão profana da *Redenção* das gerações precedentes. Segundo Mate (2011, p.89) “A geração dos avós conta com a dos netos para que seus direitos não caiam no esquecimento”. Na contramão do que escrevia Benjamin, Horkheimer tratava as injustiças ocorridas no passado como encerradas e irreparáveis, já para Benjamin, que levou em conta as palavras de Horkheimer em cartas e no livro *Das Passagens*, importava, sobretudo, a evocação da *Rememoração* dos vencidos e das injustiças como indispensáveis para a formação da consciência histórica das gerações do presente.

Nesse sentido, a *Redenção* atrelada ao anão teológico da *Tese I*, é o elemento essencial para o materialismo histórico. A conquista da felicidade, da emancipação humana, só será possível se houver a *Redenção* do passado. Partindo deste pressuposto, Benjamin afirma que: “foi-nos concedida, como a cada geração anterior a nossa, uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” (BENJAMIN, 2012, p.241-242). A realização da utopia social, da emancipação dos

oprimidos, requer que os elementos do passado sejam devidamente rememorados e utilizados a favor da ação revolucionária. Portanto, deve-se reconhecer que a *Redenção messiânica* referenciada por Benjamin é o fio condutor que perpassa por toda as etapas da história dos oprimidos, expondo, com isso, que a cada geração, há a existência de uma frágil força messiânica que deve ser colocada a serviço das gerações do presente. A “força messiânica” evocada por Benjamin nada mais é que a força da própria humanidade oprimida, que por via da articulação entre a teologia e o materialismo histórico, terá a possibilidade de vencer o inimigo.

3.2.4 A recordação do passado como necessidade para o combate à barbárie

TESE VI

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “Tal como ele foi”. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. Para o materialismo histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico, no momento do perigo. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Ele é um e o mesmo para ambos: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 2012, p.243-244)

Esta Tese de Benjamin inicia com uma crítica ao modelo teórico do historicismo positivista, isto é, aquele que trata unicamente da história dos vencedores e encara o tempo histórico enquanto um movimento ininterrupto, impulsionado pelo progresso. Como já foi explicitado anteriormente, Benjamin chama a atenção do historiador ou do revolucionário, para a necessidade de evocar a *Rememoração* do passado, para a partir daí, se apropriar dos elementos que ficaram esquecidos. Mas aqui, fundamentalmente, Benjamin passa de uma exposição do seu entendimento sobre o rememorar do passado, para a formulação de uma mensagem de alerta.

O processo de recordação do passado deve se dar através do processo da apropriação das imagens dialéticas que ficaram para trás. Há uma grande dificuldade

para o materialista histórico apreender essas imagens, pois o passado não se deixa agarrar com facilidade, tal é a velocidade de seu movimento. Contudo o esforço é necessário e urgente, uma vez que o sujeito histórico das *Teses* se encontra em um momento decisivo e de grande perigo. Este perigo pode ser compreendido a partir de duas explicitações: o primeiro diz respeito à conversão das imagens dialéticas do passado em elementos potencializadores da revolução. Um exemplo claro é o dever da rememoração do evento da Revolução Francesa de 1848 e de seus protagonistas, massacrados e possivelmente condenados ao esquecimento. No entanto, existe a possibilidade de que essas recordações passem e deixem de ser significativas nos momentos decisivos, o perigo reside nessa possibilidade de esquecimento.

O segundo perigo está na dominação completa do inimigo – o fascismo e a burguesia – sobre os excluídos. É preciso compreender que Benjamin vivia num momento de grande risco, contexto em que o nazifascismo avançava na liquidação física e política dos seus adversários. Benjamin, se dando conta desse processo, expõe a sua concepção do tempo histórico como uma sucessão de derrotas dos párias do mundo pela classe dominante, recordando as derrotas do povo judeu ou da queda da liga spartakista na Alemanha. Consciente de que “(...) tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 2012, p.243-244). Benjamin evoca a necessidade de arrancar todos os elementos subversivos do passado e livrá-lo de todo o conformismo que leva à derrota.

Para Benjamin (2012, p.243-244), “(...) o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo”. A partir de seu entendimento do messianismo formulado a partir da articulação entre o Romantismo, a teologia e o materialismo histórico, Benjamin interpreta – se apropriando dos elementos bíblicos – a figura do Anticristo como o fascismo e a própria burguesia. O Anticristo se movimenta para dominar e derrotar o Messias, isto é, a humanidade subjugada, excluída, que através de sua parca herança messiânica, deverá confrontar esse inimigo para conquistar a sua emancipação.

3.2.5 A crítica da história dos vencedores ou para um escovar da história à contrapelo

TESE VII

*“Pensa na escuridão e no grande frio
Desse vale, onde ressoam lamentos.”
Brecht, Ópera dos três vinténs*

Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em reviver uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia (Einfühlung). Sua origem é a inercia do coração, a acedia, que desanima de apropriar-se da autêntica imagem histórica, em seu relampejar fugaz. Para os teólogos medievais, a acedia era o primeiro fundamento da tristeza. Flaubert, que a conhecia, escreveu: “Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage”. A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece propriamente uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso já diz o suficiente para o materialista histórico. Todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de praxe. Eles são chamados de bens culturais. O materialista histórico os observa com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie. E, assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante. Por isso, o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 2012, p.244-245)

A crítica e a teoria política de Benjamin passam, fundamentalmente, pela rejeição categórica do chamado historicismo burguês. O historiador francês Fustel de Coulanges foi um desses intelectuais compromissados com a causa dos vencedores. Sua teoria da história nutria uma profunda empatia ou uma “identificação afetiva” com os vencedores que não deixaram de triunfar uma única vez ao longo da história humana. Este movimento de demonstração de afeto pela causa da classe dominante, ainda, a epistemologia formulada para narrar e validar as vitórias dos que dominam, resultou no que Benjamin chamava de *acedia*, um termo utilizado em tempos antigos para aqueles considerados preguiçosos, que sob o efeito da melancolia, desistiam de

realizar qualquer atividade mais enérgica. A *acedia* investigada por Benjamin em sua obra *Origem do drama trágico alemão*, implicaria, segundo ele, em todo o conformismo dos intelectuais positivistas com o atual estado de coisas, daí a aceitação da hierarquia imposta pelos dominadores. Para Benjamin, o ponto de vista da historiografia positivista orientada pela ideologia do progresso é tão poderoso que se infiltra nas fileiras consideradas aliadas na luta pela emancipação, como a socialdemocracia alemã em sua traição contra Rosa Luxemburgo, brutalmente assassinada e descartada numa vala comum. A *acedia* e a ideologia marcada pelo “sucesso”, pelo êxito, como defendia o historiador Sybel, discípulo de Ranke, ou mesmo Fustel de Coulanges, são elementos instrumentalizados pelos donos do poder para manter o seu domínio. Por isso o esforço revolucionário em combater estes adversários escovando a história a contrapelo, movimentando-se, como queria Benjamin com suas *Teses*, para desenvolver uma nova epistemologia a partir da apropriação heterodoxa de tudo aquilo que fosse potencialmente revolucionário, crítico e solidário para com os excluídos.

A crítica de Benjamin aos historiadores conformistas, semelhantes aos cortesões do barroco, simpáticos e subservientes ao poder dos poderosos, é a crítica do materialista histórico à historiografia indiferente ao sofrimento dos pobres, orientada pelo entendimento de que a “humanidade” estava destinada ao progresso eterno, sempre vitoriosa e grandiosa em suas conquistas. O historicismo burguês parte da ideia equivocada de *universalidade*, isto é, do homem universal dotado de razão e destinado à grandeza. Nesse rumo, o historicismo positivista contenta-se em narrar apenas os fatos que permanecerem imutáveis num passado também imutável. Devido a esta perspectiva, se conta a história do império romano vitorioso contra a sublevação dos escravos sob a liderança heroica de Spartacus; da vitória dos cristãos sobre os muçulmanos árabes; do feito vitorioso dos colonizadores europeus sobre a etnia dos Tupinambás ou dos espanhóis que triunfaram com seu ataque genocida contra os povos andinos. Eis aí, o desenvolvimento da “filosofia dos vencedores” e da história do progresso, como defendia o historiador Victor Cousin em sua *Introdução à história da filosofia* de 1928:

Eu absolvo a vitória como necessária e útil; eu me disponho a absolvê-la, agora, como justa, no sentido mais estrito da palavra; eu me disponho a demonstrar a moralidade do sucesso. Normalmente, só se vê no sucesso o triunfo da força, e uma espécie de simpatia

sentimental nos leva em direção ao vencido; espero ter demonstrado que, uma vez que é preciso haver sempre um vencido, e que o vencedor é sempre quem deve sê-lo, é preciso provar que o vencedor não só serve à civilização, mas é melhor, mais moral, e que, por isso, é o vencedor (COUSIN apud LÖWY, 2011, p.72)

Parte da crítica de Benjamin deve-se à obra de Friedrich Nietzsche *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873). Neste escrito há a crítica de Nietzsche aos historiadores que admiravam o sucesso, que eram submissos ao poder vigente, idolatravam os fatos ao passo que se iludiam com o futuro. Entretanto, diferentemente de Nietzsche, que estabelecia sua crítica em nome do herói e posteriormente do “super-homem”, Benjamin realizava sua crítica em apoio aos párias do mundo. Por fim, o intento de Benjamin com a tarefa autêntica de escovar a história a contrapelo, a expressão mais potente e conhecida das *Teses*, segue, primeiramente, pelo combate crítico contra o historicismo conformista, dominado pela acedia, lembrando a afirmação de que todo documento da cultura é também um documento da barbárie. E em segunda lugar, para além da crítica, há, na sétima tese, a formulação de uma perspectiva teórico-prática revolucionária que propõe como superação do historicismo burguês e sua epistemologia, a interrupção radical do entendimento de que a história deve ser narrada sob a ótica dos vencedores.

3.2.6 O anjo da história

TESE IX

*“Minha asa está pronta para o voo,
preferiria retroceder pois se também eu seguisse
como tempo vivo seria infeliz.”*
Gerhard Scholem, Saudação do anjo

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Nele está desenhado um anjo que parece estar na iminência de se afastar de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do

paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É a essa tempestade que chamamos progresso (BENJAMIN, 2012, p.245-246)

Esta Tese de Walter Benjamin apresenta a já conhecida figura do anjo, uma emblemática alegoria que atravessa as suas reflexões da juventude à maturidade. Trata-se do anjo da história, que observa atentamente a sucessão de etapas catastróficas do tempo histórico enquanto que, com suas asas abertas, é afastado violentamente pelos ventos da tempestade do progresso. Enquanto o anjo está sendo empurrado pelos ventos do progresso, sua face permanece voltada para o passado, e neste movimento em direção ao futuro, o anjo se horroriza frente às consequências ocasionadas pela tempestade: ele fita o acúmulo das ruínas, as pilhas de mortos que vão se formando e a dispersão dos fragmentos de um tempo passado que se apressa em se perder para sempre. O anjo da história parece se lamentar por não poder ressuscitar os mortos, reunir os fragmentos dispersos, sua melancolia reside aí, em não poder se movimentar para fazer parar o movimento do progresso, que rumo em direção à barbárie.

É preciso compreender que neste texto Benjamin trata de um anjo que partiu de um ponto, e em seu movimento, se direciona, mesmo que contra a vontade, para um tempo futuro marcado pela catástrofe. Mas de onde o anjo parte, exatamente? Segundo Mate (2011, p.205), “O vento tormentoso vem de longe, da própria origem da história do homem”. A origem, conforme já foi discutido anteriormente, remete ao paraíso da mitologia bíblica, no entanto, sua significação não deve ser entendida como mera abstração. Benjamin em seu trabalho sobre Bachofen (1815-1887), apresentava com grande entusiasmo uma admiração profunda pelas sociedades originárias, ao exemplo das sociedades matriarcais da antiguidade. Portanto, junto aos desdobramentos teóricos do conceito de *Origem*, é necessário compreender que Benjamin se remetia, também, às utopias perdidas do passado. O anjo da história parte justamente deste ponto originário, seu movimento inicia-se com a expulsão do homem do paraíso. Do ponto de vista histórico, o seu movimento para o futuro se dá com o desenvolvimento do progresso, isto é, com a destruição das sociedades pré-capitalistas.

Os homens da história, até o momento, continuam a observar os acontecimentos catastróficos na condição de meros espectadores, paralisados pelos inúmeros complexos gerados na sociedade de classes. Franz Kafka havia notado este triste fato quando relatou que havia esperança o bastante, mas não para os homens desta geração. Isto implica na ideia da falsa utopia e mesmo de uma distopia do progresso, um projeto que vem sendo realizado desde o estágio inicial da sociedade de classes, projeto este, que vem dando certo a cada século que passa. O ideal da construção infinita da torre de Babel, isto é, do sistema capitalista, vem sendo reforçado e estimulado com a reprodução da ideologia dominante e o desenvolvimento da técnica à serviço do Capital. Contudo, e o anjo da história vem observando tal fenômeno, o desenvolvimento ininterrupto do progresso só poderá levar à catástrofe, à barbárie da extinção da humanidade e destruição da natureza.

Benjamin, através da alegoria do anjo, parecia estar alertando para a urgência em acionar o mais rápido possível, o alarme contra o incêndio em sua obra *Rua de mão única*: “E se a eliminação da burguesia não for concretizada até um momento rapidamente calculável da evolução econômica e técnica (a inflação e a guerra de gás parecem assiná-lo), então tudo está perdido” (BENJAMIN, 2017, p.42). A eliminação do sistema capitalista, tampouco será suficiente se o sistema que o proceder não se atentar para os perigos do progresso. Somente o Messias, conforme consta no conjunto das *Teses*, poderá, diferentemente do anjo melancólico, reverter este processo de catástrofes. Essa afirmação pode ser melhor explicitada a partir do entendimento de que que somente os excluídos, possuidores de um teor messiânico, poderão cortar o rastilho antes que a centelha chegue até a dinamite (BENJAMIN, 2017). Este processo de reversão da barbárie pela via de um *messianismo político*, fundamentado na articulação entre o anjo teológico e o materialismo histórico, deverá se desdobrar na realização da Revolução. A ação revolucionária, por sua vez, deverá implicar na conquista da *Redenção* através de um desvio pelo passado. Isto significa rememorar e restituir as lutas e sonhos dos mortos que o anjo da história não pode socorrer, significa, ainda, remontar os fragmentos dispersos do vaso que foi estilhaçado.

3.2.7 A Revolução como o “salto do tigre” em direção ao passado

TESE XIV

“A origem é o alvo”
Karl Kraus, Palavras em verso

A história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o preenchido de “tempo do agora” (Jetztzeit). Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de “tempo do agora”, que ele fez explodir para fora do continuum da história. A Revolução Francesa via-se como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um adversário do passado. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele se oculte na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Ele se dá, porém, numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como a concebeu Marx (BENJAMIN, 2012, p.249)

A origem é o objetivo. Antes de escrever sobre Kraus, Benjamin já demonstrava seu interesse pelo conceito de *Origem*, um impulso intelectual que parte de seus estudos preliminares do primeiro romantismo alemão. Um período no qual Benjamin procurava formular sua crítica radical sobre a estética. Para além do sentido da filosofia da linguagem/estética, o conceito de *Origem* também possui uma dimensão política muito bem definida na teoria política benjaminiana. Ora, o ponto de vista político de Benjamin, implica na *tarefa* de retorno à *Origem*, contudo, desde as reflexões sobre os românticos, sabe-se que há uma grande dificuldade na realização deste objetivo. Pois do paraíso, sopram os ventos da tempestade do progresso, impelindo os sujeitos históricos de se aproximarem do ponto originário, do passado.

Deste modo, a *tarefa* do sujeito revolucionário presente nas *Teses*, está justamente no resgate dos fragmentos revolucionários do passado pela via da *Rememoração*. Um passado histórico repleto de *tempo-do-agora*, de novidades ou de aberturas possíveis. Segundo Benjamin, Robespierre interpretava a República romana como um período repleto de *tempo-do-agora*, sendo que o próprio contexto histórico na França anterior ao processo revolucionário, também estava repleto deste conteúdo. É preciso compreender a partir daí, que o tempo passado, na perspectiva de Benjamin, se apresenta como um tempo do “ainda-não”, isto é, um tempo que ainda não foi encerrado, mas que permanece aberto e com conteúdos que ainda podem ser realizados no presente, trata-se, objetivamente, de um passado não liquidado.

O salto do tigre (*Tigersprung*) do qual Benjamin faz referência, é justo o momento do salto em direção ao passado com a *tarefa* de resgatar os fragmentos de *Origem* para reavivá-los no presente. Por sua vez, o *tempo-do-agora* não é novidade, pelo menos na sua totalidade, das *Teses sobre o conceito de história*. Este conceito foi inicialmente articulado por Benjamin, nas suas produções acerca do conceito de Crítica no Primeiro Romantismo alemão. Nesse trabalho, há toda uma discussão a respeito dos desdobramentos do conceito de *Ironia* como interrupção de uma peça teatral, ainda, do significado do termo “Witz” como cisão e (re)construção de uma totalidade perdida. Contudo, o *Tempo-do-agora* ganha uma outra significação teórica, revestido com a força do *messianismo* judaico e do materialismo histórico, esse conceito se funde à ideia de Revolução.

A Revolução na teoria política de Benjamin, é justamente o processo de cisão do contínuo do tempo histórico, que em si é tempo vazio quantitativo e não qualitativo; formulado com base na ideologia do progresso. A ação revolucionária se dá através do salto dialético do tigre em direção ao passado, para resgatar desse tempo histórico aberto, os fragmentos de *agora* para a transformação do tempo presente. É um salto explosivo e violento para trás, um movimento dialético revolucionário que leva a interrupção abrupta da linearidade do progresso capitalista. O tempo messiânico, por sua vez, exige a evocação desse relâmpago repentino (*Blitz*) para a interrupção da continuidade, como a *ironia* dos românticos ou como o *Witz* discutido por Benjamin. Contudo, esses momentos temporais são fugazes, escapam muito facilmente, são frágeis tensões carregadas de eletricidade, de messianismo, por isso a importância da Crítica, da Tradução e da ação política radical para captar essas “constelações momentâneas”, por isso a ideia do salto repentino do tigre. A realização da *Redenção* dos vencidos só ocorrerá, no viés de Benjamin, quando houver esse momento explosivo da Revolução como interrupção do progresso. O processo de restauração (*Tikun*), da *restitutio ominium* ou da *apokatástase* não implica, todavia, na restauração do passado tal qual ele foi. É preciso compreender que na perspectiva de Benjamin, o passado se apresenta como condição fundamental para a emancipação dos excluídos, isto quer dizer que ele pode oferecer, a partir de sua relação com o presente, os elementos cruciais para possibilitar a criação do *novo*, isto é, de um presente marcado pela humanidade livre da divisão de classes, de toda a exploração e violência, enfim, uma humanidade redimida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *Teses sobre o conceito de história* de 1940, embora rascunhadas para servir de espinha dorsal, isto é, de estrutura para a nova epistemologia desenvolvida por Benjamin na produção da sua obra magna, o livro *Das Passagens*, deixa transparecer os rumos da grande Crítica de Benjamin à modernidade capitalista, e ainda, sugere a sua concepção acerca da Revolução e das possibilidades de emancipação dos vencidos. Há no documento das *Teses*, a clara confluência dos elementos teóricos que ocuparam Benjamin em toda a sua trajetória intelectual. Do primeiro romantismo alemão (incluindo suas investigações dos fundamentos da *Reflexão* fichtiana), Benjamin tratou de ingerir, ou, de incorporar a *reflexão crítica* e a *visão de mundo* romântica iniciada pelos irmãos Schlegel e por Novalis. Da teologia, sobretudo, da judaica, Benjamin tratou de absorver os conteúdos utópicos para o seu ponto de vista messiânico da história universal. E por fim, do marxismo, ele reconheceu a potência do materialismo histórico para a compreensão da história na época do capitalismo monopolista e, para além, enxergou neste método, um importante instrumento para a transformação da realidade concreta.

No entanto, o pensamento teórico de Benjamin, a partir da sua tese de livre docência *Origem do drama trágico alemão*, passou por um giro fundamental que o afastou do idealismo romântico e o aproximou mais da dialética materialista. A respeito do judaísmo, é sabido a partir de Scholem, que Benjamin acabou se afastando de vez dos estudos exclusivamente voltados para a teologia judaica, embora a essência do judaísmo heterodoxo – sobretudo do judaísmo de Scholem – tenha o acompanhado até sua morte. Quanto ao materialismo histórico, ficou claro o afastamento do intelectual berlinense do marxismo dogmático marcado pela burocracia reproduzida pelo partido comunista soviético, que enrijeceu os princípios do materialismo histórico e esqueceu a questão mais ímpar, o desenvolvimento do socialismo internacionalista, democrático e voltado para a causa da verdadeira emancipação dos oprimidos.

Conforme Löwy (2005, p.149), Benjamin em seu trabalho das *Teses*, acabou contribuindo para a formação de um marxismo herético, plural e aberto para novas articulações. Trata-se, indo mais longe da interpretação de Löwy, do desenvolvimento de uma perspectiva de emancipação humana através da fusão alquímica de elementos tão antagônicos: o romantismo alemão (posteriormente o romantismo

revolucionário e tardio dos surrealistas); o judaísmo heterodoxo e o *messianismo*; o radicalismo libertário dos anarquistas, além, é claro, das bases do socialismo científico de Marx e Engels. Para fugir da vertente ortodoxa do marxismo vulgar, Benjamin entendeu que a construção da sua “constelação conceitual” à serviço da causa dos excluídos; deveria atravessar o véu de ilusões que o próprio Marx não havia se dado conta, isto é, a ilusão no avanço ininterrupto da chamada “locomotiva da história”; a confiança absurda no desenvolvimento da ciência e da técnica, não levaria, necessariamente, para a realização da humanidade livre.

Contrariamente, Benjamin percebeu desde os seus estudos de juventude, que o avanço indiferente da “locomotiva da história”, comandada pelo tempo de *Cronos*, levaria, muito possivelmente, a humanidade para o abismo. Desde trabalhos como *Vida dos estudantes* e *Diálogos sobre a religiosidade de nosso tempo*, Benjamin havia se dado conta de que a ideologia do progresso destruía de forma violenta todas as aberturas e possibilidades de *redenção*, de *emancipação*. O progresso (capitalista), destruía a solidariedade em relação ao sofrimento dos oprimidos e sua capacidade de se indignar; silenciava a voz dos que nunca tiveram vez; instrumentalizava a religiosidade daqueles que sempre viram na religião, o seu recanto de alívio e de crença na superação do sofrimento.

A *emancipação* do sujeito histórico defendido nas *Teses*, se dará através da superação radical da linearidade do progresso, da destruição da ditadura imposta pelo tempo do relógio. Benjamin propõe na tese XV, que a *tarefa* urgente dos excluídos é a organização política para a ação revolucionária, lembrando que na Revolução de julho de 1830, os revolucionários atiraram, todos ao mesmo tempo, contra os relógios da torre de Paris. Um ato simbólico que previa o fim do tempo da miséria, da angústia, enquanto anunciava o tempo do *novo*, isto é, da libertação de toda a opressão e da celebração do tempo *Kairos*, que é abertura, novidade e possibilita uma história aberta.

O horizonte de possibilidades previsto nas *Teses*, oferece, sobretudo, a possibilidade de um presente *redimido*, constituído a todo momento pelo *tempo-do-agora*. Com isso, se pode constatar que a produção de Walter Benjamin não se limitou à melancolia romântica, mesmo num contexto onde tudo parecia estar perdido. Há, no trabalho de sua vida, uma sensibilidade para os conteúdos utópicos imanentes nas ruínas permeadas pela catástrofe. O leitor mais atento do trabalho de Benjamin, irá muito além das investigações atreladas à metafísica da linguagem; perceberá a

frequência com que este intelectual, da juventude à maturidade, se refere à libertação dos homens e mulheres frente a mácula individualista da moral burguesa; com que evocava a necessidade de uma nova religiosidade, humanista até a raiz.

Para Benjamin, uma das tarefas da Revolução estava em realizar o “salto do tigre” para o passado em busca dos fragmentos de utopia, ou como apresentava Bloch em seu *O princípio esperança*, dos “excedentes utópicos”, ou, dos “conteúdos de esperança” ocultados nas mais diversas manifestações da vida social. Benjamin, assim como seu amigo Bloch, via a religião como uma poderosa ferramenta que poderia ser direcionada para a realização da *emancipação humana*. Contudo, como afirma Shütz (2021, p.204): “(...) [somente] a práxis social (...) encontra nos conteúdos de esperança revelados pelas religiões aportes sem igual, especialmente na constituição de um horizonte de esperança, sem o qual toda a práxis perde o sentido”. Benjamin, através de seu método antropófago, foi capaz de captar, semelhante a Bloch, os “conteúdos de esperança” da religião. Se apropriou da perspectiva messiânica do judaísmo secular, para formular, a partir de sua teoria política ou de sua filosofia da história, um *messianismo político-revolucionário*. Este *messianismo* partia da noção religiosa da conquista do “reino de Deus”, mas não num plano supramundano, abstrato, e sim no plano terreno, ou seja, no tempo presente da história humana. Cabe ao Messias, que deve ser entendido como sendo os excluídos, a tarefa revolucionária de puxar o freio da “locomotiva da história” que ruma vorazmente para o abismo. A *tarefa* messiânica de explosão do contínuo da história, torna possível a abertura de inúmeras possibilidades para o futuro, sendo que a antecipação do fim messiânico, da sociedade sem classes, se apresenta não como certeza, mas como uma possibilidade no horizonte histórico.

Nas *Teses* há, de maneira clara, a compreensão de que a Revolução é a condição para a *emancipação humana* tal como concebeu Marx e Engels, contudo, em Benjamin não há Revolução, nem *emancipação humana*, se antes não houver a realização da justiça para com as vítimas do passado, além da evocação de seus sonhos que se perderam. Como o próprio Marx espantosamente apontara em sua carta endereçada à Ruge: “Ficará evidente, então, que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente” (MARX, 2010, p.73). É preciso captar as “forças do *agora*”, expressão de Mate, presentes no passado para estabelecer o *tempo messiânico* elaborado por Benjamin na última *Tese*. Tratando-se aí, da evocação da *rememoração* como

retomada de consciência das lutas e sonhos que já ocorreram no passado. Voltando à Marx (2010, p.73): “Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da *realização* das ideias do passado”.

A *emancipação* na teoria política de Benjamin, se traduz na mediação fundamental entre o *tempo-do-agora* e o *tempo messiânico*. Sendo o *tempo messiânico*, o presente redimido e salvo, preenchido pelos conteúdos do passado. Para Mate (2011, p.378) “O momento messiânico do *agora* é tirar o passado, dado por perdido, do sono/sonho eterno e apresentá-lo diante dos olhos de gerações posteriores como uma exigência de justiça”. É somente pelo entendimento da necessidade do *tempo-do-agora* no tempo presente, que se torna possível conceber a *emancipação* enquanto busca constante pelo direito profano à felicidade dos excluídos, incluindo aí, os sonhos daqueles que fracassaram. O passado é por excelência o lugar onde residem os sonhos que ainda não foram liquidados, mas que permaneceram adormecidos, à espera do *despertar* previsto por Benjamin no *Livro das Passagens*: “Existe um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem a estrutura do despertar” (BENJAMIN, 2018, p.660). A ação revolucionária enquanto interrupção radical do progresso, é o salto para trás na busca destes sonhos de um mundo melhor, dos estilhaços que remetem ao paraíso ou ao “Reino da liberdade”. Por esta via, a história se torna dotada de uma nova concepção de tempo, não sendo mais tempo linear, mecânico, mas tempo marcado de “instantes vividos”, de sonhos despertados.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Walter Benjamin*. In: **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Vida dos Estudantes*. In: **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. Trad. Celeste H.M. Ribeiro de Sousa. São Paulo: Editora Cultrix da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. *O surrealismo: O último instantâneo da inteligência europeia*. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da história*. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor*. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Bernoulli, Bachofen*. In: **O capitalismo como religião**. Trad. Nélío Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. In: **O capitalismo como religião**. Trad. Nélío Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo*. In: **O capitalismo como religião**. Trad. Nélío Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Karl Kraus: o homem total*. In: **Ensaio sobre literatura**. Trad. João Barrento. Portugal: Assírio e Alvim, 2016.

BENJAMIN, Walter. *Alarme contra incêndio*. In: **Rua de mão única: Infância berlinense**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos sobre Goethe**. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Editora 34, 2018.

BENJAMIN, Walter. *K – Cidade de sonho e morada de sonho, sonhos de futuro, niilismo antropológico, Jung*. In: **Passagens**. Trad. Irene Aron, Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2018. Vol II.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Anúncio da revista Angelus Novus*. In: **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BENJAMIN, Walter. As correspondências de Walter Benjamin, 1910-1940. **Cadernos Walter Benjamin**, Ceará, v.17 – Julho/Deze. 2016. Disponível em:<http://gewebe.com.br/cadernos_vol17.htm>. Acesso em: 08 novembro. 2019.

BENJAMIN, Walter. *Fragmento teológico-político*. In: **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte, 2020.

COUTINHO, Maria João. **Walter Benjamin, Messianismo e Revolução: a história secreta**, 2016.

EAGLETON, Terry. *O rabino marxista: Walter Benjamin*. In: **A ideologia da estética**. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FICHTE, Johann Gottlieb. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FRANCO, Renato. **10 lições sobre Walter Benjamin**. Petrópolis, Vozes, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Origem, Original, Tradução*. In: **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Walter Benjamin: os cacos da história**. Trad. Sônia Salzstein. n-1 edições, 2018.

LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin: tradução e melancolia**. São Paulo: Editora USP, 2019.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. **Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade**. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo no Pensamento Judaico da Europa Central no Começo do Século XX*. In: **Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia**. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÖWY, Michael. **Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia**. Trad. Marcio Honorio Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÖWY, Michael. *A Utopia Romântica de Walter Benjamin*. In: **Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia**. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÖWY, Michael. *Notas sobre os Intelectuais Judeus*. In: **Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia**. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÖWY, Michael. **Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade**. Trad. Nair Fonseca. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin e o surrealismo: história de um encantamento revolucionário*. In: **A estrela da manhã: Surrealismo e marxismo**. Trad. Eliana Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2018.

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

MARX, Karl. *Cartas dos anais franco-alemães* (de Marx a Ruge). In: **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider, Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. In: **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider, Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”**. Trad. Nélio Schneider. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2011.

MOSÈS, Stéphane. **El Ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem**. Trad. Alicia Martorell. Frónesis Cátedra Universitat de València, 1997.

OLIVEIRA, Everaldo Vanderlei de. **Um mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin**. 2009. 215 f. Tese (Doutorado – Programa de Pós-

Graduação em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA, T. Moreira Barreto de. **Recordar e escavar**: a herança sistemática de Fichte no sistema espectral da linguagem de Walter Benjamin. *Revista de Estudos sobre Fichte / Revista de Estudos sobre Fichte* , v. 18, p. 2-23, 2019.

PERIUS, Oneide. **A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig**. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*. Marília, v.43, n.4, p.255-270, 2020.

POE, Edgar Allan. *O jogador de xadrez de Maelzel*. In: **Histórias Extraordinárias**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

ROMANO, Roberto. O pensador conservador. In: **Revista de Sociologia e Política**. N. 03, 1994.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin*. In: **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Juddaica I**. Trad. Ruth Joanna Solon. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SCHOLEM, Gershom. **Sabatai Tzvi: o messias místico I**. Trad. Atílio Cancian, Ari Solon e J. Guinsburg. São Paulo: Autêntica, 1995.

SCHOLEM, G. **The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality**. New York, Schocken Books, 1995.

SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin: a história de uma amizade**. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHOLEM, Gershom. **A Cabala e o seu simbolismo**. Trad. Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Homo Absconditus: o conteúdo utópico-subversivo das religiões segundo L. Feuerbach e E. Bloch.** In: Revista Dialectus Dossiê Ernst Bloch, n.21, p.189-207.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo Walter Benjamin: *Romantismo e Crítica Poética*.** Ed. Iluminuras, São Paulo, 1999.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin: uma biografia.** Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.