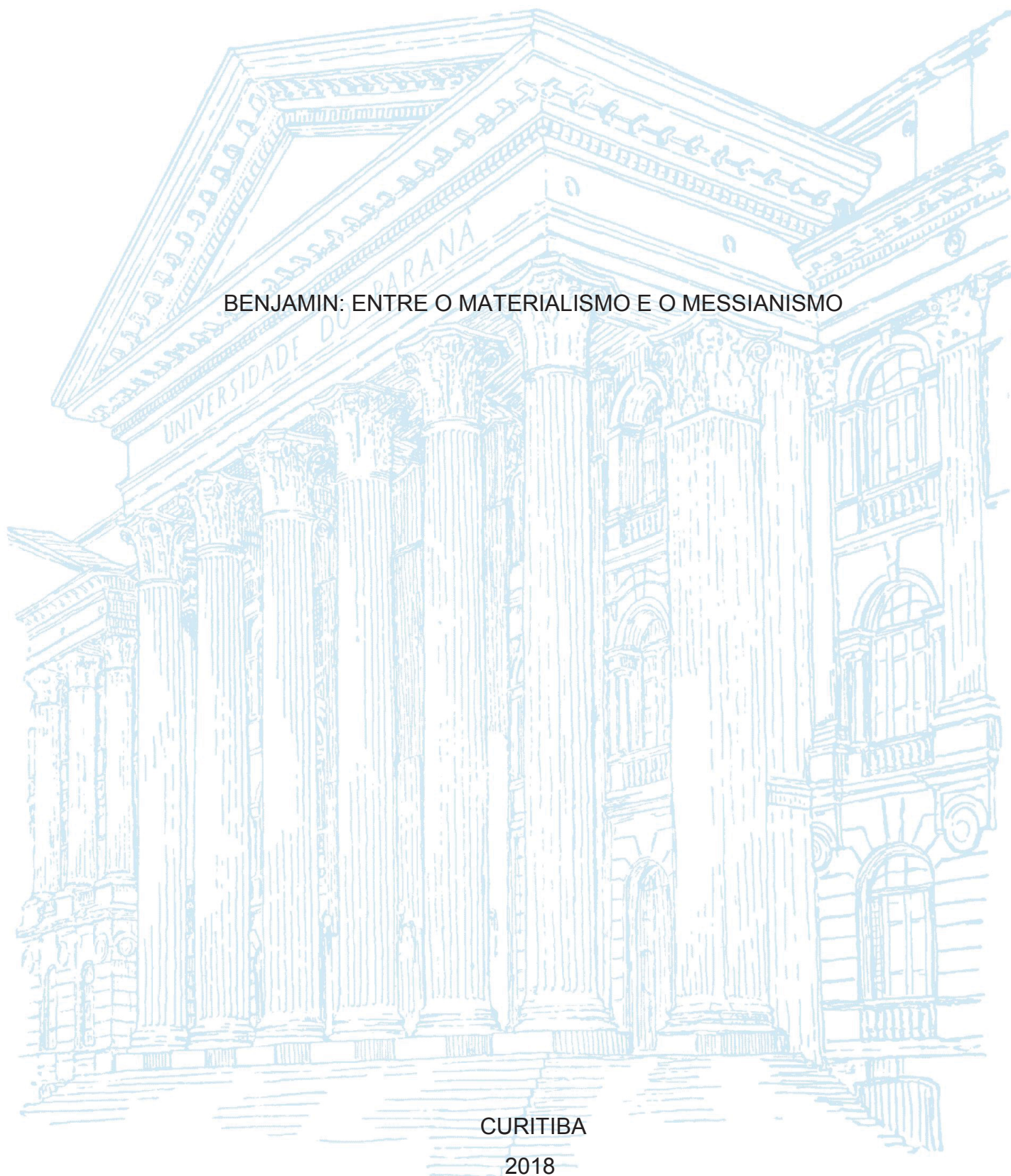


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BÁRBARA KATHLEEN NASCIMENTO CANTO

BENJAMIN: ENTRE O MATERIALISMO E O MESSIANISMO



CURITIBA

2018

BÁRBARA KATHLEEN NASCIMENTO CANTO

BENJAMIN: ENTRE O MATERIALISMO E O MESSIANISMO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Canto, Bárbara Kathleen Nascimento

Benjamin: entre o materialismo e o messianismo / Bárbara Kathleen Nascimento Canto. – Curitiba, 2018.
94 f.

Orientador: Prof.Dr. Paulo Vieira Neto
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

1. Materialismo histórico. 2. História - Filosofia. 3. Benjamin, Walter, 1892-1940 - Crítica e interpretação. 3. Messianismo - Judeus. I. Título.

CDD 146.3

Ata de defesa

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **BÁRBARA KATHLEEN NASCIMENTO CANTO**, intitulada: **BENJAMIN: ENTRE O MATERIALISMO E O MESSIANISMO**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 04 de junho de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Nota
Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR)	9,8
Profa. Dra. SONIA CAMPANER MIGUEL FERRARI (PUC-SP)	9,8
Profa. Dra. MARIA ISABEL LIMONGI (UFPR)	9,8
Média Final	9,8
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: CONCEITO. Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.



Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR)
(Orientador e Presidente da Banca Examinadora)

Profa. Dra. SONIA CAMPANER MIGUEL FERRARI (PUC-SP)
Membro Avaliador externo

Profa. Dra. MARIA ISABEL LIMONGI (UFPR)
Membro Avaliador interno

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9




MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

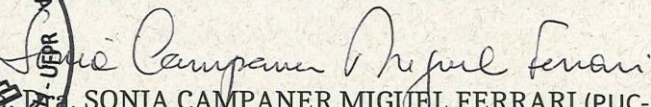
ATA Nº 209/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia quatro de junho de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR, R. Dr. Faivre, 405, 6º andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **BÁRBARA KATHLEEN NASCIMENTO CANTO** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **BENJAMIN: ENTRE O MATERIALISMO E O MESSIANISMO**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de PósGraduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR), Orientador e Presidente da banca, Profa. Dra. SONIA CAMPANER MIGUEL FERRARI (PUC-SP) e Profa. Dra. MARIA ISABEL LIMONGI (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela Aprovação d a aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, PAULO VIEIRA NETO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

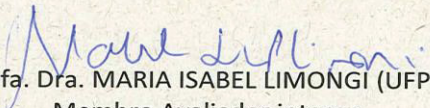
Observações: _____

Curitiba, 04 de junho de 2018.




Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO (UFPR)
Orientador e Presidente da Banca Examinadora)


Prof. Dra. SONIA CAMPANER MIGUEL FERRARI (PUC-SP)
Membro Avaliador externo


Profa. Dra. MARIA ISABEL LIMONGI (UFPR)
Membro Avaliador interno

Dedicatória

Dedico a todos que assim como eu, desejam um mundo livre!

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço aos deuses e deusas que permitiram a conclusão desse trabalho, com todas as dificuldades enfrentadas pelo caminho.

Ao meu companheiro nesta jornada com quem compartilho a vida, os filhos e os sonhos, Gustavo Fontes.

Ao meu orientador Paulinho que me apresentou este tema e me presenteou com esta linda dificuldade que é estudar Benjamin.

Aos meus amigos de orientação que deram um toque de diversão e companheirismo que tanto auxiliou a execução deste trabalho.

Ao meu grande amigo e coorientador, Doctor Benito Maeso. Como teria sido tão mais difícil sem sua ajuda!

À Capes que financiou este trabalho.

Enfim, a todos que acreditaram no sucesso deste empreendimento!

Na presentificação anamnésica (*Eingedenken*) fazemos uma experiência que nos impede de conceber a história fundamentalmente de forma ateológica, e também nos proíbe de tentar escrevê-la com conceitos teológicos.

O meu pensamento está para teologia como o mata-borrão para a tinta. Está completamente embebido dela. Mas se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito.

WALTER BENJAMIN, 2009, p. 1256

RESUMO

O conceito de filosofia da história trabalhado nesta dissertação tem por fundamento a junção de duas correntes da filosofia que por muito tempo foram tidas como inconciliáveis, a saber, materialismo histórico e messianismo (neste caso, o judeu). Benjamin ao integrar tais correntes em seu escopo filosófico surpreendeu seus contemporâneos e provocou uma onda de críticas a ele que se segue até os dias de hoje. Muitas interpretações foram dadas a essa ousada concepção da história e aqui procuraremos explorar essas interpretações pontuando suas contribuições, mas também apontando para as discrepâncias em relação ao texto benjaminiano. Para tanto, nos debruçaremos em alguns escritos de Marx com a finalidade de demonstrar como o materialismo de Benjamin é diretamente influenciado por ele e, esmiuçaremos o conceito messiânico judaico para mostrar como em alguns aspectos ele se aproxima do materialismo marxiano e portanto, não se deve tomar como absurda a relação feita por Benjamin destes conceitos. Como guia deste trabalho nos debruçaremos principalmente do texto último e de publicação póstuma de Benjamin, *As Teses sobre o Conceito de História*, o que logicamente não inviabiliza a excursão que faremos sobre outras obras deste autor.

Palavras Chave: Materialismo histórico, Messianismo, Filosofia da História.

ABSTRACT

The concept of philosophy of history worked on this dissertation is based on the junction of two currents of philosophy that have long been regarded as irreconcilable, namely, historical materialism and messianism (in this case, the Jew). Benjamin, by integrating such currents into his philosophical scope, astonished his contemporaries and provoked a wave of criticism to him that continues to this day. Many interpretations have been given to this bold conception of history and here we will seek to explore these interpretations by punctuating their contributions, but also by pointing to the discrepancies in relation to the Benjaminian text. In order to do so, we will focus on some of Marx's writings in order to demonstrate how Benjamin's materialism is directly influenced by him, and we will analyze the Jewish messianic concept to show how in some ways he approaches Marxian materialism and therefore take as absurd the relation made by Benjamin of these concepts. As a guide to this work, we will focus mainly on Benjamin's last text and posthumous publication, *The Theses on the Concept of History*, which logically does not impair the excursion we will make on other works by this author.

Keywords: Historical Materialism, Messianism, Philosophy of History

SUMÁRIO

Introdução	1
1. Elementos para compreensão das Teses –Materialismo Messiânico	8
1.1. GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DO MATERIALISMO.....	13
1.1.1 Materialismo Marxista.....	15
1.1.2 O átomo.....	18
1.1.3 Ataraxia ou método da felicidade.....	20
1.1.4 Práxis Revolucionante.....	23
1.1.5 Questão Judaica – Materialismo.....	25
1.1.6 Questão Judaica – Messianismo.....	30
2. Primeira Tese: Por que é o materialista quem ganha a partida?	35
3. Segunda Tese: Nenhum sofrimento será esquecido	46
3.1 EXPERIÊNCIA E HISTÓRIA.....	49
3.2 TRADIÇÃO, A UNIDADE DO PRESENTE, DO FUTURO E DO PASSADO.....	53
3.3 IMAGEM DIALÉTICA.....	58
3.3.1 <i>La nouveauté</i> , ou fantasmagoria.....	61
3.3.2 Dialética Benjaminiana X Dialética Hegeliana.....	64
3.4 <i>MEMOIRE INVOLONTAIRE</i>	66
3.5 DESPERTAR OU REVOLUÇÃO COPERNICANA E DIALÉTICA DA REMEMORAÇÃO.....	70
4. Terceira Tese: O passado em sua inteireza	73
4.1. ESTADO DE EXCEÇÃO E TEMPO MESSIÂNICO.....	76
4.1.2 Estado de exceção.....	78
4.1.3. Tempo Messiânico.....	83
Conclusão: O Anãozinho Corcunda	88
Referências	94

Introdução

Poucos autores provocaram um impacto tão grande sobre a filosofia do século XX – e foram alvo de críticas tão diversas – como o alemão Walter Benjamin. Na mesma medida em que trouxe ideias inovadoras à filosofia, foi acusado por adversários e amigos de ser pouco dialético, de se perder em questões teológicas e deixar de lado as convicções materialistas próprias de alguém que se pretende seguir a esteira do marxismo. Somando-se isso a uma vida atribulada e difícil em um período histórico sombrio, seria muito fácil cair na tentação de associar os elementos da vida benjaminiana à problemática de sua obra, como se esta tivesse uma relação causal com aquela. Porém, parafraseando Sartre, "não importa o que a vida faz com você, mas sim o que você faz com aquilo que a vida fez para você". É certo que elementos da vida benjaminiana e dos tempos sombrios em que viveu estão presentes em seus conceitos, mas uma análise justa de Benjamin precisa necessariamente transcender o psicologismo ou a análise da conjuntura histórica e ter como objeto central aquilo que sua obra permite ver. Ou, nas palavras de seu amigo Theodor Adorno sobre Kafka, "sua autoridade está nos textos".

Com isso, nossa análise tem como um de seus focos rebater certas críticas feitas ao pensamento benjaminiano, principalmente na relação entre os conceitos de materialismo e messianismo. Ao contrário da crítica geral, aqui desejamos defender a hipótese de que o materialismo existente na obra de Benjamin, apesar de heterodoxo (ou, talvez, exatamente por isso), é de fato uma forte contribuição dada por ele para esse tipo de pesquisa filosófica; apontaremos que Benjamin esteve muito mais próximo do pensamento materialista marxiano do que seus críticos poderiam perceber, e que mesmo não tendo sido sua principal preocupação, buscou se aproximar de alguns elementos já presentes na filosofia de Marx; que a junção de materialismo histórico e messianismo em sua filosofia estava, de certa forma, bem embasada em questões que o próprio Marx trabalhou, e não em desacordo com ele, como se pensava; e, por último, que a aproximação - mas, sobretudo, o momento que se distancia do marxismo - mostra a grande contribuição do pensamento benjaminiano a esta corrente.

Benjamin delinea, entre outras coisas, a forma como a história vem sendo contada sempre sob a perspectiva dos vencedores, como esta não seria a maneira

correta de contar a história e como cabe ao verdadeiro historiador fazer a inversão desta narrativa. Em suas palavras, temos que "contar a história a contrapelo" ¹.

Mas o que exatamente isso quer dizer? Qual o valor crítico dessa teoria? Sabemos (se aceitarmos a proposição de Benjamin) que a história é contada sempre pelos vencedores, suas façanhas e artimanhas são exaustiva e repetidamente detalhadas para que sua glória não seja nem um pouco sobrepujada, para que fique demonstrada como sua força fora sobreposta àqueles que ousaram lutar e fracassaram na luta e, principalmente, para que sejam desencorajadas quaisquer tentativas de oposição a eles. Nesse sentido, que a história venha sendo contada desta maneira é sabido, o que não se sabe (justamente por que não se pergunta e que é de extrema importância ao menos na filosofia benjaminiana) é: qual foi o preço dessa vitória? E os vencidos? Em algum momento foram ouvidos, puderam expor suas razões, puderam "falar", explicar suas motivações para a luta?

A resposta a essa pergunta, nós sabemos. Mas o que nos propomos neste trabalho é buscar entender as engrenagens que funcionam por trás dessa forma de contar a história. Entendemos (a partir do autor) que o que encontramos no decurso desta história é a vitória das mesmas classes que sempre tiveram o domínio dos meios políticos e econômicos e, com isso, detiveram o poder de fato. O que se pretende por História não passa de uma sucessão ininterrupta de vitórias desta classe. Benjamin trava um combate com o inimigo de seu tempo: o fascismo; que é só uma forma diferente de apresentação utilizada pelas mesmas classes detentoras do poder para garantir a perpetuação deste poder, ainda que numa escala de violência e negação de direitos civis de forma nunca antes vista. Fato histórico é que para Benjamin trata-se sempre da mesma classe apenas como uma nova roupagem. Por isso, na sexta tese ele fala que o "inimigo não tem cessado de vencer", exatamente por que o inimigo continua o mesmo, daí ele afirmar também na tese VII que,

Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os

¹ Tese VII. Todas as traduções das *Teses sobre Conceito de História*, utilizadas neste trabalho são de autoria de Jeanne Marie Gagnebin, utilizadas anteriormente por Michael Löwy em seu livro *Aviso de incêndio*. (p. 70).

dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra ².

Mas de que forma deve-se contar a história? Como podemos dar voz àqueles que durante todo o decurso histórico não teve? Segundo Benjamin, entre outras coisas, através da rememoração (*Erinnerung*) da sua luta, da luta de todos aqueles que sucumbiram em nome de ideais humanos e políticos, mas que por não estarem consoantes com o que desejavam as classes detentoras do poder, foram silenciados; é através da rememoração do passado, passado que poderia ter sido e não foi e que cabe a cada geração honrá-lo.

A cada geração é concedida a oportunidade de resgatar esse passado suprimido e silenciado. O que faz com que ao longo da história se constitua uma ligação entre as gerações, tornando-as irmãs e dando sempre à atual a responsabilidade de libertar a anterior dos sofrimentos vividos. Segundo Benjamin, somos dotados de uma força messiânica³ que nos faz estar ligados ao passado, às gerações passadas e será a partir dessa força que seremos capazes de redimir o passado, de reescrever a história, de libertar os que vieram antes de nós e nós mesmos de todo sofrimento vivido pela nossa e pelas gerações anteriores.

Na oitava tese Benjamin dá uma dica de como é possível realizar tais atos. Ele diz que “nossa tarefa é provocar o verdadeiro estado de exceção”, que “temos de encontrar um conceito de história que corresponda a esta ideia”, pois que só assim nos fortaleceremos e combateremos o inimigo, só assim seremos capazes de fazer frente a ele. Mas o que isso quer dizer? Como se instaura *o verdadeiro estado de exceção*?

A nossa posição é a de entender o verdadeiro estado de exceção, proposto enquanto Tempo Messiânico, como sendo o evento da revolução e não o seu desfecho. Diferentemente daqueles para quem o Tempo Messiânico se daria com a chegada do Messias, entendemos que este se inicia junto ao processo revolucionário que por sua vez teria seu auge, seu cume, sua realização, com a chegada do Messias, que restituiria assim a felicidade na terra.

Para sustentarmos tal interpretação nos atentamos a algumas passagens do próprio Benjamin nas quais acreditamos encontrar exatamente a confirmação de

² Idem, ibidem.

³ Tese II.

nossa hipótese. Uma delas encontra-se justamente na segunda tese, onde Benjamin fala da frágil força messiânica existente em nós. Frágil mas suficiente para darmos início ao processo revolucionário que libertará o mundo do sofrimento e da humilhação. Cabe ao homem essa revolução, cabe ao homem rememorar os sofrimentos do passado, resgatar cada tentativa de emancipação frustrada, onde dor e humilhação foram historicamente imputadas apenas aos derrotados. São seus nomes que precisam ser rememorados e suas lutas que precisam ser redimidas.

E se é o homem dotado de uma força messiânica, se cabe a ele fazer a revolução e expurgar o mundo de todo o sofrimento e injustiça, então é ele que vai instaurar o verdadeiro estado de exceção, que como havíamos apontado anteriormente terá seu auge, seu cumprimento (ou em outras palavras, sua realização de fato) na chegada do Messias, que abolirá o tempo histórico e instituirá o novo tempo do mundo.

O tempo messiânico se dará pelo homem, por que ele é parte do Messias e também por que cabe a ele limpar o mundo de todo o mal aqui já feito. Ainda na segunda tese Benjamin fala sobre uma ligação existente entre esta geração e a precedente, propondo que a atual geração estaria em uma espécie de dívida com a anterior, dívida histórica que enquanto não for rememorada, enquanto seus sofrimentos não forem redimidos, impedirá que a humanidade caminhe de fato para um mundo melhor. Pois enquanto a humanidade não aceitar sua responsabilidade por toda dor e sofrimento já causado, continuará mergulhada num mundo de injustiça e humilhação.

É a humanidade a protagonista desta história, é sua ação que dará início ao que será levado a termo pelo Messias. No seu texto *Fragmento Teológico Político* Benjamin fala do papel do Messias no acontecer histórico. Se cabe ao homem o dever revolucionário, é dever do Messias consumir a libertação dos sofrimentos e injustiças cometidos. Isso quer dizer que, se por um lado o homem é o responsável pela rememoração das injustiças do passado, por outro, a redenção delas será papel do Messias. Mais uma vez, será o homem que dará início à realização da felicidade na terra, mas ela só será efetivamente realizada pelo Messias.

Benjamin defende a ideia de que nossa felicidade não se encontra no futuro como acredita todo historicista, mas se encontra na redenção do passado. Enquanto não se libertar o passado, não se instituir o verdadeiro estado de exceção, enquanto a locomotiva da revolução não sair da estação, não será possível a felicidade. O

homem precisa se imbuir de sua força messiânica, instaurar o verdadeiro estado de exceção, inaugurar o tempo messiânico, para termos a felicidade terrena, pois enquanto isto não for feito, "nem os mortos estarão em segurança".

Entendemos e defendemos que, tal qual numa constelação, Benjamin fulgura entre as tantas outras estrelas que contribuíram (cada uma à sua maneira) para enriquecer a temática materialista. Desta forma, parece-nos importante fazermos alguns destaques para cumprirmos nosso objetivo de entender a visão do materialismo neste autor e sua aliança com o pensamento marxiano para uma filosofia da história. Para mapear este processo, é preciso retornar a elementos das análises de Marx sobre o significado e a importância da necessidade e da ação na sua tese de doutoramento *Sobre as filosofias da natureza de Epicuro e Demócrito*, pois o materialismo ali tratado é muito próximo do desenvolvido por Benjamin. Para isso nos aprofundaremos um pouco na leitura do materialismo desenvolvido por Epicuro para mostrar sua proximidade com o pensamento marxista; da mesma forma, a montagem deste pano de fundo prévio para a análise da obra benjaminiana exige um mergulho na problemática da mística judaica. Para isso, Marx novamente aparece com *A questão judaica*, onde este (rebatendo críticas feita por um outro integrante do grupo Jovens Hegelianos, Bruno Bauer) revisa a situação dos judeus na Alemanha e defende que a condição destes – quer dizer, o fato de serem judeus - não é motivo para os afastarem do convívio em sociedade; depois ressaltaremos a dimensão messiânica apresentando uma das grandes características da religião judaica e que por sua vez, é a grande diferença existente entre essas que estão entra as maiores expressões da experiência religiosa monoteísta, a saber, o cristianismo e o judaísmo⁴. Enquanto a primeira prega a crença num além-mundo, numa outra realidade paralela a essa para onde serão encaminhados os egressos deste mundo, a segunda por sua vez, acredita que só há este mundo e que, portanto, é este que precisa ser salvo, liberto, redimido.

A seguir, faremos uma descrição sobre a importância da mística judaica e como ela se encaixa no pensamento benjaminiano. Como para os judeus, não há uma dimensão supra terrena onde todos serão julgados a partir de seus atos, não

⁴ Escolhemos contrapor essas duas vertentes religiosas exatamente pela estreita relação existente entre as duas. Como se sabe, o Antigo Testamento é tido como derivado dos escritos atribuídos a Moisés, que por sua vez, compõem a Lei ou Torá judia. Em Josué 1:7 temos: "Tão somente esforçate e tem mui bom ânimo, cuidando de fazer conforme toda a lei (torá) que meu servo Moisés te ordenou" e também são chamados de "a lei de Moisés" em 1 Reis 2:3.

existe um lugar além deste, isto é, tudo há de ser resolvido por aqui mesmo. Será este mundo que o Messias virá resgatar, não outro. E aqui encontramos uma das principais influências que a mística judaica promoveu na filosofia benjaminiana, influência que deu a ele munição para combater a ideia de uma filosofia da história progressista, pois para alguém acostumado a pensar em termos de ação, onde o ato de fé é de fato um *ato*, uma ação, uma prática, não dava para "esperar tranquilamente pela situação revolucionária", a revolução⁵ tem que ser orquestrada pela humanidade, para que, ao seu fim, o tempo messiânico possa então surgir e o Messias o efetivar. Nesse sentido fica mais fácil perceber como era importante para Benjamin afastar a ideia falsa da social democracia de que o capitalismo se auto implodiria.

Toda essa explanação é relevante para entendermos como, na primeira tese, Benjamin nos apresenta a ligação entre o materialismo e o messianismo. Entender essas nuances será importante para termos uma boa compreensão da proposta benjaminiana de filosofia da história. Como ambas possuem uma tarefa primordial nesta concepção filosófica (e como não há relação de subordinação entre elas), uma não está a serviço da outra: operam juntas, lado a lado, nesta tarefa de redimir o mundo.

Assim na sequencia de nosso texto, e de acordo com os conceitos que desenvolvemos no capítulo anterior procuraremos entender como funcionam juntos materialismo histórico e messianismo, uma das maiores fontes de críticas que nosso autor sofreu. Faremos no capítulo II uma investigação destes conceitos que se encontram já na primeira tese. A figura do boneco autômato, o anão corcunda e o tabuleiro de xadrez serão investigados de forma a buscar entender o que Benjamin pretendia dizer com esses personagens retirados de um conto de Edgar Allan Poe.

O Capítulo III trata do conceito de Rememoração, que é por sua vez, o pano de fundo que permeia a Tese II, portanto primordial para seu entendimento. Neste capítulo visitaremos conceitos benjaminianos tratados em outras obras, mas que se configuram como de extrema importância para a compreensão deste. São eles: Experiência, Narração e Tradição. A ligação entre eles e como juntos funcionam

⁵ Aqui atentamos para a etimologia da palavra. Revolução vem da palavra em latim *revolutio*, que significa: ato de dar voltas. Ou seja, a revolução para Benjamin, seria o ato pelo qual, retornaríamos àquele lugar primevo, onde não se conhecia divisão de classes, injustiças e sofrimentos, em outras palavras, o tempo messiânico que ele almeja é a volta ao início da humanidade, antes da queda original. Voltaremos a esse tema no decorrer do trabalho.

para a elaboração do conceito de Rememoração será o ponto de investigação deste capítulo.

Na sequência deste, terá destaque a imagem dialética, conceito desenvolvido por Benjamin e que tem um papel muito importante para entendermos o momento em que o filósofo, embebido da dialética marxista, apreende e desenvolve seu próprio conceito; em seguida, trabalharemos uma visão de memória que Benjamin, influenciado pelos conceitos de Proust de memória voluntária e involuntária, fará um paralelo em seu desenvolvimento da dialética proposta por ele. Por fim, discutiremos a importância do sonho e do despertar na concepção benjaminiana de dialética.

No Capítulo IV, teremos o conceito de Redenção. O momento em que após a revolução vemos todos os conflitos e contradições resolvidos; teremos a felicidade na terra com a chegada do Messias, e o tempo histórico se suspenderá. Poderemos entender como a proposta benjaminiana da junção do materialismo histórico com o messianismo não se caracteriza como um contrassenso às concepções teóricas mais ortodoxas do marxismo, mas que na verdade são uma boa maneira de pensar uma solução para as constantes crises que o mundo está submerso. Para isso alguns temas serão debatidos: o significado de Tempo Messiânico, seu início dado junto à revolução, sua consolidação e efetivação concedida pelo Messias. Buscaremos também demonstrar como um caso ocorrido na década de 1990 pode ser entendido sob o viés da concepção materialista messiânica de Benjamin, a saber, os julgamentos pós *apartheid* na África do Sul.

Na conclusão daremos destaque a uma figura do folclore alemão bastante conhecida de Benjamin e a quem este dedicou um registro em uma de suas obras: o anão corcunda. Conhecido por trazer má sorte a quem, porventura, ele olhasse, o anão fora resgatado por Benjamin na primeira das teses, por isso nosso interesse em descrevê-lo. Como a uma figura com uma pecha tão desagradável pode ser atribuído um papel tão importante em sua filosofia? O lugar de onde ele retira essa figura e a influência exercida em sua vida será alvo de nossa investigação.

Esperamos ao fim desta dissertação ter contribuído minimamente no sentido de entendermos como essa concepção de filosofia da história constituída por elementos tão diferentes entre si (materialismo e messianismo), é tão importante quanto as outras filosofias da história e precisa de tanta atenção quanto estas. Nosso interesse é através destas tantas linhas ter conseguido ampliar o debate acerca deste tema e talvez inspirar o surgimento de outros.

1. Elementos para compreensão das Teses - Materialismo Messiânico.

Temos pela frente a missão de investigar como os conceitos de materialismo histórico e messianismo se encaixam na filosofia de Walter Benjamin. A posição de um em relação ao outro e como juntos constituem-se no sentido de fazer uma leitura diferente da história. Pretendemos mostrar como Benjamin utiliza o materialismo proposto por Marx, mas lhe dá uma nova ordenação com o intuito de entender e explicar os acontecimentos de sua época. Nesse sentido, nossa ferramenta principal nessa investigação será *As Teses sobre o conceito de História* (1940), o que não inviabiliza uma conversa com as outras obras do autor que teremos ao longo de nossa investigação.

Por ocasião da elaboração das *Teses*, algumas notas feitas por Benjamin - as quais serão tratadas neste trabalho -, ganham destaque no sentido de se ter um melhor entendimento deste texto tão permeado de alegorias. O autor buscou na junção do materialismo histórico e messianismo a chave que o levaria a uma concepção de leitura da história que lançaria luz às sombras que se aproximavam da Europa naquele momento. Segundo Benjamin, a junção de materialismo histórico e messianismo já se encontrava em Marx, que apenas a caracterizou de maneira diferente. Ou seja, para Benjamin, a sociedade sem classes que é o fim a que se destina a revolução proletária, é na verdade, o tempo messiânico a que ele mesmo se refere nas *Teses*.

A postura de inércia política da social democracia na Alemanha⁶ (SPD, então transformada em ala reformista da esquerda naquele país) deixava Benjamin muito inquieto. Ele não compartilhava da ideia propugnada pela SPD de que o capitalismo geraria sua própria destruição. Para ele, só a revolução seria capaz disto.

Em uma nota feita quando da escrita das *Teses*, o autor fala que com essa postura de “ideal” adotada pela social democracia alemã, que sob o viés do *neokantismo* (segundo ele a escola de formação da socialdemocracia alemã), a

⁶ No entanto é importante lembrar que, no dia 23 de março de 1933, todos os 94 deputados do SPD presentes no Reichstag votaram contra a Lei de Concessão de Plenos Poderes, com a qual Hitler aboliu a democracia e instalou uma ditadura. "Eles podem nos tirar a liberdade e a vida. Não a honra", afirmou na ocasião o deputado social-democrata Otto Wels. <http://www.dw.com/pt-br/em-150-anos-spd-evoluiu-de-movimento-oper%C3%A1rio-a-partido-do-estado-social/a-16827835>

sociedade sem classes passou a se tornar uma “tarefa infinita” que degingolou numa situação na qual, “o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária”⁷. De forma irônica Benjamin demonstra que não há mais tempo para esperar ver o que acontece. Crer na força do progresso e nas contradições do sistema capitalista como sendo o motor de sua auto destruição não passa de idealismo, e o que do ponto de vista materialista, configura-se como um erro grosseiro. Tal atitude é mesmo inconcebível para alguém que denunciou que “também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer”⁸.

Benjamin, neste momento histórico, está travando uma luta com a concepção reinante na esquerda de sua época para tentar demonstrar que uma leitura enviesada do marxismo poderia levar a uma situação das mais graves já vividas na Europa. Imaginar que as próprias contradições inerentes ao capitalismo o levarão a sua destruição (e que para isso acontecer não se precisaria fazer nada) é algo muito arriscado, que se provou posteriormente deveras equivocado. Não dava mais pra sentar e esperar: segundo o autor, urgia agir.

Sua resposta à social democracia e todos àqueles que pensavam como esta seria dada através das *Teses*. Benjamin, no entanto, não tencionava publicá-las assim como se encontravam. Mesmo sendo um assunto que o rondava já há algum tempo, ele acreditava que precisaria se ocupar um pouco mais delas, a fim de resolver questões como, por exemplo, a do esquecimento e da lembrança⁹, o que se podia apreender destes e das próprias *Teses* de maneira geral. Em uma carta de abril de 1940 a Gretel Adorno (esposa de Theodor Adorno) ele fala:

[...] a guerra e a constelação que a gerou levou-me a pôr no papel algumas ideias das quais posso dizer que andavam comigo, ou melhor, de mim próprio escondidas, há perto de vinte anos.[...] Não

⁷ BENJAMIN, 2012, p.177.

⁸ Tese VI. Idem, p.65.

⁹ Nesse sentido, ele encontrou em Nietzsche, das *Considerações Extemporâneas*, um forte aliado. Na Tese XII que traz uma epígrafe deste, Benjamin alude ao perigo que se corre ao negar o passado. Ou seja, para ele é apenas com a lembrança das derrotas e sofrimentos vividos no passado que a geração atual irá encontrar a força para fazer a revolução. O erro da social democracia foi inverter a ordem das coisas. Ao apontar para o futuro, ela retirou da classe trabalhadora, que é a classe já apontada por Marx como sendo a que levará a cabo o papel da destruição das classes, a missão de redimir o passado; diz ele: “[...] com isso, cortou-lhes o tendão das suas melhores forças. Nessa escola, essas classes desaprenderam logo tanto o ódio como espírito de sacrifício. Pois ambos se alimentam das imagens dos antepassados oprimidos, mas não do ideal dos descendentes livres”. (BENJAMIN, 2012, p. 16).

preciso te dizer que nem de longe penso na publicação destes apontamentos, e muito menos na forma em que te os mando. Iriam abrir as portas aos mais inflamados enganos¹⁰.

Ele não poderia estar mais certo. Não foram poucas as críticas feitas, tampouco as confusões em torno de várias passagens às quais foram chamadas, ora de “metáforas judias,” ora de “apropriações do vocabulário materialista,” dependendo de quem se tratava. Para Gershom Scholem, seu amigo íntimo e grande estudioso da Cabala, ele se deixava levar por temas marxistas e adiava sua real vocação que era o pensamento místico judeu; para os marxistas de seu círculo mais próximo (Bertolt Brecht, Asja Lacin) ele era pouco materialista e se deixava enredar por metáforas místicas do judaísmo; já para os frankfurtianos, mais especificamente Adorno e Horkheimer, era tido como pouco dialético (aqui o censuravam pela perigosa amizade com Brecht, de quem desconfiavam abertamente; aliás, nesse sentido, e possivelmente apenas neste, estavam de pleno acordo com Scholem).

Afora estas críticas, Benjamin continuou firme em sua busca por uma boa interpretação do momento histórico que vivia. Em outra missiva, esta endereçada ao amigo Lackner, ele demonstra a sempre presente preocupação com a grave situação política europeia, com especial atenção às consequências que esta trará às pessoas que se encontravam mais vulneráveis a ela:

“acabo de terminar um pequeno ensaio sobre o conceito de história, um trabalho que foi inspirado não só pela nova guerra, mas por toda a experiência de minha geração, que deve ser uma das mais duramente submetidas às provações da história”¹¹.

Na segunda tese ele explora essa questão ressaltando a ligação entre as gerações passadas e a atual e como cabe a cada nova geração a redenção das anteriores. É importante ter essa ligação em mente por que será através dela que o filósofo irá explicar uma das maiores críticas que recebeu por esse texto, a saber, o caráter inacabado da história (do qual trataremos mais adiante). Se por um lado, não há como reverter todas as dores e humilhações infligidas às gerações passadas, há, no entanto, uma maneira de lhes fazer justiça: através da rememoração destes sofrimentos, da nomeação de cada uma de suas perdas, da busca de trazer seus sofrimentos à ordem do dia; o que levará irremediavelmente a sua redenção.

¹⁰ Citado por LÖWY, Michael; **Aviso de incêndio**; 2005; p. 34.

¹¹ Citado por Michael Löwy em, *Aviso de incêndio*, p. 115.

Essa ideia se encontra presente diversas vezes em outros textos, e com o significado muito próximo do que trataremos aqui; por isso, terá um papel importante para entendermos como o autor o desenvolve e como o remete a um outro conceito bastante utilizado por ele, que é de grande relevância para entendermos o caráter não acabado do passado ou, se quisermos, como acontece a ligação entre o presente e o passado: o conceito de “atualidade¹²” (*Aktuälität* ou *Jetztzeit*), o qual é contraposto pelo filósofo ao de presentificação (*Vergegenwärtigung*), como sendo o ato de trazer do passado algo que justifique seu uso no presente, pretendendo com este algo que ele seja atual. Segundo Gagnebin: “trata-se de uma concepção rasa [presentificação], pois parte de uma imagem acrítica do presente e procura no passado algo que se assemelhe, mesmo que levemente, com as preocupações desse presente insosso”¹³.

Neste contexto, encontramos em algumas notas preparatórias para a escrita das teses um apelo feito por Benjamin através de um poema de Brecht, *Aos que virão a nascer* (*An die Nachgeborenen*), em que ele se dirige às gerações posteriores para que lembrem-se dos esforços de sua geração, que não percam de vista a tentativa, ainda que frustrada (ou exatamente por isso) de erradicação das desigualdades sociais, das lutas que honrosamente travaram e perderam: “Esperamos dos que virão a nascer não o agradecimento pelas nossas vitórias, mas a lembrança de nossas derrotas. Isto é consolação: a única consolação que pode existir para aqueles que já não tem esperança de consolo”¹⁴.

Nessa citação o que se pode entender como um grave pessimismo - “a única consolação que pode existir para aqueles que já não tem esperança de consolo”- é na verdade o oposto e também a sua maior aposta, a última coisa que lhes resta: a *esperança* de não ver caído no véu do esquecimento tanto sacrifício, tanta luta empreendida por tantos que não conseguiram efetivá-la em conquistas; mais que o reconhecimento por alguma vitória, o que sua geração precisa, pois é o que de fato

¹² Um pouco mais a respeito deste conceito. Diz Gagnebin, “em oposição à concepção achatada e trivial de atualidade como presentificação, isto é, como repetição no presente de um valor eterno do passado, concepção apologética e repetitiva, Benjamin forja um conceito intensivo de atualidade (*aktualität*), que remonta a outra vertente semântica da palavra *ato* (*akt*) de uma potência. Essa atualidade plena designa a ressurgência intempestiva de um elemento encoberto (“esquecido” dirá Proust; “recalcado” dirá Freud) do passado no presente – o que também pressupõe dizer que o presente esteja apto, disponível para acolher esse ressurgir, reinterpretar a si mesmo e reinterpretar a narrativa de sua história à luz súbita e inabitual dessa irrupção” (GAGNEBIN, 2014, p. 204).

¹³ GAGNEBIN, 2014, p. 203.

¹⁴ BENJAMIN, 2012, p. 186.

fará diferença para ela e para as outras gerações -- porque desencadeará o processo revolucionário, é a lembrança (*Erinnerung*) das lutas perdidas, é a tentativa de honrar os derrotados da história.

As Teses são o último esforço de Benjamin para interpretar os acontecimentos históricos de seu tempo. O objetivo dessa obra seria escrutinar essa íntima relação que todo presente tem com o passado, essa ligação que transforma a história na história dos oprimidos, salientando essa relação principalmente quanto ao fato de como o passado se apresenta "num momento de perigo". Por sua vez, o surgimento do evento histórico quando do momento de perigo é algo que se dá de forma pouco usual, aparecendo assim tal qual uma *mônada*. A ideia de *mônada* (conceito utilizado por Benjamin) é definida pela "construção de uma série finita de imagens exemplares privilegiadas que retêm a extensão do tempo na intensidade de uma vibração, de um relâmpago, do *Kairos*." ¹⁵. As imagens dialéticas, que trataremos pormenorizadamente quando tratarmos da segunda das *Teses*, mais adiante no texto.

Isso quer dizer que, no momento de perigo em que a imagem do passado nos surge, ela vem de forma análoga a de um clarão, relâmpago. Dura o instante de tempo necessário à sua compreensão e vem com imagens finitas que nos trazem a relação imediata com a qual identificamos o presente no passado, e que nos permitirá fazer uma leitura mais profunda do presente. Em outras palavras, nos indica a sua relação com o passado e, desta forma, o ressignifica.

Por último, salientar a importância da responsabilidade que cabe ao verdadeiro historiador voltar os olhos para trás, para o passado, tal qual o anjo da tese IX¹⁶ (entendendo que a ruína que o anjo vê é o resultado daquilo que o autor chamou de progresso, é a herança que a história nos legou). Perceber como chegamos à situação que nos encontramos e com isso apontar uma maneira de compreensão de nossos problemas e, por conseguinte, encontrarmos sua resolução, é o que

¹⁵ GAGNEBIN, 1999, p.80.

¹⁶ Existe um quadro de Klee intitulado "Angelus Novus". Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nos, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nos chamamos de progresso é essa tempestade. Idem, ibidem; p. 87.

Benjamin pretende nesta obra. Além da maneira inovadora que tentou lidar com esta temática, contribuindo de forma singular para a filosofia do século XX, Benjamin ainda o fez de maneira poética.

1.1 Gênese e desenvolvimento do materialismo

A postulação central deste trabalho é a de que Benjamin promove uma original imbricação (ou dialética) entre materialismo e messianismo, ao ponto de que um dos termos transmuta-se no outro. No processo de investigação desta hipótese, é preciso analisar o percurso adotado por Benjamin na elaboração deste par conceitual. Como será visto em maior profundidade posteriormente, a junção entre materialismo e messianismo está já no coração das *Teses* desde o início da primeira, naquilo que move o autômato.

Para entender este caminho na produção benjaminiana e como ele define e utiliza o conceito de materialismo, neste capítulo aprofundaremos nossa pesquisa fazendo uma arqueologia deste conceito, destacando alguns filósofos que o pensaram e abordando suas concepções sobre o tema; depois analisaremos o desenvolvimento deste conceito com uma das maiores contribuições a ele, isto é, a concepção materialista de Marx, como ela chegou até Benjamin e, sobretudo, qual a importância deste conceito para a sua filosofia.

Para isso nos debruçaremos sobre alguns textos que acreditamos ser de grande importância para entender essa questão. O primeiro é a tese de doutorado defendida por Karl Marx, *As Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro* (1841), pois entendemos que o conceito de materialismo nela presente é uma profunda influência na forma pela qual Benjamin orientou a sua própria concepção sobre o tema. Não é nossa intenção, no entanto, fazer uma análise pormenorizada da referida tese; importam-nos, sobretudo, as discussões tratadas nela acerca da relação entre a *necessidade* e a *ação*, dois conceitos desdobrados por Epicuro e Demócrito, que Marx trabalha de forma muito relevante para o desenvolvimento do conceito de materialismo.

Nossa escolha por este texto se dá exatamente por que entendemos como sendo o seu ponto crucial o momento em que Marx destaca como os filósofos gregos retiram da ordem dos deuses as explicações para os fenômenos naturais

terrestres e iniciam as primeiras reflexões sobre a real condição humana, sua vulnerabilidade diante de tais fenômenos e como cabe agora à humanidade entendê-los de modo que possam deles se precaver, sem precisar recorrer a intervenções divinas.

Para isso, nos apoiaremos nos escritos destes filósofos: Epicuro e Demócrito, cujas concepções sobre o materialismo são uma das maiores influências sobre Marx. De acordo com essa perspectiva é possível perceber já nestes autores – mas mais especificamente no epicurismo - a necessidade de explicação e entendimento dos fenômenos físicos e naturais que não tenham o teológico como único discurso possível: outras razões são procuradas para compreender o que se passa ao nosso redor.

O segundo texto destacado tem o papel de adensar a pesquisa e trazer mais recursos para entendermos essa questão. Analisaremos, portanto, um texto escrito por Epicuro com o intuito de sintetizar toda a sua filosofia em um mesmo lugar e evitar que seus estudos caíssem no esquecimento. Trata-se da *Carta de Epicuro a Heródoto* (utilizamos para este fim o *Commentaire de la Lettre d'Epicuro à Hérodote*), escrita para um de seus discípulos com o propósito de introduzir de maneira mais geral o seu pensamento, e para que outras pessoas que não tiveram oportunidade de estudá-lo pormenorizadamente passassem a ter o mínimo de conhecimento a esse respeito¹⁷. Esta obra ainda hoje é considerada como uma forma de iniciar os estudos em Epicuro antes de se adentrar em seus textos mais densos.

Entendemos ser muito importante a análise deste texto, pois nele temos o *filósofo do jardim* explicando de maneira detalhada sua concepção filosófica: os conceitos de felicidade (ataraxia), a descrição de como os átomos se comportam e como constituem o universo e, por último, como sua concepção materialista é abordada sem desprezar, por seu turno, o papel dos deuses no mundo.

¹⁷ "Como há muitas pessoas, querido Heródoto, que não estão em condições de estudar com cuidado tudo o que escrevi sobre a natureza, nem examinar atentamente minhas obras mais extensas, compus um resumo de toda a minha filosofia, para que elas [as pessoas] mantenham bem em sua memória as principais e poderosas doutrinas na medida em que se aplicam ao estudo da natureza, recorrendo a elas a cada momento para os pontos mais importantes". (SALEM, 1993, p. 19). No original: Comme il y a beaucoup de personnes, cher Hérodote, qui ne sont pas en état d'étudier avec soin tout ce que j'ai écrit sur la nature, ni d'examiner attentivement mes ouvrages plus étendus, j'ai composé un abrégé de tout ma philosophie, afin qu'ils gardent bien dans la mémoire les doctrines principales et puissent, dans la mesure où ils s'appliquent à l'étude de la nature, y recourir à chaque instant pour les points les plus importants. Todas as traduções deste texto são de nossa autoria.

Também contaremos com o auxílio das *Teses sobre Feuerbach* (1845)¹⁸. Este texto é de suma importância para entendermos a concepção materialista desenvolvida por Marx porque traz uma abordagem muito mais centrada na necessidade da *práxis* como forma de nova organização social; que tem nessa perspectiva (da *práxis*) a única maneira de mudança na estrutura da sociedade: "Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo"¹⁹. Essa célebre frase invocada de tantas formas pode ser considerada como o pano de fundo que permeia as *Teses sobre Feuerbach* e que, à sua maneira, ecoa nas teses benjaminianas sobre a História.

Acreditamos, por fim, que nossa proposta de estudar a concepção materialista da história empreendida por Marx a partir dos escritos dos filósofos gregos, que propõem situar a Humanidade como sendo a real detentora de seu destino, fazendo-a perceber que ela é a protagonista de sua própria história, encontrará no texto do filósofo grego as ferramentas semânticas que confirmarão a aproximação de pensamento entre Epicuro e Marx quando da concepção materialista, além de dar a profundidade necessária para analisarmos a concepção materialista desenvolvida posteriormente nas *Teses sobre Feuerbach*.

Desta forma, entendemos ser de extrema importância analisar estes textos, pois neles é possível encontrar o tipo de materialismo proposto por Benjamin. Ainda que na filosofia benjaminiana se tenha a dimensão messiânica muito presente, entendemos que a maneira como o autor sempre ressalta que será apenas através da ação humana que teremos a revolução (e, por conseguinte, a resolução de todos os sofrimentos aqui existentes) é a linha que o liga a estes filósofos.

1.1.1 O materialismo marxista

Marx, inspirado pelas filosofias da natureza propostas pelos pensadores gregos citados, percebe a necessidade de se ter um discurso filosófico que situe o homem novamente no centro destas questões. Ainda havia em sua época a influência de setores religiosos muito fortes nas relações sociais, desta forma a sociedade

¹⁸ Tido como texto de transição entre as fases jovem e madura de Marx. Não nos interessa, no entanto, qualquer recorte epistêmico que pretenda minimizar a relevância de qualquer um de seus textos: apenas pretendeu-se aqui fazer uma pontuação histórica do momento de sua escrita.

¹⁹ MARX. Tese 11 - Teses sobre Feuerbach; <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>

precisava de esclarecimentos que ultrapassassem essas influências²⁰. Sendo assim, o materialismo proposto por Marx propõe reformular o campo de atuação destes setores religiosos para que não cometam ingerência em assuntos que não lhe competem; não visa, portanto, uma derrubada ou destruição de todo e qualquer sistema religioso, apenas transferi-lo para o âmbito de sua alçada, ou seja, o privado.

Marx tem por intenção dar novamente à humanidade a chance de entender o mundo em sua complexidade e assim, com esse entendimento, utilizar os meios que comporiam sua reordenação. Sua ênfase na necessidade da práxis como meta para obtenção da resolução dos conflitos e contradições inerentes à sociedade de consumo que estamos imersos encontra em Benjamin uma equivalência. Para este último, não se pode perder a oportunidade de demonstrar a urgência da ação humana em vista da redenção da história, observando que cada instante pode ser utilizado para esse fim:

Na verdade não existe um único momento que não traga consigo a sua oportunidade revolucionária – ela precisa apenas ser definida como oportunidade específica, concretamente como ocasião para uma solução radicalmente nova perante uma tarefa radicalmente nova²¹.

Marx observa ainda que a explicação com um toque empirista²² dada pelos pensadores gregos para os acontecimentos naturais retirava do domínio dos deuses o monopólio dessa discussão, dando ao homem, como dito anteriormente, a chance de entender o que se passava e, desta forma, a possibilidade de se precaver.

²⁰ Nas Teses sobre Feuerbach ele diz, "Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana. Mas, a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é, por isso, obrigado: 1. a abstrair do processo histórico e fixar o sentimento [Gemüt] religioso por si e a pressupor um indivíduo abstratamente - isoladamente - humano; 2. nele, por isso, a essência humana só pode ser tomada como "espécie", como generalidade interior, muda, que liga apenas naturalmente os muitos indivíduos". E complementa: "Feuerbach não vê, por isso, que o próprio "sentimento religioso" é um produto social e que o indivíduo abstrato que analisa pertence na realidade a uma determinada forma de sociedade". (MARX, Karl; Teses 6 e 7 das Teses sobre Feuerbach; <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>).

²¹ BENJAMIN, 2012, p. 177.

²² Salem nos dá um exemplo desta empiria: [...] Então ele [Epicuro] lembra quais são os critérios da verdade (estes deve-se notar, são todos reduzidos a sua análise final, a um critério universal: a sensação, que é o nosso guia mais seguro na busca da verdade). No original: [...] puis il [Epicuro] rappelle quels sont les critères de la vérité (ceux-ci, remarquons-le, se ramènent tous, se dernière analyse, à un critère universel: la sensation, qui est notre guide le plus sûr dans la recherche du vrai). (SALEM, 1993, p. 8).

Por outro lado, iniciando nossa leitura acerca de sua tese de doutoramento, temos Marx apontando que Epicuro e Demócrito não estavam plenamente de acordo; aliás, diferenças substanciais existiam entre eles. Por exemplo, divergências sérias a respeito dos conceitos de necessidade e acaso: "verificamos que os dois homens se opõem sistematicamente. Um é cético e o outro dogmático; um considera o mundo com uma aparência subjetiva, o outro como um fenômeno objetivo" ²³. Contudo, os dois filósofos se debruçaram de maneira muito próxima em outros campos da filosofia, "é difícil pensar que estes dois homens sempre em contradição, defendam uma mesma doutrina. No entanto, parecem relacionados um com o outro" ²⁴. Marx, nessa passagem, busca mostrar como os dois filósofos gregos pensavam a filosofia:

Para Epicuro, o princípio da filosofia consiste em demonstrar que o mundo e o pensamento são pensáveis, isto é, possíveis; e a prova que nos fornece o princípio do qual parte e ao qual volta é ainda a possibilidade no seu ser para si, cuja expressão natural é o átomo, e cuja expressão espiritual é o acaso e o arbitrário ²⁵.

O objetivo de Epicuro é compreender o mundo e as forças da natureza que o compõem tornando-os inteligíveis para o homem; sua intenção era retirar do âmbito dos deuses a resposta para todos os fenômenos naturais ocorridos aqui. Perceber a vulnerabilidade da condição humana frente à potência destruidora da natureza e, ao mesmo tempo tentando superá-la através do conhecimento de seu ordenamento - mais um elemento que nos permite entender porque Marx tenha se debruçado um pouco mais sobre este autor, pois o estudo deste pensador grego estava em sintonia com o que ele mesmo pensava à época da escrita de sua tese.

Nesse sentido citamos a importância que tem a atividade prática no pensamento destes filósofos. Marx entende que o sentido do materialismo tem que ser "compreender a importância da atividade revolucionária, da atividade crítica

²³ MARX, 1972 p. 155.

Talvez aqui esteja o motivo da maior aproximação dele à filosofia de Epicuro, para este último não se pode pensar a necessidade sem pensar também o acaso, este não pode ser descartado. Assim, "ele [Marx] tentou trazer um lado ativo para o materialismo, enfatizando a contingência e, portanto, a liberdade humana. Considerando que o materialismo anterior a Epicuro tinha sido simplesmente uma forma de determinismo mecânico".

No original: "había intentado aportar al materialismo un lado activo, al hacer hincapié en la contingencia y, por tanto, en la libertad humana. Mientras que el materialismo anterior a Epicuro había sido simplemente una forma de determinismo mecánico". Tradução de nossa autoria. (FOSTER. **La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza** . 2000. P. 179).

²⁴ Idem, ibidem.

²⁵ MARX, 1972, p. 16.

prática. O que tinha que fazer era retirar do idealismo o lado ativo da vida, a liberdade humana, preservando a base materialista" ²⁶. Assim, analogamente, o materialismo epicurista se contrapunha ao idealismo grego da época: "o materialismo epicurista tinha um caráter mais prático, quer dizer, mais conscientemente político em seu rechaço ao ideal platônico da polis e do estado helenístico" ²⁷. Desta forma o combate à estrutura idealista que em alguns casos provoca um travamento na percepção das condições políticas de uma sociedade é mais um traço que liga os pensamentos de Epicuro e Marx e que ressoa no combate de Benjamin à postura de inércia adotada pela social democracia de sua época, como demonstraremos ao longo deste trabalho.

Em prosseguimento ao texto, trataremos da forma como Epicuro, que parte da figura do átomo para demonstrar a relação dialética, trabalha essa questão em sua simples forma de existência.

1.1.2 O átomo

Como existe em grande número, cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade. Mas ele existe simultaneamente na determinação do átomo, o que obriga a que a multiplicidade seja nele, de um modo necessário e imanente, uma unidade; isso acontece no átomo pelo simples fato de existir ²⁸.

Ou seja, por ser o elemento constitutivo de todas as coisas (segundo o filósofo grego), o átomo possui a característica de se desdobrar em quantas formas sejam necessárias na natureza, sem perder com isso a sua própria unidade, ou aquilo que o transforma exatamente no que ele é: o princípio último de todos os fenômenos. Tal capacidade revela-nos a característica do átomo em ser uno (ou singular) e plural/múltiplo (ou diferencial) ao mesmo tempo. Um paralelo a essa característica do átomo podemos encontrar nas considerações de Hannah Arendt sobre a pluralidade e singularidade humana: "A pluralidade humana é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que

²⁶ Extraído de FOSTER. 2000. p. 178. No original: comprender"la importancia de la actividad revolucionaria', de la actividad práctico-crítica'. Lo que había que hacer era arrebatarle al idealismo el lado acervo de la vida, la libertad humana, mientras se conservaba la base materialista.

²⁷ Idem, p. 179. No original: el materialismo epicúreo tenía un carácter más práctico, es decir, más conscientemente político en su rechazo del ideal platónico de la polis y del Estado helenístico.

²⁸ MARX, 1972, p.15.

ninguém seja exatamente igual a qualquer outra pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir" ²⁹. Em outras palavras, possuímos as características de singularidade e pluralidade, concomitantemente, tal qual o átomo.

Aqui gostaríamos de nos deter um pouco na análise desse elemento tão crucial no pensamento epicurista. Para Epicuro, o átomo é indestrutível e não possui nada de natureza mutável, quer dizer, ele não admite em si mesmo nenhum movimento, nenhuma mudança; além de possuir massa e forma próprias que são necessariamente permanentes. Conta ainda com três propriedades semelhantes a dos corpos físicos: peso, grandeza e forma. Assim o descreve Epicuro: "são indivisíveis e imutáveis [os átomos], se não veríamos todas as coisas serem reduzidas ao não-ser" ³⁰.

Desta forma, para se ter esse elemento como sendo aquele que é o constitutivo de todas as coisas é importante que se retire dele quaisquer contingências que o possam remeter ao vazio. Daí a recusa por parte dos atomistas em estabelecer a este elemento alguma parte sensível - diversamente dos outros pensadores da *physis* que elegeram o ar, a água, o fogo, etc., como sendo o princípio último de todos os fenômenos - pois, de outra forma, estariam atribuindo a este elemento a possibilidade de destruição, ou se preferir, a possibilidade do não-ser, simplesmente porque segundo Epicuro, "nós experimentamos que todas as coisas sensíveis estão sujeitas à destruição e à morte"³¹. O filósofo grego nos lança um pouco mais de luz sobre isto:

Primeiro de tudo, nada não nasce de nada; antes, tudo poderia nascer de tudo sem ter necessidade de nenhuma semente. E se o que desaparece for reduzido a nada, todas as coisas já teriam perecido, já que aquelas em que estão dissolvidas já não existem mais³².

²⁹ (p. 16) "A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender (p. 188)." ARENDT, Hannah; **A condição humana**; Forense Universitária; Rio de Janeiro; 2003.

³⁰ No original: Ceux-ci sont indivisibles et immuables, si l'on ne veut pas que toutes choses soient réduites au non-être. SALEM, 1993, p. 9.

³¹ Puisque nous expérimentons que toutes les choses sensibles sont soumises à la destruction et à la mort. (EPICURO, Lucrèce – de la nature, chant I, v. 847-850. In SALEM, 1993, p. 13).

³² No original: "Tout d'abord, rien ne naît de rien, autrement tout pourrait naître de tout sans avoir besoin d'aucune semence. Et si ce que disparaît était réduit à rien, toutes choses auraient déjà péri, étant donné que celles en lesquelles elles sont dissoutes n'existeraient plus". (EPICURO apud SALEM, 1993, p.27).

Desta forma, temos um elemento que não pode admitir um movimento interno, com pena de ter sua auto aniquilação, mas que ao mesmo tempo (ou dialeticamente) deposita no vazio a possibilidade de movimento entre os corpos: "se de outra parte, não há isto que chamamos vazio, espaço ou natureza impalpável, os corpos não teriam nem lugar nem onde se mover, o que eles parecem fazer bem" ³³. Analogamente, Marx deposita sua crença na força auto destruidora do capital, no fato de que a burguesia criara seu próprio inimigo, "a burguesia não se contentou em forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, o proletariado" ³⁴; admite a necessidade da existência dessas forças contrárias no devir histórico.

Assim sendo, e com a finalidade de fazermos a ligação com o pensamento marxista, gostaríamos de lembrar que em grego átomo significa indivisível - o que de certa forma, e aplicando à temática desenvolvida neste trabalho, podemos aproximá-lo ao conceito de indivíduo, dado se tratar de um elemento o qual não pode sofrer nenhuma divisão - e assim, no escopo deste texto e tendo em mente as questões aqui discutidas, propomos a substituição da palavra átomo por *humanidade*; desta forma, podemos aventar como Marx tenta demonstrar, a partir de Epicuro, como somente na união de todos (ou na multiplicidade do átomo) é possível perceber a força existente na humanidade. Reconhecendo inicialmente sua individualidade (indivisibilidade no caso do átomo), mas percebendo também que é na multiplicidade própria de sua existência que terá o que é preciso para entender e transformar o mundo, ou retomando Arendt, é na força da pluralidade existente nos homens (que podemos aplicar também ao átomo) que se é possível falar em revolução.

1.1.3 Ataraxia ou método da felicidade

Adentrando um pouco mais no texto, Marx verifica a relação de Epicuro com o culto aos deuses. Sabemos que o ideal de felicidade perseguido por Epicuro é a

³³ EPICURO apud SALEM, 1993, p.29. No original: Si d'autre part, il n'y avait pas ce que nous appelons vide, espace ou nature impalpable, les corps n'auraient pas où se placer ni où se mouvoir, ce qu'ils semblent bien faire.

³⁴ MARX, 2005, P. 46.

ataraxia³⁵, e esta só pode ser alcançada de forma individual: "em Epicuro, o fenômeno individual é mais indiferente e mais sustentado pela sua alma, a *ataraxia* enquanto aqui esse elemento se perde na singularidade" ³⁶. Ou seja, ainda que alguém se pretenda ter uma experiência com algum deus, esta só pode ser feita de forma individual, é, portanto para ele, isto é, Epicuro, "uma consciência total da vida aquilo que é aqui um estado vivo singular" ³⁷.

Seguimos nossa explanação a respeito do papel dos deuses na perspectiva epicurista remetendo ao que pensa o filósofo grego sobre as leis que governam o universo:

No que concerne os corpos celestes, não é necessário acreditar que seus movimentos, suas mudanças de direção, seus eclipses, seu emergir e seu recolher, e todos os outros fenômenos do mesmo gênero sejam devidos à ação de um ser que os regre, ou que os regule, e que gozaria ao mesmo tempo da felicidade absoluta e da imortalidade. Pois as ocupações e os cuidados, as cóleras e os favores não estão de acordo com a felicidade, mas estão ligados à fraqueza, à dor, e ao estado de dependência de nossos semelhantes³⁸.

Dito de outra forma, para o *filósofo do jardim*, as manifestações que observamos nos corpos celestes nada tem a ver com os deuses, porque tais manifestações se estivessem associadas a eles, poderiam sugerir um comportamento que não é típico dos deuses: cólera, fraqueza, dor; estes não são atributos que se possam relacionar àqueles, por isso a explicação para tais fenômenos tem que estar na física, assunto de natureza humana e, portanto, passível daqueles atributos já mencionados.

Em Epicuro, o ideal de felicidade que precisamos ter conosco é aquele vivido pelos deuses, para ele "sua vida [dos deuses] é a mais feliz que se possa imaginar" ³⁹, pelo fato de serem "feitos de átomos e por isso são incorruptíveis, por isso imperecíveis, por isso, imortais. Eles são, em outras palavras, os mais belos

³⁵ Ausência de perturbações e/ou inquietações. O Professor do departamento de filosofia da UFPR, Dr. Paulo Vieira Neto, por sua vez, a traduz por: *sossego*.

³⁶ MARX, 1972, p. 53.

³⁷ Idem, *ibidem*.

³⁸ No original: En ce qui concerne les corps celestes, il ne faut pas croire que leurs mouvements, leurs changements de direction, leurs éclipses, leurs levers et leurs couchers, et tous les autres phénomènes du même genre soient dûs à la action d'un être qui les règle, ou qui les a réglés, et qui jouirait em même temps de la félicité absolue et de l'immortalité. Car les occupations et les soucis, les colères et les faveurs ne s'accordent pas avec la félicité, mais son liés à la faiblesse, à la peur et à l'état de dépendance de nos semblables. (SALEM, 1993, p. 83).

³⁹ Original: leur vie est la plus heureuse que l'on puisse imaginer. (EPICURO, Cicéron; De nat. Seor., I XIX, 51; IN SALEM, 1993, p. 87)

produtos do acaso" ⁴⁰. Mais um exemplo da rejeição da ideia de necessidade por Epicuro. Por outro lado, ele também vê no conhecimento das causas naturais, no conhecimento do funcionamento das leis da física, uma forma de felicidade:

É necessário em seguida, penetrar na ideia que é tarefa da física, pesquisar com cuidado a causa dos fatos principais, e que nossa felicidade consiste, no conhecimento dos fenômenos celestes, na determinação de sua natureza, assim como todos os fenômenos similares cujo estudo exato contribui para felicidade⁴¹.

Epicuro, portanto, tenta retirar do mundo toda ideia de necessidade existente nele, isto é, o acaso, o arbitrário é quem comanda as relações da natureza. Não adianta rezar para algum deus, para obter qualquer graça, se existirem deuses, eles não se ocupam das coisas cotidianas dos homens. Em suas palavras: "o que devemos admitir é o acaso e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade; mas viver na necessidade não é uma necessidade" ⁴². São as ações humanas e o desencadeamento de resultados dessas ações, além da atuação presente do acaso que determinam os acontecimentos físicos e naturais no mundo.

Mais uma vez com a intenção de demonstrar o paralelo existente entre a filosofia materialista de Marx e a de Epicuro, destacamos uma passagem em que Marx com seu vocabulário hegeliano trata essa questão:

O ser para si é o seu princípio exclusivo e imediato, a filosofia epicurista tem imediatamente perante si o ser-aí, não ultrapassa logicamente esse ser-aí. É deste modo que se desvia do determinismo elevando o acaso, a necessidade e o arbitrário ao nível de uma lei; Deus afasta-se do mundo, que não existe para ele, e é por isso que é Deus ⁴³.

Desta forma, o materialismo defendido por Marx já em sua tese de doutoramento, tendo por base as concepções materialistas de Epicuro e Demócrito, pode ser considerado como uma tarefa de restituir ao homem a responsabilidade por

⁴⁰ [...] sont faits d'atomes: ils sont incorruptibles, donc impérissables, donc immortels. Ce sont, autrement dit, les plus beaux produits du hasard. (EPICURO, Cicéron; De nat. deor., I, XVIII, 48; In SALEM, 1993, p. 86)

⁴¹ Original: Il faut ensuite se pénétrer de l'idée que c'est la tâche de la physique de rechercher avec soin la cause des faits principaux, et que notre félicité, dans la connaissance des phénomènes celestes, consiste dans la détermination de leur nature, ainsi que tous les phénomènes semblables dont l'étude exacte contribue au bonheur. (EPICURO apud SALEM, 1993, p. 89).

⁴² EPICURO apud MARX, 1972, p. 151.

⁴³ MARX, 1972, p. 75.

seus atos e demonstrar como não há uma instância superior de onde possam ser cobrados os devidos encargos pelo que acontece no mundo.

1.1.4 *Praxis Revolucionante.*

Em outro texto, agora as *Teses sobre Feuerbach* (1888) vemos Marx criticando a forma como o materialismo vinha sendo tratado, sempre tendo apenas a perspectiva teórica, sem levar o lado *prático* em consideração. O teor deste texto é extremamente combativo: Marx propõe de forma clara e aberta o fim do pensamento contemplativo (escolástico, segundo ele) a respeito da humanidade e seu lugar no mundo e exige uma postura *prática* da nova concepção materialista⁴⁴.

Partindo da crítica a Feuerbach, filósofo materialista, hegeliano de esquerda e que apesar de muito combatido, foi um influente pensador do materialismo durante o século XIX, Marx aponta como esse materialismo, no entanto, não podia alcançar as contradições da sociedade e, por conseguinte, dar-lhe a resposta para tais contradições.

Todo o texto tem como norte apontar a necessidade da *práxis* para a resolução dos conflitos da sociedade daquela época. Ele utiliza o expediente da crítica a Feuerbach como forma de demonstrar tal necessidade; no começo do texto ele expõe já a deficiência dos escritos daquele:

A principal insuficiência de todo o materialismo até os nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objeto [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não [são tomados] como atividade sensível humana, praxis, não subjetivamente ⁴⁵.

Ou seja, enquanto o materialismo não tiver como meta a mudança efetiva da sociedade e das contradições nela inerentes, teremos apenas o pensamento contemplativo, escolástico que ele tanto denunciou, e que não transforma nada. Sendo assim, um equivalente na filosofia benjaminiana encontramos na denúncia

⁴⁴ Ele afirma: "O máximo que o materialismo contemplativo [*der anschauende Materialismus*] consegue, isto é, o materialismo que não compreende o mundo sensível como atividade prática, é a visão [*Anschauung*] dos indivíduos isolados na "sociedade civil" e complementa: "O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade "civil"; o ponto de vista do novo [materialismo é] a sociedade humana, ou a humanidade socializada". (MARX; *Teses 9 e 10 das Teses sobre Feuerbach*; <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>)

⁴⁵ Tese I das *Teses sobre Feuerbach*.

feita por ele da apatia da social democracia, que partindo de uma "pretensão dogmática" ⁴⁶, isto é, de sua ideia progressista, cometeu graves erros:

O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na socialdemocracia, adere não só à sua tática política, mas também às suas ideias econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanta a crença de que ele nadava com a correnteza ⁴⁷.

Ou seja, acreditar que neste mundo repleto de injustiça e desigualdade onde o modelo econômico prega a necessidade dessa estrutura de subserviência de uma classe em prol do desenvolvimento de outra, e acreditar que desta forma o operariado está caminhando na direção do vento, é não ter uma boa leitura da situação política e econômica desse operariado. Dessa forma, entender as causas da situação em que nos encontramos e termos em mente que apenas quando tomarmos o curso da história pelas mãos é o que estão ambos os filósofos, cada um à sua maneira, querendo nos mostrar.

Dessa forma, a própria busca pela verdade empreendida pelo pensamento humano é posto por Marx (assim como para Benjamin) como uma questão prática ⁴⁸: não importam mais pensamentos elevados e abstratos que não possam se converter em prática na sociedade. Michael Löwy, em *A teoria da Revolução no jovem Marx* [(1975) 2002], aponta como este rompe com o tipo de filosofia dominante do século XVIII e XIX que tinha Kant como seu baluarte. Diz Löwy:

Marx transferiu a categoria do sujeito do idealismo para o materialismo. É partindo desse "materialismo prático" que ele propõe, na célebre tese VI definir a "essência humana" como o "conjunto das relações sociais". Recusando as armadilhas do individualismo e do holismo, do "realismo" (no sentido escolástico do termo) e do nominalismo, ele põe no centro de sua reflexão as múltiplas relações entre os indivíduos (trabalho, linguagem, amor), a *realidade transindividual* da humanidade ⁴⁹.

Nessa perspectiva, o materialismo proposto por Marx (e que inspirou tão fortemente Benjamin) é a maneira pela qual teremos num primeiro momento a

⁴⁶ Tese XIII. Idem, p. 116.

⁴⁷ Tese XI. Ibidem, p. 100.

⁴⁸ A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na praxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da praxis é uma questão puramente escolástica. Tese II das Teses sobre Feuerbach. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>

⁴⁹ LÖWY, 2002, p. 20.

tomada de consciência pela humanidade de seu lugar na História para que, num segundo momento a transforme. Desta forma, podemos entender que o materialismo histórico é uma *ação política*. Trata-se de ter uma postura de combate diante de situações difíceis que exigem um posicionamento daqueles que desejam a superação das circunstâncias que levaram a tais situações.

Por isso que essa concepção de materialismo é tão importante para nosso trabalho, por conta da *necessidade da ação humana* existente nela. Em Marx, tal necessidade de ação terá a presença da classe proletária como força motriz da história, ou seja, a classe que está destinada a fazer a revolução. Dessa forma afirma Benjamin:

o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação ⁵⁰.

1.1.5 Questão Judaica – Materialismo.

Iniciamos esse tópico aludindo ao texto *A Questão Judaica* (Marx, 1843). Pensando a questão da liberdade (mais precisamente a de imprensa, a qual não existia naquele momento⁵¹), Marx se utiliza desta discussão como panorama para tratar dos "objetos centrais de interesse da Alemanha" ⁵², a saber: religião e política, visando a partir destes abordar a ruptura entre sociedade civil e Estado. Nesta obra, Marx parte dos escritos de Bruno Bauer para fazer uma crítica à ligação entre a dimensão religiosa e política na forma como estas se apresentavam na Alemanha daquela época.

Naquele momento sua intenção era fazer a "crítica da política, do direito, do Estado, da cisão entre a sociedade civil e o Estado, do salto mortal entre o mundo do egoísmo privado e o do interesse geral ilusório"⁵³. Pra isso ele tenta demonstrar como a emancipação judia nada tinha a ver com emancipação política, tal como defendia o outro integrante do grupo Jovens Hegelianos (do qual Marx também fez parte).

⁵⁰ Tese XII. Idem, p. 108.

⁵¹ Ver BENSARD, Daniel; In MARX, Karl, **A questão judaica**, Ed. Boitempo, São Paulo, 2011, p. 9.

⁵² Idem, p. 11

⁵³ Idem, p.11.

A situação dos judeus naquele momento era um tema bastante profícuo para Marx conseguir demonstrar a importância da distinção entre religião e política. Em sua resposta a Bauer, na referida obra, lemos o seguinte:

A *dissociação* do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas é a *própria emancipação política*; ela representa o modo *político* de se emancipar da religião ⁵⁴.

Ou seja, afirmar sua posição religiosa é o ato político pelo qual se tornará mais fácil a própria prática política, em outras palavras, um homem não precisa deixar de ser judeu (ou qualquer que seja sua religião), para ser um cidadão - como pretendia Bauer - mas o contrário: afirmar sua situação de judeu é a maneira pela qual o indivíduo se afirmará também como um cidadão. Sabendo, no entanto que sua situação de judeu, ou qualquer que seja sua religião é de âmbito privado e não se pode pretender quaisquer regalias por ela; tampouco pode ela de alguma forma interferir nos assuntos de Estado.

Benjamin, por seu turno, também defendia essa separação. No *Fragmento teológico político* ⁵⁵, um de seus escritos mais densos e obscuros, contudo primordial para se entender a importância que tem para ele a distinção entre o teológico e o político (ou como ele se refere, entre o sagrado e o profano), lemos que:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *Dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo, (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas religioso ⁵⁶.

Nesse fragmento, Benjamin demonstra qual a relação existente entre essas duas dimensões: “o Reino de Deus não é o *Telos da dinâmica histórica*”. Sendo assim, ele não pode ser posto como meta. Neste sentido, historicamente ele não é

⁵⁴ MARX, 2011, p.42.

⁵⁵ Texto encontrado e nomeado por Adorno quando da organização dos materiais deixados por Benjamin, visando sua publicação. A data de sua escrita foi situada por Adorno como sendo da mesma época da redação das Teses, ou seja, por volta de 1940, porém Scholem e outros estudiosos de Benjamin (Agamben, um deles) acreditam se tratar de um texto escrito em 1921.

⁵⁶ BENJAMIN, 2012, p. 23.

meta, mas *fim*. O que significa dizer que não estamos caminhando em direção a este fim como acreditavam os sociais democratas e marxistas de sua época em relação ao progresso que levaria a todos para o fim das contradições materiais, que aboliria o capitalismo e traria o fim da sociedade de classes. Aqui o que está sendo dito é que quando o mundo estiver pronto, quando todas as injustiças e sofrimentos tiverem sido rememorados e redimidos, o mundo se encontrará então liberto, e é aí que virá o Messias para restituir o Reino de Deus neste mundo, que agora redimido (portanto liberto), estará em condições de recebê-lo.

Na ordem do profano apenas a dimensão política levará ao fim as contradições e sofrimentos aqui existentes. Não faz o menor sentido apelar à dimensão teológica, esta só se apresentará – segundo Benjamin – quando da libertação deste mundo. O tempo messiânico se dará pela ação política dos homens, por que cabe a eles redimirem o mundo de todo o mal aqui já produzido (por eles mesmos). Contudo, sua efetivação se dará com o Messias, "nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico" ⁵⁷.

Dessa forma, gostaríamos de chamar a atenção para a questão da vinda do Messias, e relacioná-la com uma outra visão deste mesmo evento e que é tratada de maneira muito semelhante a do próprio Benjamin.

O Messias só virá no momento em que tiver se tornado dispensável. Ele não vem para instaurar seu Reino, ao mesmo tempo derivado do reino terrestre e diferente dele, mas vem justamente "quando já não se precisa dele, virá um dia depois de sua chegada, não virá no último dia, mas no derradeiro", como escreve também Kafka⁵⁸.

Para ambos os pensadores, o Messias não é a figura responsável pelo expurgo desse mundo. Ratificando o que foi dito anteriormente, essa passagem esclarece de forma conclusiva que não se pode esperar pelo Messias para a resolução de nossos conflitos, somos nós que temos que levar a cabo a tarefa de *consertar* o mundo, prepará-lo para a Sua chegada, para que Ele possa concretizar a felicidade na terra.

Uma última coisa para a qual achamos oportuno dar destaque é uma comparação feita por Jeanne Marie Gagnebin sobre o papel da figura messiânica presente nos escritos de Adorno e Benjamin. Diz a autora:

⁵⁷ BENJAMIN, **Fragmento Teológico Político**, 2012, p. 23.

⁵⁸ Extraído de GAGNEBIN, Jeanne Marie; **Aura, limiar e rememoração**; editora 34; São Paulo; 2014; p. 191.

Seria instrutivo comparar, no pensamento de Adorno e no de Benjamin, o respectivo uso das figuras messiânicas. No último – e tão belo – fragmento de *Minima moralia*, a luz messiânica liberta o mundo porque permite ver, desvela as fissuras e feridas do mundo terrestre. Já em Benjamin a alvorada messiânica deveria iluminar o *mesmo* mundo profano, tornando-o assim feliz, e do qual as feridas teriam sido *apagadas*, e todas as deformidades *destruídas* pelo fogo. Em Adorno, a redenção remeteria à alteridade e transcendência que possibilitam o conhecimento verdadeiro; em Benjamin, à imanência e, simultaneamente ao aniquilamento⁵⁹.

Enfatizamos essa passagem para demonstrar o quão controversa é essa questão; como para cada autor, ainda que com visões de mundo muito próximas, dados o contexto religioso e cultural onde cresceram, há um viés que deve ser considerado e problematizado. Aqui a autora remete a uma das diferenças de perspectiva existente entre os dois amigos, e que levaram ambos a tantas querelas. Não é nossa intenção, contudo, apontar com quem poderia estar a resposta verdadeira, se é que esta existe: desejamos apenas apresentar a questão com a pluralidade de visões que ela possui. De forma geral, no entanto, procuramos deslindar a perspectiva benjaminiana, pois é ela o alvo de nossa pesquisa.

De acordo com a tradição judaica - e mais uma vez ressaltamos a ligação deste pensamento com a proposta filosófica benjaminiana - não há transcendência no sentido de um outro mundo, onde "a luz messiânica liberta o mundo porque permite ver, desvela as fissuras e feridas do mundo terrestre"; o qual se abrirá e dará entrada a um outro mundo. Não há outro mundo para aonde irão aqueles que o mereçam de acordo com seu comportamento neste (conforme se acredita no cristianismo). Só há este mundo, e o que nos sobra então é a tarefa de iniciar a libertação desse mundo e de ter a efetivação do tempo messiânico dada pela chegada do Messias.

Fazendo agora a ligação com o início deste tópico, e com a intenção de continuar a mostrar a proximidade que há entre Benjamin e Marx, citamos um trecho de uma carta de Marx a seu amigo, Arnold Ruge, na qual é tratada a ligação entre o passado e o futuro, da dimensão mística existente nessa ligação e como a chave para o entendimento de nossa situação histórica está na compreensão dessa ligação:

⁵⁹ Idem; nota de rodapé; p. 192.

Portanto, nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política. 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. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da *realização das ideias do passado*. **Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência.** ⁶⁰

Quase com uma postura pedagógica, Marx propõe demonstrar como a chave para a superação das contradições reinantes em nossa sociedade sempre esteve em nossas mãos, apenas nunca nos apercebemos disso. Sua intenção é fazer com que tomemos consciência dessa realidade de alguma forma, ainda que inicialmente esta se apresente sob o viés da religião. Portanto a "análise da consciência mística" nada mais é senão essa percepção de que cabe a nós a tarefa de corrigirmos o mundo. E aqui a proximidade com Benjamin se torna ainda mais palpável: a tarefa de reconstrução do mundo tem seu alicerce no *passado*, ou seja, enquanto não voltarmos nossa atenção para lá e, percebermos que não há possibilidade de um *novo* sem que antes resolvamos as questões que se encontram conosco desde há muito tempo, não há possibilidade de superarmos a contradição que impera nossa sociedade.

A proximidade entre ambos os pensadores é de fato notável. Podemos até dizer que, a grande diferença se dá na escolha da ênfase adotada por cada um quanto às dimensões teóricas com as quais se ocupam. Esta constatação e o papel primordial que o materialismo histórico e messianismo têm sobre o acontecer revolucionário (na interpretação benjaminiana) são conclusões que se pode tirar a partir da seguinte nota: "Marx secularizou na ideia de sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico. E a ideia foi boa. A desgraça começa quando a social democracia eleva essa ideia à condição de ideal" ⁶¹, portanto essa ideia, ainda que tenha sido boa, acabou por tomar um caminho perigoso. Por isso Benjamin radicaliza sua argumentação dizendo:

A sociedade sem classes não pode ser concebida como ponto de chegada de um desenvolvimento histórico. Dessa ideia errada nasceram os epígonos, entre outras coisas, a ideia de uma "situação revolucionária" que como se sabe, nunca mais chegava. O conceito

⁶⁰ BENSARD, Daniel; In MARX, Karl, **A questão judaica**, Ed. Boitempo, São Paulo, 2011, p.11.

⁶¹ BENJAMIN, 2012, p.177.

de sociedade sem classes tem de recuperar seu rosto messiânico, no próprio interesse da política revolucionária do proletariado ⁶².

Muito por conta da situação histórica em que se encontrava, a tensão entre as dimensões política (profana) e teológica (sagrada) vai marcar consideravelmente os últimos trabalhos escritos por Benjamin, daí sua radicalização ao messiânico, seu apelo para "devolver ao conceito de sociedade sem classes, seu rosto messiânico".

Sendo assim, entender como a dimensão prática é de fundamental importância ao pensamento judaico de maneira geral e como podemos encontrá-la entre vários de seus expoentes pensadores permite-nos perceber a urgência com que Benjamin trata sua filosofia da história. Não somente porque o inimigo estava à sua porta, mas também porque enquanto não iniciarmos a tarefa revolucionária, enquanto não estiver em curso a locomotiva da revolução, estaremos vulneráveis para mais e mais sofrimentos.

No próximo tópico enfatizaremos como essa dimensão prática é vista de maneira essencial para a mística judaica. Um pouco mais que para as outras religiões, por que apenas para esta não há um outro mundo para aonde ir ao deixarmos este. E principalmente, o quanto essa dimensão imanente do místico, do messiânico está de acordo com a filosofia benjaminiana.

1.1.6 Questão Judaica – Messianismo.

Através da experiência, muitos de nós cremos que aquilo que percebemos fisicamente, é substancialmente, uma reprodução do que realmente existe fora de nós mesmos. Entretanto, na experiência mística a relação sujeito-objeto desaparece inteiramente. Não há reprodução da experiência física, na qual o indivíduo como sujeito esteja percebendo uma condição exterior, um acontecimento ou objeto enquanto unidade em si mesmo, separado do objeto. Na experiência mística há completa compreensão de que os acontecimentos estão ocorrendo, e que o que está ocorrendo é verdadeiro e válido ⁶³.

⁶² BENJAMIN, 2012, p. 178.

⁶³ Cecil Poole, *Misticismo: a Suprema Experiência*.

Gostaríamos de iniciar este tópico com algumas considerações acerca do significado do termo Misticismo (que terá sua estrutura entendida aqui sob o viés do conceito benjaminiano de Messianismo), uma vez que a sua compreensão dentro deste trabalho é de fato essencial.

O que se terá em destaque neste tópico é o papel protagonista do messianismo que se encontra dentro da perspectiva benjaminiana e como ele a concebe em sua filosofia, muitas vezes nos levando a pensá-lo a partir da correspondência que a mística judaica tem na vida de seus integrantes, e como a percepção de sua *prática* pode ser a pedra de toque para o entendimento desta forma de pensamento, acentuando como a prática da mística judaica não se limita a uma contemplação silenciosa e solitária, mas sim como um exercício que pode ser solitário, mas que em contrapartida, une todo um povo a uma mesma ideia.

No texto de Scholem, lemos a seguinte definição do que seria a mística judaica:

O misticismo judaico, em suas várias formas, representa uma tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos. Concentra-se na ideia do Deus vivo que se manifesta nos atos da Criação, Revelação e Redenção. [...] Levada a seu extremo, a meditação mística sobre esta ideia gera a concepção de uma esfera, num reino inteiro de divindade subjacente ao mundo das nossas experiências sensoriais, e que está presente e ativo em tudo que existe ⁶⁴.

Aqui já podemos entender porque, para os judeus, não existe a ideia de um mundo supraterrâneo. De fato, se é possível perceber a presença do Criador nas coisas ao nosso redor, se podemos ter com tais elementos *experiências* que nos remeterão diretamente a Ele, é logicamente possível concluir que Ele esteja presente neste mundo, e sendo assim, será este mundo que precisará ser preparado para sua chegada; em termos benjaminianos, será este mundo que precisará ser redimido.

Ainda que se encontre em algumas variantes do judaísmo uma espécie de transcendência quando da morte do indivíduo, "O pó retornará à terra como era, e o espírito retornará a Deus que o concedeu"⁶⁵, isso não se daria de forma definitiva, não há um céu esperando os bons e puros de coração, assim como não há um inferno pronto para castigar os maus. A esse respeito é bom destacar que a palavra

⁶⁴ SCHOLEM, 1972, p. 12.

⁶⁵ Cohêlet, 12:7.

em hebraico que comumente se traduz como inferno, *Gehinom*, significa na verdade um processo de restauração e recuperação, não uma condição permanente. A alma que chega ao *Gehinom* pode ser comparada a uma pessoa que inicia uma terapia, purgando-se da negatividade e preparando-se para enfrentar seu verdadeiro eu.

Neste sentido, temos que no judaísmo a alma é considerada como um pedaço do Infinito que, por meio da vida, coleciona experiências, emoções e pensamentos que permanecem em sua memória. Sendo assim, a harmonia entre corpo e alma durante a vida determina as experiências da alma depois da vida. Se uma alma é equilibrada e realizada, entra num estado de *Gan Eden* (paraíso), onde a alma é reunida com sua Fonte, destituída de ego, dor e ressentimento.

Entender como a ligação do corpo com a alma é determinante para um pós-vida no judaísmo e como as práticas daquele (corpo) vão aproximar ou distanciar a alma da fonte originária são elementos importantes para se ter uma real percepção do porquê nessa religião não se pode pensar numa salvação (ou condenação) eterna em outra dimensão. Pois segundo essa doutrina, tudo vem das experiências e atitudes vivenciadas nesse mundo.

A experiência mística é relatada, como se sabe, por diversos teóricos e representantes de todas as manifestações religiosas que se tem notícia. O que as une, entretanto, é a busca por uma espécie de experiência e sabedoria que não se pode alcançar em um estágio de consciência (ordinária, cotidiana) a qual se encontraria ainda tão imersa em questões egoístas e pouco espirituais.

Para a estudiosa do misticismo Evelyn Underhill - inclusive a única estudiosa do tema a quem Scholem reconhece e cita em seu trabalho - "a verdadeira consecução mística é a mais completa e complexa manifestação da vida que um ser humano pode conhecer. É simultaneamente um ato de amor, um ato de entrega, e um ato de percepção suprema". Nesse sentido, a autora afirma que se trata de "uma trindade de experiências que satisfaz as três atividades do Eu" ⁶⁶.

Reportamo-nos a essas passagens para demonstrar que a experiência mística, para qualquer religião, é um *ato* (nossa ênfase ao judaísmo, no entanto, é no sentido do tratamento dado a este mundo como sendo o único existente, como já fora dito anteriormente). Não se chega a uma experiência mística sem ação. É um exercício, uma busca. Por isso que se pode pensá-la concomitantemente ao materialismo,

⁶⁶ UNDERHILL, 2002, p. 162.

exatamente porque, tal qual o materialismo, ela é uma busca pela plena realização daquilo que foi perseguido pelos maiores expoentes deste pensamento que é a felicidade na terra, o que fora secularizado no pensamento marxista como "sociedade sem classes". Por isso, na segunda tese, Benjamin reconhece a importância da redenção individual, mas remete à necessidade de um salto dessa redenção individual para a coletiva, pois somente assim alcançaríamos a felicidade na terra⁶⁷.

Ainda segundo Underhill, o que se tem na prática mística é uma "busca da realidade e de uma vida elevada e completa" ⁶⁸, ou seja, não é a busca por um mundo alternativo e além deste. Não se propõe aqui menosprezar este mundo em troca da permissão para um outro, etéreo. O que se quer é o entendimento de como redimir este mundo, reparar as dores e sofrimentos deste mundo, para que neste se encontre a felicidade. Para isso, o que se exige é ação e não apenas especulação teórica e/ou filosófica, pois "o verdadeiro misticismo é ativo e prático, não passivo e teórico. É um processo vital orgânico, algo que o Eu inteiro realiza, e não uma coisa que só faria suscitar reflexões intelectuais" ⁶⁹. Exatamente o que Benjamin propõe.

Toda essa explanação sobre o que significa o misticismo tem a intenção de demonstrar como uma prática que sempre fora considerada apenas pela esfera religiosa pode ser também pensada como instrumento para uma ação política (da mesma forma que problematiza Marx em *A Questão judaica*) ⁷⁰. A proposta aqui é entender como o que motiva essa prática é uma autêntica percepção da realidade e que é através dessa percepção que teremos o início de uma conscientização dos problemas que nos envolvem, e que conseqüentemente, isso pode nos levar a pensar como sairmos dessa situação. Para Benjamin, assim como para Marx, a única saída era a revolução.

Este postulado nos permite também entender a escolha de Benjamin por essas categorias de pensamento. Afirmar sua formação judaica concomitante à sua

⁶⁷ A esse respeito, recomendamos uma passagem de Michael Löwy: "Benjamin a situa [a felicidade] em primeiro lugar na esfera do indivíduo: sua felicidade pessoal pressupõe a redenção de seu próprio passado, a realização do que poderia ter sido, mas não foi. Segundo a variante dessa tese, que se encontra em *Das Passagen-Werk*, essa felicidade (*Glück*) pressupõe a reparação do abandono (*Verlassenheit*) e da desolação (*Trostlosigkeit*) do passado. A redenção do passado é simplesmente essa realização e essa reparação, de acordo com a imagem de felicidade de cada indivíduo e de cada geração. A tese II passa gradualmente da redenção individual para a reparação coletiva, no campo da história". (LÖWY, 2005, p. 48)

⁶⁸ 2002, p. 178.

⁶⁹ UNDERHILL, 2002, p. 156.

⁷⁰ Ver tópico anterior: Questão Judaica – materialismo.

concepção materialista é a sua maneira de afirmar sua posição política, de estabelecer sua posição frente a um inimigo perigoso e que estava como ele mesmo diz, "coleccionando vitórias".

Sendo assim, imaginar essa conciliação (entre materialismo histórico e messianismo) não fica uma tarefa assim tão absurda ou, como disseram os críticos de Benjamin, pouco dialética, desde que tenha-se em mente mais do que a dialética hegeliana, o que será visto no decorrer do trabalho.

2 – Primeira Tese: Por que é o materialista quem ganha a partida?

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado "materialismo histórico" deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver⁷¹.

Para a elaboração da primeira tese, Benjamin toma emprestada uma alegoria tirada de um conto de Edgar Allan Poe, *O jogador de xadrez de Maelzel*, no qual surge a figura de um boneco/autômato que seria capaz de vencer qualquer um que o desafiasse a uma partida de xadrez. Neste conto o autor narra tal aparição e o furor que causou tal invenção.

Tal máquina fora inventada pelo Barão Kempelen no ano de 1769, em Bratislava, Hungria, tendo sido entregue no ano de 1854 ao Sr. Maelzel, que apresentou o artefato em outras cidades europeias. Trata-se de um boneco sentado diante de uma caixa que lhe serve de mesa, com vestes à turca e com um narguilé na boca. A cada exibição, o proprietário demonstra como é impossível para alguém se esconder naquela caixa ou no boneco, demonstrando também não haver nenhum tipo de mecanismo onde se possa pensar que se trata de uma impostura. Assim fica acertado entre exibidor e público que a partida é executada realmente pelo autômato.

⁷¹ Idem, *ibidem*; p. 41.

No original: Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man "historischen Materialismus" nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.

Poe, dando continuidade ao texto, destaca a perícia e destreza do autômato na arte deste jogo. Suas jogadas são feitas de modo a conquistar a vitória quase que invariavelmente, e de fato estas eram tão corriqueiras que conta-se em uma mão o número de suas derrotas. Porém, a capacidade de uma máquina compreender uma partida de xadrez onde tantas são as sutilezas e estratégias desenvolvidas para se obter a vitória é algo que não se espera de uma máquina, algo que só se atribui à mente humana realizar⁷². Que ela saiba entender e perceber as sutilezas de um jogo tão complexo onde não se pode determinar a jogada de seu adversário, onde não se tem o auxílio de uma análise combinatória precisa de jogadas onde se possa

⁷² A esse respeito, lembramos o duelo travado entre o mestre enxadrista, Garry Kasparov e o computador da IBM Deep Blue. O primeiro embate Kasparov x Deep Blue aconteceu em 1996, mas o primeiro desafio do enxadrista soviético envolvendo computadores aconteceu, na verdade, em 1985, quando Garry Kasparov venceu trinta e duas máquinas simultaneamente. Em 1996 aconteceu o primeiro embate entre o campeão Kasparov e o desafiante pouco convencional Deep Blue. Para a surpresa de todos o computador venceu o primeiro jogo, disputado na Filadélfia. Pela primeira vez, uma máquina havia vencido um campeão mundial de xadrez usando as regras normais de torneio. Com um pouco menos de frieza, Kasparov poderia ter se assustado com tal feito e se desequilibrado para disputar os próximos jogos. No entanto, o enxadrista contornou a situação e virou o match, que terminou 4 a 2 para o russo.

Um ano depois, em 1997, com a promessa de que o Deep Blue estaria ainda mais desenvolvido e preparado, Garry Kasparov aceitou uma revanche para a IBM e seu supercomputador. Dessa vez, o match foi em Londres e, diferentemente do ano anterior, o primeiro jogo foi vencido por Kasparov. Porém, agora, algo estranho aconteceu já no segundo jogo. No movimento 44 do jogo 2, o Deep Blue realizou uma jogada que surpreendeu o campeão mundial. Em uma posição muito superior, o computador levou o rei para o lado errado, dando chances para o adversário, um erro bastante atípico para a máquina. Desconcertado, o russo abandonou a partida sem ver que tinha uma continuação de empate. Depois disso, muito intrigado, Kasparov recuou e passou a jogar em um estilo bem diferente do usual. Os jogos 3, 4 e 5 terminaram, então, empatados. No sexto jogo, que decidiria o vencedor, viu-se menos ainda do estilo de jogo do enxadrista multicampeão. Acuado e sem reação, Garry Kasparov perdeu a batalha e a guerra: Deep Blue derrotou o Grande Mestre por 3,5 a 2,5. Na partida decisiva, mais uma vez o computador tomou uma decisão que parecia estranha: sacrificou uma peça para uma compensação a longo prazo, algo que se imaginava impossível para a máquina.

Indignado, Kasparov afirmou que a IBM havia trapaceado e chegou a citar o gol de mão feito por Maradona na Copa do Mundo de Futebol de 1986, comparando-o a um possível subterfúgio de Deep Blue. De acordo com o enxadrista, houve interação humana no computador, o que ia contra as regras estabelecidas — ou seja, uma trapaça. Sem isso, seria impossível que a máquina tomasse uma decisão tão incoerente como jogada 44 ou o sacrifício de peça da última partida. A IBM, porém, afirmou que Deep Blue só sofria modificações nos intervalos e jamais durante um jogo.

Somente 17 anos depois, o mistério que envolvia a jogada que abalou tanto Kasparov foi aparentemente desvendado. Assim como todo bom programa de computador, Deep Blue tinha uma “saída de emergência” caso houvesse sobrecarga de processamento, para evitar que o sistema entrasse em loop, ou seja, ficasse calculando e calculando infinitamente. O mecanismo de emergência fez o computador escolher a primeira jogada possível para evitar o loop, o que surpreendeu Kasparov. Ainda assim, o problema não condizia com as acusações do enxadrista: foi apenas um bug que levou a máquina à vitória e causou tanta polêmica. Em relação ao sacrifício de peça da sexta partida, o computador pode ter sido configurado previamente para efetuar a jogada, já que a posição era teórica. Isso não significaria uma “trapaça”.

Mas a explicação não convenceu a todos e muitos enxadristas até hoje acreditam que houve intromissão humana nas análises do computador. Quando Kasparov quis uma terceira disputa contra Deep Blue, a IBM se recusou e aposentou o computador. Não haveria mais Kasparov vs. Deep Blue.

Fonte: <https://rafaelleitao.com/o-homem-e-a-maquina-o-match-kasparov-x-deep-blue/>

calcular exatamente a próxima, onde se pode contar apenas com uma minuciosa leitura do tabuleiro, é tão surpreendente que não é de se admirar que o autômato tenha sido tantas vezes desafiado.

A uma máquina espera-se apenas que seja capaz de realizar cálculos aritméticos e algébricos, para os quais a cada dado inserido segue-se uma resposta determinada, fixa, o que sabemos não ser a maneira pela qual alguém que pretenda a vitória numa partida de xadrez deva agir (exatamente o que ponderou Kasparov; por isso não ter conseguido aceitar que uma máquina tenha tido a perspicácia de um sacrifício (ver nota 74). Neste jogo não há andamento determinado, fixo. Nenhuma jogada do xadrez resulta ou é resultado *necessário* de uma outra jogada. Não sendo a segunda jogada o resultado necessário da primeira, assim se seguirá para todas as outras, o que se configura que para jogar xadrez, é preciso *pensar*. O que pode se caracterizar ainda como uma atividade humana.

É certo, porém, que é possível para quem tiver uma boa compreensão do jogo “prever” determinadas respostas a determinadas jogadas, mas precisar qual resposta exatamente se dará para cada lance não é possível, não no xadrez. Daí a euforia que se verificou entre os espectadores ao ver uma máquina mesmo sem possuir tal capacidade, isto é, *compreender* o jogo, ser capaz de tantas e tantas vezes chegar à vitória.

No entanto no decorrer da estória, descobre-se que na verdade não é o boneco/autômato o responsável pelas jogadas, mas sim um homem de “estatura média e ombros particularmente curvados” ⁷³ escondido no interior do boneco. Assim Poe demonstra com bastante agudeza como, ainda que seja capaz de cálculos precisos e certos, uma máquina não é capaz de enfrentar algo que exija mais do que cálculos e raciocínios mecânicos. Isso cabe ainda ao intelecto humano. As sutilezas, as inconstâncias, o que há de mais imprevisível e belo, apenas a mente humana pode inteligir.

Na reconfiguração do conto de Poe feita por Benjamin, o materialismo histórico toma o lugar do autômato e o messianismo (ou a teologia), toma o lugar do corcunda. E essa disposição dos personagens não poderia ser mais significativa, nem tão mal interpretada. Como já mencionado anteriormente, essa imagem

⁷³ POE, 1978, p. 428.

provocou nos amigos mais próximos do autor um grande incômodo, era difícil para eles aceitar tal combinação teórica, isto é, materialismo histórico e messianismo.

Benjamin é um pensador que se preocupa muito com a imagem. Ela está presente em diversos de seus textos, e em todos eles assume uma importância realmente notável, com uma especial ênfase em seus escritos tardios, a saber, o projeto das *Passagens* e as *Teses*. Sendo assim fazer o materialismo histórico ser representado pelo boneco/autômato e a teologia (para nós, messianismo), assumir o lugar do corcunda é algo que precisa de uma boa investigação, o que se fará logo na sequência. Antes, no entanto, queremos atentar para mais umas coisas que estão sendo ditas de maneira alegórica nesta tese, sendo essa a maneira mais utilizada pelo autor de se expressar.

Benjamin chama a teologia *de pequena e feia* e que, portanto, precisa ser escondida; tal conclusão pode-se entender também pelo contexto político em que Benjamin se encontrava enquanto redigia essas teses. A guerra rebentara, o nazismo estava se tornando cada vez mais forte, judeus desapareciam a todo o momento, campos de concentração surgiam cada vez mais; Paris, cidade onde se encontrava, estava tomada pelos nazistas. O próprio Benjamin teve que se apresentar a um campo de refugiados apenas pela sua condição de judeu alemão.

Nesse contexto falar de messianismo com uma forte influência judaica seria o mesmo que pedir uma passagem só de ida para um campo de concentração; este fato torna este texto, além de um interessante estudo acerca da concepção de história desenvolvida pelo filósofo, também uma forte e corajosa afirmação política. A força desta afirmação só aumenta se considerarmos o fato de além de ter elementos da cultura judaica, as *Teses* se constituem como um manifesto em prol da revolução comunista. E aqui alcançamos a singularidade desta obra.

Voltando à análise da tese, entendemos porque a teologia tinha que se esconder. Ela não tinha o menor espaço para se desenvolver naquele ambiente. Mas ao mesmo tempo é ela a alma daquele boneco; sem ela, este não é capaz de fazer a real leitura do acontecer histórico. Sem ela, ele é apenas um autômato. O que não significa dizer, no entanto, que ela estaria em uma situação de posição hierárquica superior ao boneco/ materialismo, como especulou Scholem. Mas que ambos precisam estar unidos no enfrentamento das desigualdades e injustiças presentes na sociedade. A singularidade desta obra reside justamente no fato de

que ambos os conceitos estão unidos, um ao lado do outro e não servindo-se um do outro.

Dessa forma entendemos que a concepção messiânica desenvolvida por Benjamin é algo que ultrapassa a utilização puramente religiosa desse termo. O filósofo acredita de fato na figura do Messias que virá consumir o acontecer histórico, que trará a redenção ao mundo, mas ao mesmo tempo ele afirma que cabe à humanidade realizar a tarefa de expurgar o mundo da desigualdade e injustiça existentes nele. Logo, a tarefa de salvação da humanidade pertence à própria humanidade; então, no fim das contas, não será o Messias tal qual acreditam as correntes religiosas que salvará a todos nós, mas nós mesmos.

Mas para se chegar a tal desfecho algumas coisas precisam ser consideradas. Benjamin acredita que para se ter o processo de libertação da humanidade concretizado, será necessário ter alguém que possua as condições de fazer uma real leitura da História, e apenas uma figura é capaz disto, a saber, o materialista histórico. E isso se deve ao fato de que só o materialista histórico percebe a força messiânica existente na história. Só ele a entende por que apenas ele é capaz de fazer uma real apreensão do passado; somente ele é capaz de experienciar o passado tal como ele surge num momento de perigo, unicamente ele se utiliza da experiência para identificar esse processo histórico.

Sem a dimensão da experiência, esse processo não passa de uma sucessão de imagens sem sentido. O que Benjamin rechaça veementemente, visto que, para ele, a História não é um desenrolar de acontecimentos, não é como pensavam os historicistas de sua época, uma sucessão linear de eventos onde o anterior seria sempre a causa do conseqüente e assim *ad infinitum*. Podemos atestar esta afirmação com a seguinte descrição feita por Benjamin acerca daquele que ele considera como sendo o verdadeiro historiador, isto é, o materialista histórico.

O historiador volta [as] costas ao seu próprio tempo, e o seu olhar de vidente inflama-se com os cumes de acontecimentos de gerações humanas anteriores, progressivamente mais mortíferos à medida que vão mergulhando mais no passado. Esse olhar de vidente tem do seu próprio tempo uma consciência mais nítida do que os contemporâneos que “acompanham” esse tempo ⁷⁴.

⁷⁴ BENJAMIN, 2012, p. 183.

A semelhança com o anjo da história da tese IX não é desproposital. Somente aquele que puder se voltar para o passado e perceber os fatos históricos como sendo a ruína que se amontoa de acordo com o avanço desse olhar para o passado é considerado o autêntico historiador. Só ele poderá de fato redimir e consequentemente libertar o passado, por que só ele é capaz de experienciar esse passado.

É essa experiência, essa percepção da história como um *acontecer*, onde seus eventos não se encontram fechados em suas épocas e seu desenrolar é contínuo por que suas consequências estão ainda ditando as relações no presente que Benjamin atenta. Em outras palavras, “o contínuo da história é o dos oprimidos”⁷⁵. É preciso ressaltar que apenas *neste* sentido pode-se falar numa continuidade da história para Benjamin; quando se dá a constatação que são os mesmos vencedores e, por conseguinte, os mesmos perdedores que se encontram em seu desenrolar.

Por isso o destaque dado neste trabalho aos elementos da filosofia marxiana que Benjamin buscou trazer à sua própria filosofia. A força do materialismo como base de suas teorias, a importância de situar o homem como sendo o principal agente responsável pela restauração da justiça e o fim das desigualdades no mundo. A retomada do pensamento epicurista em torno do materialismo e sua relação com os deuses, como seres acima das questões humanas e, portanto, não responsáveis por elas. O fato que para a corrente judaica não há um mundo paralelo a esse que seria incumbido de abrigar os egressos deste mundo, e de que exatamente por isso só há este mundo a ser salvo. O misticismo judaico com sua insistência a respeito da experiência com o divino, como apenas através desta experiência *prática*, desse exercício constante se terá uma autêntica relação com o divino.

Por sua vez, o conceito de imagem dialética que propicia ao autêntico historiador a leitura correta da História, porque permite a ele experienciá-la tal qual ela se mostra num instante crítico; e todos os outros conceitos desenvolvidos aqui com a intenção de fazer a ligação deste pensador com uma das correntes mais influenciadoras da história da filosofia; e sua singular contribuição a ela.

Tudo isso nos mostra como as dimensões materialistas e místicas/messiânicas estão imbricadas na filosofia benjaminiana, e a explicação para o fato dele já estrear

⁷⁵ BENJAMIN, 2012, p. 182.

suas teses com a figura do anão corcunda (teologia) como sendo a alma que animará o boneco/autômato (materialismo histórico). Esta junção é primordial para entendermos a concepção de História defendida por Benjamin.

Michael Löwy contribui um pouco mais para demonstrar a importância da união entre essas duas correntes, "a derrota do movimento operário marxista diante do fascismo - na Alemanha, na Áustria, na Espanha, na França - demonstra a incapacidade desse boneco sem alma, desse autômato vazio de sentido, de 'ganhar a partida'" ⁷⁶. Dessa forma, à teoria marxista tornava-se necessário aliar algo que *animasse* aquele boneco, que lhe desse vida. Benjamin entendeu que apenas a teologia/messianismo seria capaz disto.

É importante também ressaltarmos a contribuição dada por Agamben para a compreensão desta tese. Em seu livro, *O tempo que resta: um comentário à Carta aos romanos* (2000 [2016]), o autor destrincha a importância da Teologia nos escritos benjaminianos e aponta uma ligação entre as *Teses* e a *Carta aos Romanos*. Além de mostrar a força que tem a arte da citação para Benjamin, alias é se pautando nessa característica benjaminiana de citar que o filósofo italiano irá sustentar a ligação identificada por ele do texto benjaminiano com o paulino.

Assim comenta Agamben,

A citação tem em Benjamin uma função estratégica. Assim como entre as gerações passadas e a nossa há um encontro marcado secreto, também entre as escrituras do passado e o presente há um encontro marcado do gênero, e as citações são por assim dizer, as alcoviteiras do seu encontro ⁷⁷.

Dessa forma, tendo a segunda tese por pressuposto teórico, Agamben faz das *Teses* a versão atualizada do texto de Paulo. Ele continua sua explanação demonstrando como em outras situações pode-se perceber essa ligação entre as duas obras. Ainda na segunda tese quando Benjamin utiliza o termo "fraca força messiânica (*schwache messianische Kraft*)" que está presente em cada um de nós, e que na versão datilografada por Benjamin o termo "fraca" aparece espaçado (o que para Agamben significa exatamente a ligação que Benjamin quis fazer ao texto de Paulo), o pensador italiano alude à semelhança com o texto paulino, 2 Cor 12, 9-

⁷⁶ LÖWY, 2005, p.42.

⁷⁷ AGAMBEN, 2016, p. 159.

10 quando ele "pediu ao messias para livrá-lo do seu espinho na carne, se ouve responder, 'a potência se cumpre na fraqueza'"⁷⁸.

Dessa forma, Agamben acredita demonstrar a intenção secreta de Benjamin ao escrever suas *Teses* em ter no texto paulino sua principal influência. Mais que isso, o pensador italiano entende que Benjamin está atualizando a obra de Paulo, o que por algum motivo não poderia ser feito abertamente.

Agamben pressupõe que essa atualização do texto de Paulo feita por Benjamin de maneira secreta, sigilosa, encontra-se em um trecho da primeira tese onde o alemão fala que a teologia "é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver", sua explicação para permanecer sigilosa tal ligação. Dessa forma ele indaga: "É possível encontrar nas teses indícios e rastros que permitam atribuir um nome àquele que não deve de forma alguma deixar-se ver?"⁷⁹. Ao que parece para o filósofo italiano, sim.

De qualquer forma, acredito que não se possa duvidar de que – separadas entre si por dois mil anos e ambas compostas numa situação de crise radical, as *Cartas* e as *Teses* – esses dois célebres textos messiânicos da nossa tradição – formam uma constelação que, por alguma sobre a qual lhes convido a refletir, conhece precisamente hoje o agora de sua legibilidade⁸⁰.

Como é possível perceber, Agamben interpreta as *Teses* se atendo mais à dimensão teológica existente nesta obra, no entanto percebe também que a proposta de filosofia da história desenvolvida por Benjamin se dá na junção entre a teologia e o materialismo histórico, que apenas assim se terão as condições de possibilidade para a revolução tão pretendida pelo filósofo alemão. Assim ele trata a questão: "Benjamin nos convida a considerar o próprio texto das teses como um tabuleiro sobre o qual se desenvolve uma batalha teórica decisiva, [...] conduzida com a **ajuda** de um teólogo nas entrelinhas"⁸¹.

Para nós, a primeira tese já estabelece os conceitos que Benjamin pretende deixar claros para se continuar a leitura das seguintes. Entender como em sua filosofia o materialismo e o messianismo estão juntos e apenas dessa forma se poderá ter o desfecho que ele pretende, isto é, a revolução, é algo que já se tem que esclarecer de saída. Não se pode deixar de notar que o texto não estava pronto para

⁷⁸ Idem, p. 160.

⁷⁹ Idem, p. 159.

⁸⁰ Idem, p. 165.

⁸¹ Idem, p. 159

publicação e alguns trechos talvez fossem reformulados, mas como não temos espaço para "se", nem "talvez", precisamos nos ater ao texto e nele Benjamin situa estes conceitos desta forma, um ao lado do outro, sem superposição, sem subordinação, unidos.

Sendo o materialismo histórico a força teórica necessária para se entender as contradições inerentes à sociedade, entender as relações de força existente nos meandros da vida social, perceber que a desigualdade e injustiças imputadas pelas mesmas classes dominantes não são justificáveis, e tendo a teologia, o messianismo como a "alma" que anima esse *corpus*, como o fio condutor, como a força espiritual capaz de despertar em cada um de nós o que é necessário para se enfrentar todo esse aviltamento a que os oprimidos da história estão sujeitos. Entender a História como ela se apresenta, compreender o que faz dela algo tão perigoso e tão pleno de sentido; redimir toda a humanidade, todos os vivos e principalmente todos os mortos, para que enfim possam encontrar segurança e paz. Essa é a proposta das *Teses sobre o Conceito de História*.

Concluindo as explanações da primeira tese, dando continuidade ao texto, e apresentando algumas das questões que envolvem a segunda tese, trataremos daquilo que fora chamado por Horkheimer de "caráter aberto do passado", trazemos uma carta de Horkheimer de 16 de março de 1937 enviada a Benjamin depois de este ter concluído um ensaio encomendado pela Revista de Investigação Social do *Institut für Sozialforschung* sobre o historiador Eduardo Fuchs; nesta carta Horkheimer critica uma passagem na qual Benjamin trata da necessidade da redenção do passado. Sabe-se que tal ideia terá lugar de destaque no texto que ele está pensando em paralelo ao ensaio encomendado, que são exatamente as Teses Sobre Conceito de História.

Segue um trecho da carta contendo a crítica de Horkheimer:

"Há muito tempo penso a questão da ação do passado como coisa acabada. A sua formulação não tem de ser alterada. Pessoalmente parece-me apenas que também nesse caso se trata de uma relação que só dialeticamente pode ser apreendida. A constatação do caráter não fechado do passado é idealista se não assimilar a do fechamento. As injustiças do passado aconteceram e consumaram-se. Os que a violência matou estão realmente mortos. Em última análise, a sua afirmação é teológica. Se levamos a sério o caráter não consumado do passado, temos de acreditar no Juízo Final. Mas para isso meu pensamento está demasiado contaminado pelo materialismo. Talvez no que se refere ao caráter não fechado exista uma diferença entre o positivo e o negativo, e a injustiça, o terror, as

dores do passado sejam irreparáveis. A prática da justiça, as alegrias, as obras realizadas, relacionam-se de modo diferente com o tempo, porque seu caráter positivo é largamente negado pelo passado. Isso se aplica desde logo à existência individual, na qual não é a felicidade, mas a infelicidade, que é selada pela morte. O bem e o mal não se comportam da mesma maneira na relação com o tempo. Por isso a lógica discursiva, indiferente ao conteúdo dos conceitos, é também insuficiente quando se trata dessas categorias. – Desculpe essa especulação. Não era minha intenção sugerir qualquer alteração, mas apenas dar-lhe conta dessas minhas associações”.

Resposta de Benjamin a essa carta:

Benjamin a Horkheimer,

Paris, 28 de março de 1937.

“[...] para mim é particularmente significativo seu excursão sobre trabalho fechado ou aberto do passado. Penso que o compreendo perfeitamente, e, se não me engano, o seu pensamento encontra-se com uma reflexão que me tem ocupado com frequência. Sempre achei que era importante tentar compreender esta curiosa figura de linguagem: perder uma guerra ou um processo. Aquilo que se joga não é a guerra nem o processo, mas o ato de decisão sobre eles. Ultimamente entendo o problema da seguinte maneira: para aquele que perde a guerra ou o processo, o acontecimento contido nesse confronto fica realmente fechado, e assim perdido para a sua prática. Para o outro, o que ganhou, não é isso que se passa. A vitória dá frutos de uma maneira completamente diferente daquela que obriga a derrota a assumir as consequências. O que contradiz totalmente a ideia de Ibsen segundo a qual, *A felicidade vem da perda, / Só o que se perde é eterno*”.

A crítica de Horkheimer não foi a única sofrida por Benjamin, porém o que mais importa nela é a possibilidade concedida a ele de esclarecer essa passagem presente em seus textos e que levaram a tantas incompreensões. De acordo com essa resposta dada por Benjamin a Horkheimer, fica claro que não podemos nos resignar com o fato de que não é possível reverter de forma singular os eventos passados. Pois não se trata de efetivamente acordar os mortos e de redimir-lhes em seu fracasso, como se a eles tivéssemos dando uma segunda chance, mas alertar à geração atual de seu compromisso com as gerações anteriores, lembrá-la das lutas daquelas e tentar honrá-las, se preciso for, com a própria vida.

Sendo assim (e para voltarmos à tese I) gostaríamos de retomar a argumentação da importância existente na filosofia benjaminiana da junção entre as dimensões materialistas e messiânicas, pois entendemos que só com essa junção

em mente conseguiríamos alcançar a profundidade de tal filosofia. Nessa carta resposta de Benjamin, o vimos aludir à fraca força messiânica encerrada em cada um de nós e como ele se fia nessa força para que através dela possamos fazer a revolução e expurgar o mundo de toda desigualdade aqui existente.

Benjamin alude na carta à importância de se ter em mente que a vitória dada nas circunstâncias sempre presentes na história, às custas do sofrimento e injustiças imputados pelos vitoriosos aos perdedores não constitui de fato uma vitória, pois se utiliza de meios simplesmente inaceitáveis para tal obtenção, e por que obriga ao vitorioso manter esta vitória a qualquer custo, o que torna essa vitória algo muito mais dispendioso; por outro lado, a derrota, esta que dá frutos de maneira diferente da vitória, dá aos derrotados ao menos a esperança de ver seus ideais um dia conquistados, pois sempre existirá a possibilidade de redenção através da geração por vir; desta forma, a derrota (assim como a vitória) é algo apenas temporário.

E assim, antecipando um pouco as questões tratadas na segunda tese, percebemos já nesta carta a importância tida por Benjamin de demonstrar a estreita ligação existente entre as gerações passadas e a atual. Como há algo que permanece ligando essas gerações e como é necessário ao verdadeiro historiador se voltar ao passado para se ter alguma chance de libertação para as gerações atual e vindoura.

3. Segunda Tese: Nenhum sofrimento será esquecido.

[...] Na ideia de felicidade – é isso o que nos ensina aquele fato singular – vibra conjuntamente a ideia de redenção. Esta felicidade se funda justamente no desconsolo e no abandono que eram nossos. Nossa vida é, em outras palavras, um músculo que possui força suficiente para contrair todo o tempo histórico. Ou ainda, a autêntica concepção do tempo histórico baseia-se inteiramente na imagem da redenção.

Walter Benjamin, Passagens ⁸².

Já ressaltamos anteriormente como no materialismo desenvolvido por Benjamin fortemente amparado no de Marx temos a necessidade da *ação* humana como principal ferramenta para o fim das desigualdades que nos rodeiam. O materialismo exige isso. Agora na segunda tese, nos depararemos como se dará a junção entre o materialismo e o messianismo (ou teologia) que na primeira tese Benjamin observou.

A redenção, esse estágio final no processo de reparação das injustiças submetidas por aqueles que sempre usufruíram do poder de dominação sobre outros, encontrará na dimensão messiânica, assim como no materialismo o que necessita para sua execução. Para isso, no entanto, será preciso o exercício da rememoração de todo o sofrimento encontrado no passado. Assim, a rememoração será o principal conceito que trataremos neste capítulo.

A tese II trata muito especificamente da passagem da felicidade individual para a coletiva. De que maneira? Bem, em primeiro lugar terá de haver a redenção do passado, do abandono e da desolação do passado por meio inicialmente do indivíduo, e posteriormente por todos, de um passado que poderia ter sido, mas não

⁸² Texto citado por Benjamin, p. 521. A citação encontra-se em Lotze, **Mikrokosmos**, vol. III, Leipzig, 1864, p. 49.

foi. À presente geração cabe realizar aquilo que a precedente não conseguiu. Benjamin faz uma ligação entre essas gerações, que faz com que a atual estivesse em uma espécie de dívida com a anterior. E ela (a atual) só encontrará a felicidade no momento que obtiver a redenção (*Erlösung*) daquela, isto é, quando a atual libertar todo o sofrimento daquela.

Desta forma, a felicidade a que a humanidade aspira encontra-se no passado. É ele que precisa ser resgatado, salvo, redimido. Diferente dos historicistas que se ocupam apenas em salvar um futuro impreciso, nebuloso, isto é, salvar uma ideia que eles têm de futuro, Benjamin, por seu turno, percebe que enquanto as gerações passadas não forem redimidas, a possibilidade de um futuro feliz estará inviabilizada, porque enquanto as injustiças passadas não forem redimidas, estaremos perpetuando essas injustiças. Dito de outra forma: enquanto sob nossos ombros pesar um legado de sofrimento e injustiça, não haverá possibilidade nem de futuro nem de felicidade.

Mas para que seja possível rememorar os eventos passados, estes não podem ser concebidos como um bloco monolítico de acontecimentos, uma massa gigante e amorfa de relatos de eventos passados. Benjamin propõe uma concepção da história em bases diferentes, para ele, cada evento histórico possui sua significação em si mesmo. Cada ocorrência histórica contém em si a chave que permitirá sua leitura e assim sua apreensão autêntica. Ele rejeita uma ideia de cronologia na história: cada evento é único e possui sua própria significação, desta forma não faz sentido situa-lo como causa ou consequência de um outro.

Essa é a forma de conceber a história empreendida por Benjamin, que primeiro lhe retira o caráter linear e o encadeamento de acontecimentos, transformando cada evento histórico numa mônada que pode ser apreendida pelo materialista histórico, e que ao mesmo tempo preserva um elo entre as gerações onde sempre caberá à atual redimir a anterior.

Sendo assim, vejamos o que diz a segunda tese:

"Pertence as mais notáveis particularidades do espírito humano, {...} ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro": diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de nossa existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão-somente no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar; com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Em outras palavras, na

representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Com a representação do passado, que a História toma por sua causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido a redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não tem irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto esteve marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, a qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso⁸³

Aqui, o elemento para o qual gostaríamos de chamar atenção é o que ele chama de frágil força messiânica. Ao dotar a humanidade desta frágil força messiânica, Benjamin deposita nela a responsabilidade de redimir o mundo. Ou seja, é através da ação humana (materialismo) aliada à força messiânica existente em nós que teremos a redenção. Para ele cabe a nós e somente a nós reparar as injustiças aqui cometidas: “Não há um messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la”⁸⁴. Ou seja, não há uma outra instância a apelar, a resolução de nossos conflitos não se dará nem pelo Messias, nem pela força auto destruidora do capitalismo. Será, portanto, essa *schwache messianische Kraft* (frágil força messiânica) que nos dará a possibilidade de realizarmos a redenção do passado através da ligação existente entre as gerações, o que as tornam unidas no sentido da realização na História.

⁸³Op. cit, p.48. Tese II. Tese no original: "Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths", sagt Lotze, "gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft". Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum. GS I, p. 693

⁸⁴ LÖWY, Michael. **Aviso de incêndio**, São Paulo, Ed.; Boitempo, 2005, p.51

Desta forma, entendemos como é importante para Benjamin quando responde à Horkheimer mostrar como uma guerra não se resume apenas em batalhas que são ora ganhas ora perdidas; Benjamin não é um romântico ingênuo, ele sabe que não dá pra literalmente acordar os mortos e simplesmente retomar a batalha, "para aquele que perde a guerra ou o processo, o acontecimento contido nesse confronto fica realmente fechado, e assim perdido para a sua prática"; por outro lado, ganhar uma guerra significa ditar as regras, estabelecer as normas, imputar castigos, o que se mostrou depois como uma das maiores responsabilidades por parte de quem ganha, "a vitória dá frutos de uma maneira completamente diferente daquela que obriga a derrota a assumir as consequências". A Europa aprendeu isso da pior maneira.

Sendo assim, para os derrotados não há mais o que ser feito, a sua derrota está concretizada, o fato está consumado. No entanto, de acordo com Benjamin, a força messiânica existente em nós que liga as gerações fará com que a geração atual, através das lutas e das tentativas de reparar as injustiças cometidas, redima e liberte a geração anterior.

Desta forma, é possível encontrar na tese II, assim como em todo o texto, a preocupação de Benjamin em demonstrar que a chave de compreensão da história encontra-se no passado, por isso sua resolução de ligá-lo ao presente pois será desta forma - através da ação redentora do presente - que se dará a libertação do passado e a consumação daquilo que ele chamou de felicidade.

3.1 Experiência e História.

Para demonstrar a importância que tem a rememoração nesse processo de redenção do passado, outros conceitos precisam ser abordados, nesse sentido, entendemos que o conceito de Experiência se mostrará um grande aliado. Sendo assim, passamos agora à explicação de como é possível a partir deste conceito aprofundar a nossa leitura das Teses. Antes é importante demonstrar a importância que ele possui no pensamento benjaminiano. A primeira aparição em sua filosofia se dá em 1913 num curto texto denominado *Experiência*. Aqui ele já esboça aquele que será o conceito que atravessará muitas de suas obras posteriores, e que terá no seu outro texto, de 1933, *Experiência e pobreza*, sua versão final.

No texto de 1913 ele problematiza a forma de apropriação dos adultos do conceito de experiência e a forma como o usam como instrumento de exclusão e tirania exercidas por eles contra os jovens de sua época. "Em nossa luta por responsabilidade enfrentamos um mascarado. A máscara do adulto chama-se "experiência". [...] Esse adulto já experimentou tudo: juventude, ideais, esperanças, a mulher. Tudo foi ilusão" ⁸⁵. O adulto se esconde atrás dessa máscara para exercer uma autoridade perante os jovens, para dizer-lhes que tudo o que acumulara de experiências dá-lhe o direito de ser por eles (os jovens) respeitados.

Ainda no primeiro texto (de 1913), temos Benjamin usando a figura (como é de sua praxe) do filisteu para identificar esse adulto que se arroga dessa "experiência" para subjugar a juventude, para tirar dela a oportunidade de realizar algo, pois, "ele [o filisteu, segundo o evangelho que acompanha seu nome] jamais levanta os olhos para as coisas grandes e plenas de sentido" ⁸⁶. A amargura com que vivem esses adultos é a maneira pela qual eles experimentaram a vida e tentam a todo fim, impeli-la aos jovens.

E, cada vez mais, somos tomados pela sensação de que nossa juventude não passou de uma curta noite (viva-a plenamente, com êxtase!); depois vem a grande 'experiência', anos de compromisso, pobreza de ideias e monotonia. Assim é a vida, dizem os adultos, isso eles experimentaram ⁸⁷.

Ele, no entanto pondera essa atitude do adulto com o fato de que seu comportamento se dá desse jeito, porque essa é a única forma pela qual ele experimentou a vida, "ele só conhece a experiência, nada além dela; porque ele próprio é privado de consolo e espírito" ⁸⁸, dessa forma, "ele jamais compreendeu que existem outras coisas além da experiência, que existem valores aos quais nós servimos e que não se prestam à experiência" ⁸⁹.

⁸⁵ BENJAMIN, 1984, P. 23

⁸⁶ Idem, ibidem.

A referência está na bíblia, no livro 1 de Samuel.

Filisteus era um povo considerado incivilizado e bárbaro pelos hebreus com quem viviam em constante guerra, até a vitória de Davi contra Golias. No entanto, pesquisas atuais revelam o elevado grau de sofisticação na produção de artefatos de metal e de outros materiais deste povo. Graças a seu avançado estágio de trabalho em metalurgia, quase sempre saíam vitoriosos em suas guerras contra os hebreus.

⁸⁷ Idem, ibidem.

⁸⁸ Idem, p. 24.

⁸⁹ Idem, ibidem.

Sob a influência do neokantismo (escola que à época tinha praticamente o monopólio da educação filosófica alemã), Benjamin oferece uma resposta a essa desolação empreendida pelos adultos, "nós porém conhecemos algo que nenhuma experiência pode nos proporcionar ou tirar: sabemos que existe a verdade, ainda que tudo que fora pensado até agora seja equivocado.[...] Nenhuma experiência pode nos privar disso" ⁹⁰.

Aqui já é possível perceber o prenúncio da cisão que ele vinte anos depois dará a essa "experiência": ele a nomeará *Erlebnis* (vivência) e a contraporá à *Erfahrung*, a verdadeira experiência, aquela que é própria das pessoas que "possuem o dom de atear ao passado a centelha da esperança" ⁹¹. Quer dizer, *Erlebnis* corresponde à felicidade individual que ele afirma precisar ser superada a favor da felicidade coletiva que encontrará na *Erfahrung* seu equivalente. Pois as experiências que não conseguem ser traduzidas em favor de uma coletividade não são capazes de agregar sentido a essa coletividade, não são capazes de uni-la em torno de uma causa.

Benjamin é um materialista, ele acredita que a redenção da humanidade, que virá através da rememoração e que provocará a revolução, pois erradicará as injustas relações sociais que nos rodeia, é um ato coletivo, a frágil força messiânica da qual somos constituídos é uma prova disso. A transformação da sociedade não virá de um ato isolado, mas da união de toda a humanidade.

Por fim, ele faz a distinção entre aqueles que possuem a real capacidade de experienciar plenamente a vida e suas agruras (os jovens), daqueles que só conhecem a "ausência de sensibilidade" (os filisteus): "o jovem vivenciará o espírito, e quanto mais difícil lhe seja conquistar algo grandioso, mais facilmente encontrará o espírito em sua caminhada e em todos os homens. O jovem será amável como adulto. O filisteu é ignorante" ⁹².

É essa imagem que se pode ter em mente quando, no texto de 1933, Benjamin explora a imagem do velho em seu leito de morte que em seus últimos instantes compartilha de mais uma experiência com seus filhos. É a imagem de alguém que com toda sua sabedoria e amor, oferece antes de partir mais um conhecimento àqueles a quem ama. Esse é o jovem que experimenta a vida sem a amargura e

⁹⁰ Idem, ibidem.

⁹¹ Tese VI, Idem, p. 65.

⁹² Idem, p. 25.

desesperança dos filisteus, ou seja, aquele que está sempre pronto a compartilhar um ensinamento que terá por finalidade provocar união e sabedoria entre aqueles que ama.

A ligação entre esses dois textos será mais trabalhada ao longo deste capítulo, além das outras obras por Benjamin desenvolvidas que tem neste conceito de experiência o seu pano de fundo. O conceito de experiência é fator decisivo para entender como é possível ao materialista histórico fazer uma real apreensão do passado, pois só ele é capaz de experienciar o passado tal como ele surge num momento de perigo, somente ele se utiliza da experiência para identificar esse processo histórico.

Sem a dimensão da experiência, o processo histórico não passa de uma sucessão de imagens sem sentido (historicismo). Ainda que haja uma só linha narrativa que conta a história, pois esta é sempre contada pelos vencedores (e para Benjamin, os vencedores são os mesmos em todo o curso da história, é a mesma classe dominante que tem vencido. Por vezes ela apenas adquire uma outra roupagem). Não significa dizer que uma revolta camponesa ocorrida na Europa no século XVIII vá desencadear uma sucessão de revoltas na África no século XX, por exemplo. O contexto histórico, as condições materiais e tudo que contribuiu para tais eventos precisam ser respeitados: o drama de um camponês europeu não é decerto igual ao de um camponês africano, toda a sua idiossincrasia o que faz ser quem ele é, é algo que não se pode deixar de se ter em mente, não respeitar isso, significa não respeitar o próprio sujeito histórico.

Por isso é o materialista histórico o mais preparado para a compreensão dos acontecimentos históricos, pois ele está em consonância com essa questão: ele respeita a individualidade do sujeito histórico, ele não acredita numa História que se pretenda universal, que não leva em conta características próprias de cada lugar e seus habitantes⁹³.

Também ao materialista histórico, e isto é algo de grande importância para Benjamin, é permitido dar “saltos” na História, ou seja, poder passar de um

⁹³ A ideia de uma história universal está ligada à do progresso e à da cultura. Para que todos os momentos da história da humanidade possam ser alinhados na cadeia do progresso, têm de ser reduzidos ao denominador comum da cultura, do esclarecimento, do espírito objetivo, ou como se lhe queira chamar. (BENJAMIN, 2012, p. 179).

acontecimento a outro sem prejudicar sua linha narrativa, exatamente por que um evento não é causa necessária de outro.

A história estrutura-se em contextos e cadeias causais que se desenrolam de forma arbitrária. Como, porém, nos dá uma ideia da possibilidade de, por princípio, citar o seu objeto, este tem de se apresentar, na sua versão mais elaborada, como um momento da humanidade. Nele o tempo tem de se suspender⁹⁴.

Isto é, por não haver uma linearidade na construção histórica, dado ela se "desenrolar de forma arbitrária", o materialista histórico pode deter sua atenção a determinado momento histórico de modo a apreender a sua importância para o presente e assim fazer a sua correta avaliação dos acontecimentos atuais. A forma, no entanto como isso acontecerá, como o materialista fará essa leitura, como os eventos históricos se apresentarão à ele, será tratado no decorrer do texto.

A seguir, trataremos de mais alguns conceitos que consideramos ser de grande importância para uma boa compreensão do conceito de experiência.

3.2 Tradição, a unidade do presente, do futuro e do passado.

A história tem como tarefa não apenas apropriar-se da tradição dos oprimidos, mas também fundá-la.

Teses, Walter Benjamin.

Benjamin fala da Tradição como sendo uma "contextualização da natureza, um mundo de vida. Remete a uma espécie de redimensionamento do espaço e, por conseguinte, do tempo nele inscrito"⁹⁵. Nesse sentido, vemos que, a tradição corresponde em Benjamin à unidade de um agora que contém o "absolutamente presente", ou seja, a "unidade do presente, do futuro e do passado"⁹⁶. Disso resulta a compreensão da tradição como o liame, o elemento que congrega e mantém vivo todos aqueles saberes que perdurariam por sua eficácia e valor através dos tempos. A Tradição é a sabedoria do tempo que não é condicionada pelo tempo e que não está à mercê dele.

⁹⁴ BENJAMIN, 2012, p. 179.

⁹⁵ OSBORNE, 1999, p. 89.

⁹⁶ MATOS, 1998, p. 35.

Sendo assim, a experiência da tradição (porque, afinal, para Benjamin, toda a experiência que pretenda ser tomada por verdadeira deve necessariamente derivar da tradição e remeter a ela) não se trata de um certo modo de pensar, mas sobretudo de um certo modo de sentir, assim entendido como capacidade de acolher, de assimilar uma série de códigos que não seriam passíveis de serem codificados apenas pela razão.

Vemos que a Tradição tem em Benjamin a tarefa de situar o verdadeiro lugar da Experiência como sendo o momento em que, através da rememoração das experiências vividas (*Erlebnisse*) por outros, possamos presentificar um passado e torná-lo vivo. Tal ideia ele desenvolve na terceira das Teses sobre Conceito de História, quando fala de trazer o sofrimento dos injustiçados para a ordem do dia. E que será realizado através da rememoração⁹⁷ dessas injustiças. Tal rememoração será feita por aqueles que possuem a experiência dela, por que estão imbuídos em sua tradição, o que torna possível reparar tais injustiças.

Benjamin defende que é cada vez mais raro encontrar um narrador, ou seja, alguém que ainda possua o dom da narração, e esse dom consiste na possibilidade de que alguém consiga através dessa arte *intercambiar experiências*. É disso que trata na obra benjaminiana o conceito de narração: não é apenas um mero contar de histórias, o mero desenrolar de um enredo, e sim fazer desse contar um momento em que experiências possam ser trocadas tanto para quem fala como para quem ouve. É defender a ideia de que é no convívio, no fato de podermos travar relações verdadeiras e comuns que se terão as condições de possibilidade para o desenvolvimento pleno da Experiência.

Desta forma, uma noção de comunidade, conceito que embora não tenha sido trabalhado pelo autor, é passível de se ter em mente de maneira implícita se considerarmos as observações a respeito da importância da narração e, por conseguinte, da experiência, pois para Benjamin é dentro de um espaço onde se davam as contações de histórias e que possibilitava o intercâmbio de experiências

⁹⁷ Rememoração, mais um dos conceitos de extrema importância na filosofia benjaminiana. Na terceira tese Benjamin trata da redenção da humanidade, como sendo necessária para a vinda do Messias, para a realização da felicidade terrestre, mas para que haja tal redenção, é preciso rememorar cada injustiça cometida na História, dar voz a todo aquele que numa tentativa de libertação de sofrimentos seus e de outros tenham sofrido uma verdadeira injustiça, precisam ser citados à ordem do dia, isto é, somente após de reparado cada ato injusto cometido pelo homem contra seu semelhante que a humanidade estará apta para se realizar a felicidade terrestre, e é disso que se trata a rememoração, esse justo lembrar de uma injustiça cometida.

que ocorre a construção daquilo que ele denominou de Tradição, assim, sua perda, no mundo moderno, contribuiu para o gradativo empobrecimento do homem.

Este lugar que aqui chamamos comunidade, é o lugar onde as pessoas se reconhecem nos símbolos e estórias pertencentes a esta comunidade, que se guiam a partir de fatos e das estórias contadas a elas que lhe transmitiram sabedoria e união, que as transformaram em mais do que um aglomerado de pessoas que dividem o mesmo espaço, mas em pessoas que compartilham uma mesma forma de pensar e sentir que possuem a sabedoria de viver em paz uns com os outros tendo em mente a necessidade de transmitir às próximas gerações o mesmo ideal que compartilham.

Ainda com o intento de destrinchar o conceito de Experiência, trazemos mais um dos aspectos que a definem. Benjamin entende que a verdadeira experiência é, com efeito, falante: ela não cala, ela faz falar, ela se alimenta da tradição oral para justamente conseguir o intercâmbio cultural. Mas não se trata de um simples falar, e sim um contar, contar histórias que foram contadas por outros, que possuem a mesma relação com a história que aqueles que ouvem; como já dito, ele pretende remontar à tradição oral de contação de histórias, o relato de situações em que houve aprendizado, uma comunicação que envolva aquele que conta àqueles que ouvem. Com essa relação, é possível haver uma simbiose de conhecimentos.

Tal fenômeno, a saber, a queda na capacidade de intercambiar experiências, tem sua maior expressão no período de 1914-1918, que ele denominou como uma das “experiências mais monstruosas da história universal”⁹⁸. Não é mero acaso que ele retome no texto *O Narrador* (1936) o que ele já havia desenvolvido no texto *Experiência e Pobreza* (1933), que é justamente a tão radical e empobrecedora experiência da Iª Guerra. Percebia-se que aqueles que dela voltavam, voltavam mudos a respeito do que tinham lá vivido, voltavam incapacitados de relatar, de narrar tal experiência, de partilhá-la com quem quer fosse. A esse respeito diz Benjamin:

Uma geração que ainda foi à escola nos carros puxados por cavalos, viu-se de repente num descampado, numa paisagem em que nada se manteve inalterado, a não ser as nuvens, e no meio dela, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, o minúsculo e frágil corpo humano. (BENJAMIN, 2012, p. 86).

⁹⁸ BENJAMIN, 2012, p. 86.

A radicalidade da guerra de trincheiras retirou do homem uma de suas mais enriquecedoras características, que é a faculdade de partilhar experiências; transformou-o em um ser incomensuravelmente mais pobre. Mesmo com todo o esforço posterior na tentativa de explicação do que fora a guerra por parte daqueles que dela participaram, em seus *fronts*, não se conseguiu de fato uma real interpretação de seus acontecimentos: “aquilo que, dez anos mais tarde fomos encontrar, na grande vaga dos livros de guerra, era tudo, menos experiência contada e ouvida”⁹⁹.

É dessa possibilidade de transmissão de experiências feitas a partir do contar e ouvir, do boca a boca, que se valeram os narradores, era sua principal forma de intercambiar experiências. Justamente por isso, quanto mais próximas as histórias escritas forem daquelas da tradição oral, maior a possibilidade de disseminação de conhecimentos.

Benjamin aponta ainda aquelas que seriam as figuras que mais e melhor incorporaram a imagem do narrador. São elas o marinheiro, que por viajar bastante e por lugares longínquos e, por isso, interessantes, tem muito que contar a respeito de tudo que viu e ouviu. Existe também, por outro lado, aquele que jamais saiu de sua terra natal, e que por isso conhece toda a história daquele lugar, cada fato que a caracteriza do modo pelo qual é conhecida: esse é o camponês.

A decadência da arte de narrar se dá também por outros fatores que Benjamin trata com mais profundidade no texto citado, e que por encontrarmos neles elementos em comum com nosso trabalho os citaremos, contudo por não serem tema real de nossa investigação não os desenvolveremos de forma aprofundada. São eles: o surgimento do romance, que por se tratar de um gênero que não recorre à Experiência como forma de transcrição de sua narrativa, não necessita daquela inter-relação entre sujeitos onde experiências são trocadas, despreza a arte do contar e ouvir, “ele nem procede da tradição oral, nem a alimenta”¹⁰⁰. Destarte, o romance é o ato de um indivíduo isolado, que não precisa do outro para com ele trocar experiência: esta é totalmente descartada e aqui poderíamos entendê-la como um possível exemplo de *erlebnis*, diferente do narrador, para quem o outro, a

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁰ BENJAMIN, 2012, p. 217.

tradição oral, é justamente a fonte de onde alimenta sua arte. E que ele terá na figura de Proust seu melhor exemplo.

Outro fator que Benjamin cita como sendo um dos quais está levando ao fim a arte de narrar é o sistema capitalista que interdita o diálogo com suas exaustivas horas de trabalho, com suas demandas de consumo cada vez maiores e mais urgentes, que impossibilita a fonte de onde a narração se alimenta que é o contar e ouvir. Com o tempo cada vez mais curto devido a essas demandas as pessoas não podem mais se dedicar a arte de contação de estórias, e assim perdem a oportunidade de intercambiar experiências.

Para ele, o fato do homem moderno ter cada vez menos tempo para se dedicar a experiências comuns, onde é possível se desenvolver a narração de histórias como forma de agregar num mesmo sentido vidas de pessoas que compartilham de histórias e vivências afins (conceito de Tradição), por conta do ritmo alucinante do capitalismo e sua demanda, faz a experiência se esfacelar e, com ela, a oportunidade de rememoração do passado. Assim, vemos aquilo que poderia nos tornar mais unidos em torno de um ideal de igualdade e justiça se esvaír. Citamos o autor de forma a demonstrar sua acuidade no que tange essa temática, sua preocupação com essa perda da experiência e a danosa consequência para o homem:

Ficamos pobres. Fomos desbaratando o patrimônio da Humanidade, muitas vezes tivemos de empenha-lo por um centésimo de seu valor, para receber em troca a insignificante moeda do “atual.” À porta temos a crise econômica, atrás dela uma sombra, a próxima guerra

101.

Durante todo o percurso da obra benjaminiana, nota-se sempre o mesmo esforço de retificação crítica em relação ao conceito de experiência que objetiva não apenas situar o problema do conhecimento histórico, mas igualmente buscar a verdade da experiência – ou, ao menos, não expressá-la em termos falaciosos. Porque é, sobretudo, com a experiência que podemos fazer a perfeita leitura do passado, não exatamente como ele foi, mas como o vemos hoje. Como ele nos surge no momento de perigo, e que tornará possível a rememoração dos sofrimentos e injustiças cometidas, e a consequente redenção desse passado, tornando-o livre.

¹⁰¹ BENJAMIN, 2012, p. 90.

O conceito de experiência e os demais conceitos que abordamos ao longo deste tópico nos sugerem que precisamos primeiramente reconhecemo-nos como iguais, precisamos perceber como cada fato já vivido e experienciado concorrem para nos mostrar que fazemos parte do mesmo lugar. A maneira como partilhamos esse lugar é que precisa ser repensada. Não se pode mais acreditar que é normal ter tantas pessoas em situações de calamidade social, enquanto outras desfrutam de condições nababescas. E, que para manter essas condições precisam continuar subjugando de maneira impiedosa os que já se encontram em situação vulnerável.

Na sequência trataremos deste que é um dos conceitos mais controversos e alvo de muitas críticas sofridas por Benjamin, mas que é fundamental para entender a forma como o momento histórico se apresenta ao historiador, entender como a ligação entre o passado e o presente é feita, além de mostrar a releitura do conceito hegeliano de dialética que fora amplamente utilizada por Marx é proposta por ele.

3.3 Imagem Dialética¹⁰².

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio e sim o tempo do agora.

Walter Benjamin, Passagens.

Neste tópico, nossa intenção é entender essa concepção de dialética desenvolvida por Benjamin que causou tanta estranheza, mas que é imprescindível para entender o *movimento* dentro do pensamento deste filósofo que não se restringiu apenas a pensar seu tempo, mas que fez do pensamento a melhor arma para enfrentar o terror que cada época traz consigo.

À rejeição pela perspectiva linear do tempo onde o encadeamento dos acontecimentos se sucedem necessariamente uns aos outros, Benjamin propõe uma concepção da história descontínua, isto é, cada fato histórico é em si uma mônada, uma imagem cristalizada no tempo, onde o historiador é capaz de captá-lo para o presente e ressignificá-lo. É, pois, através dessas imagens que carregadas de

¹⁰² No primeiro esboço do texto, *Paris, capital do século XIX*, Benjamin utilizou o termo, Feeria dialética, para designar sua versão deste conceito, trocando-o na segunda versão por Imagem dialética.

significação – as imagens dialéticas – que rompem como um clarão num momento de perigo, que se terá uma compreensão mais clara do passado.

No texto *Paris, capital do século XIX* (1935)¹⁰³, que compõe seu outro projeto inacabado, o livro das *Passagens* (1940), Benjamin desenvolve este conceito de dialética que se diferenciará consideravelmente da do modelo hegeliano. No entanto, conservará de maneira única o seu propósito, a saber, a superação; que no caso de Benjamin é superação das contradições e desigualdades deste mundo pelo tempo messiânico ou, em termos marxianos, pela sociedade sem classes.

Nessa concepção de dialética desenvolvida por Benjamin o que está em jogo, principalmente, é a relação entre o presente e o passado. A forte ligação entre eles, a maneira como o presente precisa se voltar para o passado, e assim, redimi-lo e superá-lo.

Como resposta ao historicismo para quem cada acontecimento tem forma e lugar fixos num plano linearmente concebido, Benjamin propõe a explosão desse contínuo temporal com a relação de imagens dialéticas que guardariam um acontecimento passado ressignificando o presente. "Assim, a Roma antiga era para Robespierre, um passado carregado de tempo do agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história" ¹⁰⁴.

Porém, não se trata exatamente de se apropriar de um acontecimento passado e revivê-lo em seus detalhes, de atualizá-lo de forma a transpô-lo conforme nossa conveniência, mas de encontrar entre elementos do passado, maneiras de entender o presente. Dessa forma, "a temporalidade do passado não se reduz mais ao espaço indiferente de uma anterioridade que precede o presente na esteira monótona da cronologia" ¹⁰⁵. Mas é exatamente na ligação entre acontecimentos passados e como surgem no presente que essas imagens mnêmicas vão tomando o lugar próprio da rememoração desses acontecimentos e dessa forma, irão ressignificá-los.

Na tese XIV das *Teses* (que citaremos abaixo) encontramos mais um exemplo entre a ligação entre o passado e o presente e, como Benjamin aproveita mais uma

¹⁰³ Há duas versões deste texto no livro das *Passagens*. O primeiro escrito em 1935 sofreu muitas críticas por parte do Instituto de Pesquisa Social para quem o texto se destinava e foi então reformulado por Benjamin tendo sua segunda versão finalizada em 1939. Optaremos, no entanto, pela primeira versão deste texto, i. é, a de 1935.

¹⁰⁴ Tese XIV idem, p. 119.

¹⁰⁵ GAGNEBIN, 2014, p. 204.

vez para mostrar sua ligação com Marx, demonstrando a importância que tem a dialética para os dois, ainda que Benjamin a interprete de seu próprio modo:

[...] A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução ¹⁰⁶.

No tão conhecido trecho do livro *18 de Brumário*, em que resgatando Hegel, Marx fala da repetição dos grandes acontecimentos e personagens da história mundial como farsa ¹⁰⁷, ele rompe com a ideia de progresso na História, e concebe uma "teoria de repetição da história" ¹⁰⁸, isto é, de forma burlesca o presente repetiria acontecimentos passados como se nessa "atualização" ou presentificação, para usar um termo benjaminiano, os eventos pudessem encontrar outro desfecho. Tal concepção da História é absurda tanto para Marx quanto para Benjamin.

Ainda no referido livro vemos Marx afirmar que, "os homens fazem a sua própria história" ¹⁰⁹, mas não de livre vontade, o materialismo impede Marx de acreditar numa herança histórica direta, livre de qualquer contato com a realidade concreta de cada época; pelo contrário, ele busca ressaltar as circunstâncias em que cada época se desenvolve, ainda que o faça de acordo com o que receberam das gerações passadas¹¹⁰.

Desta forma, ainda que as grandes revoluções estudadas por Marx neste livro se repitam de forma caricatural, burlesca, como farsa, ainda conservam alguns elementos que se repetem ou que são muito semelhantes (símile, mímese). Há então em Marx, uma ligação que envolve diferentes gerações no desenvolvimento histórico, mesmo que não seja a que vai levar ao fim as contradições do presente, mas ainda sim, possui um olhar voltado para o passado como se nele estivesse a

¹⁰⁶ Tese XIV idem, p. 119.

¹⁰⁷ MARX, 2011, p. 25.

¹⁰⁸ MATOS, 1995, p. 35.

¹⁰⁹ MARX, 2011, p. 25.

¹¹⁰ A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. Idem, ibidem.

solução para este problema. Tal qual há em Benjamin, guardando-se, certamente, as respectivas diferenças.

E nesse sentido, as imagens dialéticas são a resposta dada por Benjamin para compreender essa ligação entre as gerações, elas são o elemento que possibilita a releitura do passado, que impede sua repetição farsesca, mas promove sua compreensão de maneira única. E aqui se constitui principalmente o que diferencia essa dialética das anteriores.

Trataremos a seguir, de algumas características importantes que ajudam a tornar essa concepção dialética tão interessante e vital para compreendermos a leitura da história proposta por Benjamin.

3.3.1 *La nouveauté*, ou fantasmagoria.

É importante ressaltar como nessa concepção de dialética, as relações sociais se utilizam de uma ambiguidade (dependência e, ao mesmo tempo, necessidade de superação) para se obter um dos mais primorosos modelos de fetichismo: o novo. Nas palavras do filósofo: "A ambiguidade é a manifestação imagética da dialética na imobilidade. Esta imobilidade é utopia e a imagem dialética, portanto, imagem onírica. Tal imagem é dada pela mercadoria: como fetiche" ¹¹¹.

Numa sociedade de alto consumo, onde a aparência é o que mais ocupa a cabeça das pessoas, tudo o que é "novo", traz consigo a ilusão de "atualidade", de "modernidade", características que dão a quem as possui a sensação de pertencimento a esta sociedade.

É essa busca incessante pela novidade que o século XIX encontra nos grandes *magasins de nouveauté*, as catedrais da moda dedicadas exclusivamente ao consumo, uma forma de ideologia do progresso que visa alimentar essa necessidade e insuflá-la ainda mais. Tal ideologia do progresso é tida por Benjamin por fantasmagoria ¹¹².

Aqui, faz-se necessário uma contextualização. O século XIX é tido por Benjamin como a época em que as contradições sociais, econômicas vão se

¹¹¹ BENJAMIN, 2006, p.48.

¹¹² Nossa pesquisa procura mostrar como, em consequência dessa representação coisificada da civilização, as formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica, que devemos ao século XIX, entram no universo de uma fantasmagoria. (BENJAMIN, 2009, 53).

tornando cada vez mais acentuadas. E esse ambiente é propício para o desenvolvimento da dialética, pois é exatamente dessas contradições que ela se alimenta. As imagens dialéticas são nesse ponto a maneira pela qual o passado pode se tornar apreensível. Nesse sentido, temos em Bruno Tackels uma excelente justificativa de porque Benjamin escolheu as passagens parisienses como sendo o lugar próprio para o desenvolvimento das imagens dialéticas:

A imagem dialética se produz no momento da mais extrema tensão, na mais alta contradição, quando o fenômeno apresenta uma ambiguidade máxima. Para que surja a imagem dialética, os fenômenos devem manifestar pontos de tensão, momentos violentamente incompatíveis que constituem por sua tensão mesma, uma constelação ¹¹³.

Assim, temos as passagens parisienses, o lugar construído exclusivamente para o consumo, onde moda, novidade, exclusividade se tornam a moeda corrente e valiosa para os burgueses. Elas são o lugar próprio da ambiguidade porque propiciam a existência de dois mundos: o pré-industrial, com a presença de ateliês de artistas, e o centro do comércio de luxo que então nascia. É possível afirmar que nesse momento temos o germe do capitalismo tal qual conhecemos, aflorando na sociedade parisiense, estimulando seu consumo e gerando a necessidade de mais consumo.

Temos, portanto, com a novidade (ou, como ele se refere, *la nouveauté*) a mercadoria mais desejada da sociedade: desde os jornais à moda, todos a desejam de forma urgente. "O novo é uma qualidade independente do valor de uso da mercadoria. É a origem da aparência que pertence de modo inalienável às imagens produzidas pelo inconsciente coletivo". Nesse sentido, ela "é a quintessência da falsa consciência cujo agente infatigável é a moda" ¹¹⁴. Ou seja, o desejo por esse monstro abstrato que pode se apresentar de qualquer forma: o novo, independente de seu real valor de uso, atingiu um novo estágio nessa escalada de consumo, onde vale tudo somente pelo prazer de possuí-lo.

¹¹³ Tradução de nossa autoria. No original: "L'image dialectique se produit au moment de la plus extrême tension, dans la plus grande contradiction, quand le phénomène présente une ambiguïté maximale. Pour que surgisse l'image dialectique les phénomènes doivent manifester des points de tension, des moments violemment incompatibles que constituent par leur tension même, une constellation (TACKELS, p. 112).

¹¹⁴ BENJAMIN, 2006, p.48.

Assim, Benjamin reinterpreta o conceito marxista de Fetiche da mercadoria. Ele vê em Paris a capital da moda, onde todas as mulheres que pretendam ser reconhecidas como bem vestidas, o principal modelo desta *nouveauté* que ele critica: "Aqui a moda inaugurou o entreposto dialético entre a mulher e a mercadoria – entre o desejo e o cadáver" ¹¹⁵.

A moda é então, o lugar onde essa novidade se faz mais necessária, onde as pessoas estão dispostas a pagar o preço que for, para possuí-la. É a maior expressão do Fetiche da mercadoria. E é o caráter superficial e efêmero da moda que Benjamin quer captar. A artificialidade com que as pessoas encaram a vida, a necessidade de serem atuais, de estarem na moda: "Ser contemporânea de todo mundo – eis a satisfação mais apaixonada e mais secreta que a moda oferece à mulher". ¹¹⁶

A esse entendimento que a moda faz sobre o tempo como algo que precisa ser afirmado de maneira diferente da época anterior, onde esta se torna algo a ser superado rapidamente, onde perde seu valor na atualidade, Benjamin responde em sua habitual forma, através de imagens: "O eterno, de qualquer modo, é, antes, um drapeado de vestido do que uma ideia" ¹¹⁷.

Sendo assim, a crítica à novidade, a essa total retirada de significação que a moda faz do tempo, tornando-o apenas mais uma forma de produto, de mercadoria, pois só o que for contemporâneo, atual, pode ser identificado como de bom gosto para a moda, é o que se pretendeu chamar atenção neste tópico. Pois essa tentativa de esvaziar de sentido o tempo, é a maneira pela qual aqueles que não se interessam por uma leitura autêntica da História, se propuseram a tratá-la, e que Benjamin denuncia.

A seguir, é preciso mostrar mais um aspecto da imagem dialética desenvolvida por Benjamin, salientando o que a torna diferente da dialética hegeliana e qual a importância que tem isto para nosso trabalho.

¹¹⁵ BENJAMIN, 2009, p. 101 [B 1, 3].

¹¹⁶ BENJAMIN, 2009, p. 105 [B 2, 4].

¹¹⁷ Idem, p. 107 [B 3, 7].

Para ilustrarmos essa passagem, trazemos uma anedota de Oscar Wilde a respeito da sua visão acerca da moda, "A moda é uma variação tão intolerável do horror que tem de ser mudada de seis em seis meses".

3.3.2 Dialética benjaminiana X Dialética hegeliana

O que diferencia a dialética benjaminiana da hegeliana é justamente a "mediação" existente na dialética hegeliana e marxista, que Benjamin a substituiu pela imagem dialética. Nesse contexto encontramos em Olgária Matos uma maior explicação a respeito dessa concepção dialética, que se configura como uma reviravolta dada por Benjamin na dialética tradicional:

O método benjaminiano opera uma reviravolta (*Umschlag*) dialética, em que a dialética hegeliana é *détournée*, uma vez que não se trata de mediação, mas de um acontecimento paradoxal, uma dialética sem mediação tal como se encontra no *Drama barroco*, uma dialética alegórica, que é reversão entre extremos¹¹⁸.

Ou seja, Benjamin incorpora à dialética a imagem, exatamente porque é ela que salta aos olhos do materialista histórico quando do momento de perigo. É ela que permite ao historiador fazer saltos na história, é ela enfim, que retém em si a oportunidade de resgatar o passado e, assim redimi-lo.

Dessa forma, entendemos que o que ele fez ao desenvolver este modelo foi suprimir o "elemento destrutivo" ¹¹⁹ da contradição, isto é, não há subsunção de um conceito no outro, ao contrário, há uma perfeita e paradoxal harmonia entre ambos, o que acarretaria numa suprassunção (*Aufhebung*) de maneira diversa da proposta pela teoria hegeliana, por que na proposta de Benjamin não há uma totalização resultante desse encontro, mas uma constelação de imagens carregadas de significação.

O elemento destrutivo ou crítico na historiografia afirma-se no desdobramento da continuidade histórica. A autêntica historiografia não escolhe de ânimo leve seus objetos. Não se apodera deles, fá-los saltar do curso do processo histórico. Esse elemento destrutivo da historiografia deve ser entendido como reação a uma constelação de perigo que ameaça tanto aquilo que se transmite como o destinatário da transmissão ¹²⁰.

A reviravolta dialética, por sua vez, possui para Benjamin a mesma imagem de uma tentativa de despertar de um sonho. Ao historiador cabe penetrar no passado e se deixar penetrar por ele, isto é, o passado precisa ser *familiar* ao historiador, este

¹¹⁸ MATOS, 2012, p. 31.

¹¹⁹ Idem, ibidem.

¹²⁰ BENJAMIN, 2012, p. 188.

precisa trazê-lo para seu mundo para que ele se torne próximo, para que seja possível o seu alcance. Nesse sentido, o passado se tornaria um sonho, do qual o seu despertar seria a sua verdadeira apreensão; nas palavras de Benjamin,

A utilização dos elementos do sonho no despertar é o caso exemplar do pensamento dialético. Por isso o pensamento dialético é o órgão do despertar histórico. Cada época sonha não apenas a próxima, mas ao sonhar esforça-se em despertar. Traz em si mesma seu próprio fim e o desenvolve – como Hegel já reconheceu – com astúcia ¹²¹.

Ou seja, o despertar seria o melhor exemplo da reviravolta dialética, exatamente por que, despertar pode aqui ser entendido como o resgate do passado para o presente e, nessa ação, o passado é ressignificado. Nesse sentido, entendemos por despertar o momento da Rememoração, um conceito muito importante dentro da proposta filosófica de Benjamin, que seria o primeiro passo dado em direção à Redenção. Somente após a rememoração de cada uma das lutas travadas no passado, de cada combatente que tombou sem ver seu ideal realizado, que estaríamos prontos para a redenção desse mundo.

Para Benjamin, o uso de alegorias e imagens tem uma importância singular no que tange à compreensão de certas categorias do entendimento que não se deixam ver muito facilmente; sendo assim, é bastante compreensível que ele abuse destas para desenvolver seu conceito de história através das imagens dialética.

Logo, pensar a história de forma imagética é a resposta benjaminiana ao historicismo que vê naquela, isto é, na história, uma sucessão causal dos acontecimentos. "Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma cognoscibilidade" ¹²². Em outras palavras, cada momento carrega consigo a chance e oportunidade de mudar o curso da história, pois, "[...] nele [no agora] a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir (esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio* que coincide com o nascimento do tempo autêntico, o tempo da verdade)" ¹²³.

Deste modo, compreender que "a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de

¹²¹ BENJAMIN, 2006, p. 51.

¹²² BENJAMIN, [N 2a, 5] p. 504, 2009.

¹²³ Idem, ibidem.

nossa existência”¹²⁴, é entender que a nossa existência ainda é pautada pelos acontecimentos passados e que por isso precisam ser superados, assim a felicidade será uma possibilidade. É essa a maneira pela qual o filósofo explica a ligação existente entre o presente e o passado, que é primordial para entendermos a imagem dialética benjaminiana. Por isso, é preciso entender que não se pode pensar o passado como algo fechado e acabado. Tampouco, não se pode pensar que o presente engolirá o passado; este não será subsumido, mas ressignificado.

As ruínas que crescem à medida que voltamos o nosso olhar para o passado são prova de que precisamos superá-lo, da mesma forma, a montanha de destroços que o anjo da história vê crescer aos seus pés à medida que é levado pela tempestade para o futuro. A legião de oprimidos que vemos se multiplicar ao nosso redor é também mais uma prova. Apenas a redenção do passado reverterá toda essa coleção de infortúnios, a que chamamos História.

3. 4 *Memoire Involontaire.*

A experiência não consiste precisamente com acontecimentos fixados com exatidão na lembrança, e sim em dados acumulados, frequentemente de forma inconsciente que afluem à memória.

Walter Benjamin, Sobre alguns temas em Baudelaire.

A partir de mais esta explanação do conceito de experiência, podemos nos aprofundar em alguns elementos que Benjamin utiliza para demonstrar o lugar da memória em sua filosofia, a relevância que possui para a rememoração, assim como também podemos continuar esquadrinhando a importância que tem para ele, a ligação entre o passado e o presente.

A memória, aqui pode ser entendida como parte fundamental para que o relâmpago se nos apresente no momento de perigo, e isto só é possível, aliás, porque a memória resgata de forma inconsciente a lembrança que o relâmpago nos traz. Em seu artigo *Sobre alguns temas em Baudelaire*, ao ligar os conceitos de

¹²⁴ Trecho da tese II. Idem (p.48).

memória pura de Bergson ao de memória involuntária de Proust¹²⁵, Benjamin enriquece essa questão. Bergson admite ser "a estrutura da memória decisiva para experiência" ¹²⁶, não admite por outro lado, uma determinação histórica para ela¹²⁷, indo contra, segundo Benjamin, às condições que permitiram o surgimento de sua filosofia que seria, "a experiência hostil, ofuscante da época da grande indústria" ¹²⁸.

Por seu turno, Proust, com sua memória involuntária, nos apresenta o clarão do relâmpago que surge quando mais precisamos. Contrapondo à memória voluntária que consiste exatamente no esforço de nosso intelecto em reviver certos momentos de nosso passado, mas que se apresentam de maneira muito mais pobre do que comparado às memórias que se apresentam involuntariamente.

Dessa forma, tentar deliberadamente retomar algum fato do passado é infrutífero para Proust. A memória voluntária nos fornece informações sobre o passado as quais "não se conservam nada dele" ¹²⁹. Dessa forma e de acordo com Benjamin, qualquer tentativa de trazer o passado efetivamente, é vã. Não há um objeto material onde possamos fixar nossa intenção e assim rememorar o passado.

Continua Benjamin, "para Proust depende do acaso a circunstância de que o indivíduo conquiste uma imagem de si mesmo ou se apossa de sua própria experiência" ¹³⁰. Aqui já podemos identificar o ponto que separa o pensamento de Proust do de Benjamin. Para este, não é o acaso que fará o indivíduo tomar posse de sua experiência, mas o momento histórico, o perigo encerrado neste momento se encarregará disto. A imagem contida neste momento é a que terá a força de clarear a situação e permitirá ao materialista histórico apreender este momento histórico e o interpretar. E essa imagem é a imagem dialética.

Benjamin ainda salienta como, devido à falta de experiência com o mundo ao seu redor, a humanidade vai cada vez mais se interiorizando, isto é, se fechando em si mesma. Assim, demonstrando mais uma vez a importância do papel do narrador para a possibilidade de experiência, Benjamin enfatiza como Proust em sua

¹²⁵ Pode-se considerar a obra de Proust, *À la recherche du Temps Perdu*, como a tentativa de produzir artificialmente nas atuais condições sociais, a experiência tal como a entende Bergson (BENJAMIN, 2000, p. 39)

¹²⁶ BENJAMIN, 2000, p. 38.

¹²⁷ Bergson não se propõe, de modo algum, à especificação histórica da memória. Inclusive, não aceita qualquer determinação histórica da experiência. Idem, ibidem.

¹²⁸ Idem, ibidem.

¹²⁹ Idem, p. 39.

¹³⁰ Idem, ibidem.

obra rememora fatos de sua própria vida para a composição da mesma¹³¹. Nesse sentido tomando fatos que vivenciou em lugares públicos, onde facilmente encontraria outras pessoas, empresta-os a seus personagens e vai criando situações onde não somente ele, mas seu leitor pode se reconhecer ao menos aqueles que tiveram as mesmas vivências que ele. Assim, "onde há experiência, no sentido próprio do termo, certos conteúdos do passado individual entram em conjunção na memória com elementos do passado coletivo" e "lembrança voluntária e involuntária perdem assim sua exclusividade recíproca" ¹³².

Não poderíamos deixar de salientar a proximidade que tem essa característica da obra de Proust com a de Baudelaire, que também escreve pensando naqueles personagens que assim como ele conheceram o lado mais escuro da vida em sociedade. Baudelaire se dirigiu exatamente aos leitores que eram semelhantes a ele próprio¹³³. Sua vontade de ser entendido leva-o a essa direção, e seu sucesso também. Tanto o é que Benjamin afirma: "depois de Baudelaire a poesia lírica não registrou nenhum êxito popular" ¹³⁴.

Dessa forma, tanto em Proust como em Baudelaire o que vimos é o fato de que os dois falam para aqueles que viam e sentiam da mesma forma que eles; em outras palavras, seu sucesso se dá porque compartilharam seus sentimentos com quem seria capaz de entendê-los, porque de igual forma se sentiam. Assim, podemos dizer que ambos os autores, compartilharam *Experiências* com seu público, daí o seu enorme êxito, e sua relevância para Benjamin.

Em outro texto, este tendo Proust como elemento principal de análise (*A imagem de Proust*), Benjamin resgata o papel da rememoração presente na obra do autor francês. A imagem de Penélope e seu trabalho de rememoração e esquecimento é primordial para entender esse processo dialético presente na História. O lembrar e o esquecer são os elementos presentes na concepção dialética da História definida por Benjamin, que nos permite experienciar a memória involuntária proustiana e entender sua importância para esta concepção.

¹³¹ Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como de fato foi, e sim uma vida rememorada por quem a viveu. BENJAMIN, **A imagem de Proust**, 2012, p. 38.

¹³² BENJAMIN, 2000, p. 40.

¹³³ Baudelaire desejava ser compreendido; por isso dedica seu livro àqueles que se assemelham a ele. A poesia, dedicada ao leitor, termina apostrofando-o: "Hypocrite lecteur, - mon semblable, - mon frère". Idem, p. 37.

¹³⁴ Idem, ibidem.

Benjamin aponta como, mais do que recordar o passado, Penélope realiza o trabalho oposto, o do esquecimento. E aqui encontramos sua ligação com a memória involuntária proustiana, que neste contexto é identificada como aquele ato de recordar o passado não como ele de fato foi, mas como ele se apresentou para nós, como agora o vimos. A memória que não buscamos de forma consciente, mas que se apresentou quando nem a esperávamos, ou mesmo quando nem a tínhamos ¹³⁵. Temos então que para esta concepção de História que visa a memória como elemento presente na construção histórica, "a recordação é a trama e o esquecimento a urdidura" ¹³⁶.

O trabalho de tecitura de Penélope, que desfaz à noite o que fizera de dia e assim, entremeia em seu véu, lembrança e esquecimento, é a imagem que Benjamin faz da História. Cada memória (involuntária ou não) que se nos apresenta, da qual temos a ressignificação do passado no presente e que é a própria concepção de imagem dialética benjaminiana, nos dá o vislumbre da extensão desse pensamento.

Na sequência temos um paralelo muito interessante com o ato de adormecer e de despertar. O adormecer, nesse caso, seria o próprio ato de esquecimento a que somos submetidos diariamente e que carrega consigo o dom de nos fazer recordar (através do despertar) aqueles fatos que por providência nos fez esquecer. Assim, "em cada manhã, ao acordamos fracos e semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento teceu para nós" ¹³⁷.

O despertar, nesse sentido, é o limiar entre o esquecimento e a recordação. É a porta pela qual poderemos passar e que nos permitirá recordar os fatos passados.

¹³⁵ A explicação é de Jeanne Marie Gagnebin: "a rigor, nunca a havíamos percebido antes [memória involuntária], ou melhor, sua visão passou despercebida quando vivíamos e só agora, graças a esse efeito de renovação do esquecimento no lembrar, e por meio da memória que não procurou por ela com vontade consciente, mas soube acolhê-la e reconhecê-la como verdadeira sem a ter conhecido antes. (GAGNEBIN, 2014, p. 237).

¹³⁶ BENJAMIN, 2012, p. 38.

¹³⁷ Idem, ibidem.

3.5. Despertar ou Revolução Copernicana e dialética da Rememoração.

Se a imagem dialética é o elemento pelo qual o historiador poderá experienciar o passado quando de seu surgimento no momento histórico, é tal despertar que permite à imagem dialética seu papel fundamental no devir histórico.

Benjamin propõe uma inversão completa do método de compreensão da história. No método tradicional, parte-se de um objeto, de um fato para com as ferramentas do presente se esforçar para explicar tal fato, tal objeto, tendo-o como um ponto fixo. A reviravolta dialética proposta por ele, no entanto, entende o fato, o objeto como algo que contém em si todo o seu significado, cabendo à rememoração apreendê-lo.

O objeto, o fato, nessa concepção dialética, não é mais aquele ponto fixo ao qual precisamos de alguma forma explicar, tentar encaixar nas perspectivas do presente, mas é o próprio fato, objeto, que nos permitirá fixa-lo na história através da rememoração. Assim, "os fatos tornam-se algo que acaba de nos tocar, e fixa-los é tarefa da recordação" ¹³⁸.

E é na estrutura do despertar que será possível essa rememoração; dessa forma, "o ocorrido, torna-se a reviravolta dialética, o irromper da consciência desperta" ¹³⁹. O despertar tem, portanto, a tarefa de permitir o acesso ao conhecimento do fato, do objeto. Logo, "existe um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem a estrutura do despertar" ¹⁴⁰.

Se o despertar é a ferramenta que permitirá ter uma nova e real compreensão da história, o sonho possui então um grande papel para essa nova compreensão. De fato o sonho aparece como aquele estado em que nos é possível vislumbrar uma variedade infinita de estados de consciência, nos quais o despertar é a porta pela qual pode-se alcançá-los no estado de vigília. Dessa forma o trabalho de esquecimento compreendido na tecitura de Penélope, nos dá a alegoria de que precisamos para compreender a relevância que possui tais ferramentas na concepção de história de Benjamin. Esforçamo-nos cada manhã para tentar acessar o que vimos nos sonhos, e por vezes conseguimos através das recordações e ações

¹³⁸ BENJAMIN, 2009, p. 433 [K1, 2].

¹³⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*.

intencionais que temos, o que nos permite apreender seu significado e realizá-lo ou não.

Assim, não é que tenhamos que desesperadamente nos apegar às imagens presentes em nossos sonhos como se elas fossem nos dar o real significado de nossas vidas, mas é na compreensão de alguns elementos contidos em nossos sonhos (imagens dialéticas) que teremos a oportunidade de entender fatos que nos cercam. Em uma carta endereçada a sua amiga Gretel Adorno com o propósito de elucidar a questão do despertar e do sonho, e também para rebater críticas feitas pelo esposo dela a respeito desta proposta dialética, diz Benjamin:

A imagem dialética não recopia o sonho: eu jamais quis afirmar isto. Mas ela me parece conter as instâncias, os lugares de irrupção do despertar, ela mesmo não produz sua figura, senão a partir destes lugares, tal qual uma constelação celeste o faz com seus pontos de luz. Então aqui um novo arco exige ser estendido e contido, uma dialética: esta entre a imagem e o despertar ¹⁴¹.

Benjamin é reconhecido por estar sempre neste lugar de transição, de *limiar*, de estar sempre à beira de algo (talvez por conta de sua própria condição de vida) na iminência da derrocada final, assim, ter essa imagem, essa alegoria presente em sua filosofia é natural. Neste caso percebemos como ele chama atenção para a tensão produzida pelo arco, na mesma medida em que precisa ser estendido completamente precisa ser contido. É nessa tensão máxima que a dialética ocorre. Como já mencionamos anteriormente ¹⁴².

Também encontramos na segunda tese outra linha de explicação a esta citação. Quando Benjamin fala do "index secreto que o passado carrega consigo" e que cabe a cada geração resgatá-lo, é ao despertar histórico que ele está aludindo. A rememoração desse passado nos é permitida porque, além de sermos dotados da fraca força messiânica, podemos acessar esse index, através da rememoração, que é possibilitada pelo despertar. Assim, "recordação e despertar estão intimamente

¹⁴¹ Citado por TACKELS. Tradução de nossa autoria. No original: L'image dialectique ne recopie pas le rêve: je n'ai jamais voulu affirmer cela. Mais elle me semble bien contenir les instances, les lieux d'irruption de l'éveil, et même ne produire sa figure qu'à partir de ces lieux, tout comme une constellation céleste le fait par ses points de lumière. Donc ici un nouvel arc demande d'être tendu et maîtrisé, une dialectique: celle entre l'image et l'éveil. (p. 111).

¹⁴² Ver nota 112.

relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração" ¹⁴³.

Por fim, a essa nova concepção de compreensão da História, que Benjamin chama de experiência dialética - que difere da outra concepção (a historicista) exatamente por se pretender experienciar a História e por negar qualquer pretensão progressiva e linear desta -, tem seu desfecho quando ele diz que "o método novo, dialético, de escrever a História apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido" ¹⁴⁴.

Assim, é preciso compreender essa concepção de História, tendo em mente a ligação existente entre as gerações passada e a atual, o dever que tem esta para com aquela, de redimi-la; a necessidade da rememoração para esse processo e perceber o papel que tem o despertar, o adormecer, a imagem dialética e todos os conceitos trabalhados aqui, para entendermos como dentro da filosofia benjaminiana, o ortodoxo não possui nenhum espaço. Como todos estes conceitos desenvolvidos por Benjamin adquiriram uma significação nova, mas sempre comprometidos na busca do filósofo pela redenção da ruína presente no devir histórico, que se exemplificam como as injustiças do passado que continuam a pautar o presente e que se não superadas continuarão a se perpetuar, foram as intenções por parte de desdobramento de cada um desses conceitos.

A segunda das *Teses sobre o Conceito de História* permitiu-nos, portanto, a chance de esquadrihar todos esses conceitos e buscar contribuir de alguma forma para a gama de pesquisas que vem aumentando acerca desse filósofo, que dialeticamente tratou de conceitos que muitos julgaram inconciliáveis.

Na sequência do trabalho procuraremos investigar detidamente o conceito de redenção. Se o despertar é o primeiro estágio para a rememoração, esta por sua vez é a condição de possibilidade para se ter a redenção de todos os sofrimentos e humilhações infligidos aos povos mais vulneráveis no decorrer da História.

Como é possível chegar à redenção, o tempo messiânico e o seu equivalente profano (a sociedade sem classes) e outros conceitos serão tratados a seguir. Novamente teremos as dimensões messiânicas e materialistas atuando lado a lado em mais um conceito trabalhado por Benjamin.

¹⁴³ Idem, p. 434, [K 1, 3].

¹⁴⁴ Idem, ibidem.

4. Terceira Tese: O passado em sua inteireza.

A existência da sociedade sem classes não pode ser pensada no mesmo tempo que a luta por ela. O conceito de presente, no sentido em que o historiador o deve entender, define-se, no entanto, a partir dessas duas ordens temporais. Sem um exame, seja de que natureza for da sociedade sem classes, só se poderá fazer sobre o passado uma manta de retalhos da história. Nessa medida, todo conceito de presente participa do conceito de Juízo Final.

Walter Benjamin, manuscrito 48 ¹⁴⁵.

Como já fora dito anteriormente o tempo não é pensado de forma cronológica por Benjamin. Ele o pensa como instantes em que a possibilidade de redenção do passado é constante, por isso que o "conceito de presente participa do conceito de Juízo Final", porque é no presente que serão lembradas todas as injustiças do passado e, por isso, cada instante traz consigo a possibilidade de redenção, do surgimento do Messias.

A tese III de acordo com a explicação acima, fala de redenção. De redenção como libertação, como o último passo em direção ao fim da história. Após a lembrança de todos os sofrimentos, a humanidade enfim estaria livre para o advento do tempo messiânico, ou em termos marxianos, para a implantação da sociedade sem classes.

Buscaremos demonstrar uma última vez, neste último capítulo de nossa dissertação, como o materialismo desenvolvido por Benjamin é muito próximo, mas obviamente não igual ao de Marx. Pois, após testemunhar os eventos que marcaram

¹⁴⁵ Notas realizadas por Benjamin, extraídas de seus manuscritos por ocasião da redação do texto sobre Eduard Fuchs, Colecionador e Historiador. BARRENTO, 2012, p. 191.

o início do século passado, a resposta para todas aquelas situações não poderia ser dada da mesma forma que Marx em seu tempo deu; em outros termos, Benjamin que acreditava na filosofia marxistas buscava respostas para compreender aqueles acontecimentos, mas estas não poderiam ser dadas conforme o materialismo corrente, ele acreditava precisar salvar o marxismo da burocracia e atravancamento em que se encontrava. Para isso, ele acreditava que precisava resgatar para o marxismo seu "rosto messiânico", e que assim estaria agindo "no próprio interesse da política revolucionária do proletariado" ¹⁴⁶.

Nesta tese vemos a possibilidade de surgimento do tempo messiânico. Os elementos que serão necessários para este surgimento, a profunda ligação que tem a terceira com a segunda tese e o papel do narrador mais uma vez aqui apresentado por Benjamin serão alvo de nossas considerações a seguir. Sendo assim, citemos a tese III.

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma *citation al'ordre du jour*¹⁴⁷ - dia que é justamente, o do Juízo Final ¹⁴⁸.

Aqui vemos Benjamin ratificar o que já havia escrito à Horkheimer na carta já mencionada. "Nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história", ou seja, cada acontecimento passado deve e será citado no Juízo Final, para isso, no entanto, esse passado precisa ser lembrado, não há redenção para humanidade sem isso, ou como diz Löwy, "enquanto os sofrimentos de um único ser humano forem esquecidos não poderá haver libertação" ¹⁴⁹. Dessa forma, "somente

¹⁴⁶ Ver p. 28.

¹⁴⁷ Em francês no texto: "citação na ordem do dia" Op. cit. p. 54

¹⁴⁸ Op. Cit. P. 54. Tese no original: Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation a l'ordre du jour - welcher Tag eben der jüngste ist. GS I, p. 694.

¹⁴⁹. Op. cit. p. 54

a uma humanidade redimida, cabe o passado em sua inteireza”¹⁵⁰. Ou seja, é através da rememoração do passado, que se dá a própria definição de redenção.

Mais uma vez referimo-nos à necessidade em Benjamin de redimir o passado, de honrar toda a tentativa de emancipação daqueles que ficaram para trás, com a efetivação de suas causas, com a conquista de seus objetivos, com a redenção de seus sofrimentos, com a rememoração de sua luta; evitar que seus ideais sejam esquecidos, salvá-los da ignorância coletiva, e com tudo isso, trazê-los para “a ordem do dia,” dia que para Benjamin será o do Juízo Final, que não se trata evidentemente daquele do apocalipse, mas o da apocatástase cristã¹⁵¹, ou seja, da “salvação final de todas as almas”. Nenhum sofrimento será esquecido, nenhum ser humano ficará sem sua redenção.

Dessa forma, chegamos ao Tempo messiânico proposto por Benjamin. Tempo em que não haverá mais dor e sofrimento, onde todas as injustiças terão sido rememoradas e redimidas, onde todos estarão vivendo justa e igualmente; descrição que não por acaso é muito próxima da do conceito de sociedade sem classes defendido por Marx. Assim, por essas e pelas outras razões aqui já explicadas acreditamos na grande proximidade entre as filosofias de Marx e Benjamin, afinal conforme já mencionado antes, segundo Benjamin, "Marx [apenas] secularizou na ideia de sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico"¹⁵².

Por fim, faremos na sequência deste texto uma explanação acerca de alguns conceitos com o propósito de enriquecer nossa compreensão acerca do tempo messiânico, sua importância dentro da concepção benjaminiana de filosofia da história e seus desdobramentos para a humanidade, agora redimida.

¹⁵⁰ Tese III. LÖWY; 2005, p. 51.

¹⁵¹ Conceito de apocatástase fora criado pelo padre grego Orígenes, nascido na Alexandria, Egito por volta de 185 DC. A apocatástase é a restauração final de todas as coisas em sua unidade absoluta com Deus. A apocatástase representa a redenção e salvação final de todos os seres, inclusive os que habitam o inferno.

¹⁵² Ver nota 65.

4. 1. Estado de exceção e Tempo Messiânico.

Daremos sequência a nossa exposição tratando do tempo messiânico, pois acreditamos que ele é mais um dos pontos em que a reformulação dialética, a nova configuração do materialismo marxiano efetuada por Benjamin se exemplifica. Aqui o entendemos como sendo o ponto de partida da revolução, isto é, o início da redenção deste mundo, que se dará quando da rememoração do passado. Para tratarmos do tempo messiânico com propriedade, será preciso antes problematizá-lo com uma concepção de tempo entendida como estado de exceção. Isso se faz necessário, pois é nesse âmbito que se dará início à Revolução, que finalizará as contradições e sofrimentos deste mundo.

A problemática do estado de exceção é tratada por Benjamin de forma radical. Na oitava tese ele afirma que "vivemos em um estado de exceção", e, além disso, fala que "o estado de exceção em que vivemos é a regra"¹⁵³. Benjamin atenta para o fato de que somente quando nos dermos conta do momento perigoso no qual estamos imersos, e para o qual não há uma solução mágica (o capitalismo não gerará sua própria destruição), é que estaremos prontos para instaurarmos o verdadeiro estado de exceção, isto é, iniciarmos a revolução.

Nesse sentido, a posição benjaminiana acerca do estado de exceção se opõe à obra de Carl Schmitt, tido como um dos maiores teóricos sobre este tema. Por isso, ao tratarmos do estado de exceção é incontornável determo-nos sobre esta oposição, pois entendemos que a definição de Schmitt dialoga profundamente com a questão que Benjamin trata em seus textos, dada a contemporaneidade dos dois autores, das questões análogas das quais se ocuparam, e, sobretudo, por conta do contexto político em que viviam e que evidentemente marcou de modo determinante seus escritos¹⁵⁴.

¹⁵³ A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. - O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos "ainda" sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável. Tese VIII, *idem*, p. 83.

¹⁵⁴ Agamben relata que Schmitt escreveu sobre o Estado de Exceção e sobre o Soberano, como forma de responder aos conceitos benjaminianos de violência "pura" ou "revolucionária", os quais

No texto *Sobre a crítica do poder como violência* (1921), o que Benjamin procura demonstrar é como um se serve do outro (violência e poder) na manutenção do Direito, que é descrito por ele como Direito Natural. "Essa orientação do Direito não vê qualquer problema na aplicação de meios violentos para fins justos. [...] Essa concepção serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa"; o que de acordo com tudo o que expomos aqui, Benjamin não podia de fato concordar. Em contraposição a esta concepção do Direito, Benjamin apresenta o Direito Positivo, "que vê o poder como o dado historicamente adquirido". Sendo assim, a principal diferença entre ambos se nota a partir da seguinte explicação: "O Direito natural é capaz de ajuizar de qualquer Direito existente apenas através da crítica dos seus fins, já o Direito Positivo o faz em relação ao Direito em devir apenas através da crítica dos seus meios." E finaliza dizendo, "se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios" ¹⁵⁵. Em outras palavras, enquanto que para o Direito Natural, não havia impedimentos éticos para que se chegasse ao fim ao qual almejavam, o Direito Positivo por sua vez, se preocupava bastante com os meios utilizados para se chegar a esses fins.

A preocupação premente de Benjamin era realizar uma investigação que buscasse estabelecer que meios utilizados pelo poder deveriam ser considerados como legítimos ou não na manutenção da ordem e etc. Ele buscava demonstrar como não se podia aderir à máxima de os fins justificam os meios, sejam lá quais forem os fins. Demonstrar o perigo por trás dessa frase e denunciar como o Direito Natural praticava tal orientação, como este poderia, se fosse o caso, se utilizar desses expedientes (poder e violência) para manter a ordem e o *status quo*, é a sua intenção; é admirável como em 1921 Benjamin já pudesse perceber os tempos conflituosos que se seguiriam; assim como também já é possível perceber a contraposição de ideias existentes entre Benjamin e Schmitt que por sua vez, defende que essa orientação do Direito Natural a qual "não vê qualquer problema na

Benjamin problematizou no artigo encomendado pela revista alemã *Die Weißen Blätter*, na qual seria tratada a questão da violência; o título do artigo é *Sobre a crítica do poder como violência* (1921). Neste artigo Benjamin trata da relação entre o poder e a violência, de como esta se alimenta daquele e vice versa. Numa nota introdutória à leitura do artigo, o tradutor e organizador do livro Walter Benjamin, o anjo da história, João Barrento, atenta para a polissemia do termo: "subjacente à palavra portuguesa 'poder' estará, por isso, quase sempre também a implicação da violência, e nas passagens que se usa 'violência' ela é também implicitamente a violência do poder" (BARRENTO 2012, p. 57).

¹⁵⁵ (BENJAMIN, 2012, p. 60).

aplicação de meios violentos para fins justos" e se constitui como uma legítima ferramenta utilizada pelo Direito para a manutenção da ordem e que encontrará na figura do Soberano¹⁵⁶ sua maior aplicabilidade.

4.1.2. Estado de exceção

Por estado de exceção entende-se habitualmente um momento específico no decorrer político de determinada região no qual, em um grave momento de crise, as instituições políticas e jurídicas encontram-se em tal desordem que isso acaba levando à suspensão das normas gerais desta região, necessitando-se assim de um novo ordenamento jurídico para que este possa resolver o momento de crise ao qual esta região encontra-se imersa.

Schmitt, em *Teologia Política* (1922)¹⁵⁷, no entanto nos diz que o estado de exceção é por sua vez, um "conceito geral da doutrina do estado, não um decreto para qualquer necessidade ou estado de sítio"¹⁵⁸. Isto quer dizer que para Schmitt, dentro do ordenamento jurídico do Estado, o estado de exceção é previsto e tem sua delimitação jurídico-política definida, o que o torna diferente do estado de sítio onde não se possui nenhum aparato jurídico e/ou político, e as normas encontram-se realmente suspensas. Dessa forma é possível distinguir tais conceitos da seguinte maneira: o estado de exceção é uma possibilidade jurídica, ele é previsto constitucionalmente; por outro lado, estado de sítio é a quebra de toda garantia jurídica e política dentro de um estado, é a negação da constituição. Mas ainda que esteja previsto constitucionalmente, para que haja de fato um novo ordenamento jurídico é necessário que se estabeleça primeiramente a ordem. E apenas uma

¹⁵⁶ (SCHMITT, 2009, p.13). Schmitt defende que para que se restaure a ordem é preciso que o poder político, jurídico, institucional se concentre nas mãos de uma única pessoa, para que esta possa de fato, exercer seu desígnio, isto é, restabelecer a ordem; e para isto é necessário que essa mesma pessoa não esteja submetida a entraves burocráticos, ela tem que estar acima de qualquer coisa que a limite, que a impeça de restabelecer a ordem, o que em última instância, faz com que o ordenamento jurídico que rege a sociedade como um todo, não se aplique a ela.

¹⁵⁷ Schmitt escreve a *Teologia Política*, na qual define o que são as categorias *estado de exceção* e *soberania* no momento em que a Alemanha passa por uma forte turbulência econômica, em que uma hiperinflação derrubou o valor do Marco alemão e o país que ainda tentava se recompor da derrota sofrida na 1ª guerra vê seu dinheiro se desvalorizando cada vez mais e seu modo de vida se perder nesse contexto.

¹⁵⁸ Idem, ibidem. Na edição: *concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o estado de sitio*.

figura, segundo Schmitt tem força suficiente para isso, apenas esta figura é capaz de tal empresa, isto é, o Soberano.

Para Schmitt apenas o soberano é capaz de retomar a ordem, pois só ele possui o real poder de decisão no Estado; em suas palavras, “O soberano cria esta situação e a garante em sua totalidade. Ele assume o monopólio da última decisão. O soberano cria essa situação e a garante totalmente. Nisso, ele garante precisamente a essência da soberania do Estado”¹⁵⁹. Ou seja, na defesa de um estado de exceção, Schmitt incluiu e submeteu todos os tipos de violência ao Direito positivo, quer dizer, ele submeteu direitos tidos como inalienáveis (como mais especificamente o direito à vida) à estrutura jurídica transformando o sistema judicial em uma “máquina de matar”, segundo Agamben, criando assim a condição para a existência do *Homo sacer*¹⁶⁰.

Em outras palavras, como a decisão última se encontra agora nas mãos de um soberano que responde pelo estado e que se encontra amparado pela visão do Direito Natural, considerar se determinado indivíduo e suas práticas possam vir a ser prejudiciais à manutenção da ordem, e se assim for o Estado ou o Soberano passam a ter legitimidade para extirpar tal perigo, é assustadoramente possível. O que em última instância criou as condições que teriam levado a Alemanha a cometer um dos maiores crimes contra a humanidade. Neste sentido, Schmitt teria conseguido dar uma autoridade teórica e um respaldo filosófico ao que mais tarde será feito pelo partido nacional-socialista e seu soberano, como forma de justificar o direito à dominação por parte da Alemanha dos povos considerados por eles inferiores.

Antes, porém, de adentrarmos em terreno pantanoso e de nos perdermos em julgamentos, passemos a entender melhor essa concepção filosófica e suas reverberações. Inicialmente propomos pensar a exceção como uma espécie de exclusão na medida em que, quando suspende um ordenamento jurídico, exclui todo indivíduo que se encontrava em relação com ele. Esta dimensão coloca em si questões bastante problemáticas: 1) se o Estado de Exceção, ou a Exceção é

¹⁵⁹ Na edição: “El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. El asume el monopolio de la última decisión. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado. (SCHMITT, 2009, p. 18).

¹⁶⁰ *Homo sacer* é uma figura obscura da lei romana: uma pessoa que é excluída de todos os direitos civis, enquanto a sua vida é considerada “santa” em um sentido negativo. O indivíduo pode também ser *matável* por qualquer um.

exclusão de tudo, de todo ordenamento jurídico, então em que se baseia sua vigência, já que o aparato jurídico anterior foi suspenso? 2) Como fica a relação do Estado com as pessoas contempladas pelo ordenamento jurídico anterior? Como ficam aqueles que estavam em relação, seja em forma de dívida ou não, com ele, como tratá-los agora no novo ordenamento já que sua ligação com este não mais há? 3) E o papel do soberano, no momento em que dá validade jurídica às relações, mas não se submete à lei, estando assim está, fora dela, mas ao mesmo tempo dentro, uma vez que é ele quem designa o novo aparato jurídico?

Agamben, em *A potência do pensamento* (2005), retoma uma conversa entre Benjamin e Scholem sobre o romance de Kafka, *O Processo*, para tratar dessa questão. Nesta conversa Benjamin chega à conclusão de que nesse romance a definição do estado da lei é que esta vige, mas não significa, e utiliza um termo em alemão, *Geltung ohne Bedeutung* (vigência sem significado) para designar tal situação jurídica. Scholem, no entanto, discorda. Mas o que interessa aqui é que a partir disso Benjamin passa a utilizar essa expressão “vigência sem significado” para definir o estado da lei dentro do estado de exceção, algo que vige, mas não significa, ou seja, algo com forma, mas sem conteúdo.

Antecipando interpretações, tidas por ele equivocadas, Schmitt ensaia uma resposta às questões formuladas anteriormente, mas que, no entanto, não responde exatamente e cria mais uma situação problemática. Segundo ele não é porque está suspenso o ordenamento jurídico anterior que o sujeito está sem relação com a norma: ao contrário, é justamente nesse sentido que se dá sua relação. O que quer dizer o seguinte: no momento da suspensão da norma (proclamação do estado de exceção), todo aquele que se encontrava em relação com ela (antiga norma) e testemunha a ruptura dessa relação não vai parar num assim chamado limbo jurídico. Sua nova posição se dará exatamente nesse sentido, ou seja, na posição de alguém que se encontra *fora* do novo ordenamento jurídico. Essa será sua nova relação com o Estado. Exatamente o que Agamben definiu como “relação de exceção”, e que como foi exposto anteriormente, criou a condição do Homo Sacer. Ele diz, “Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que suspendendo-se

dá lugar à exceção, e somente desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela”¹⁶¹.

Em outras palavras, sua relação com a norma agora é a de um indivíduo marginal, ou seja, alguém que se encontra à margem do novo aparato jurídico, sem os direitos, deveres e garantias jurídicas daqueles que estão, digamos, *dentro* do novo aparato jurídico. O que levará uma quantidade considerável de pessoas a uma situação de incerteza a respeito de seus direitos e deveres bastante perigosa.

Nesse sentido, gostaríamos de opor essa concepção filosófica de Schmitt quanto a temática da exceção com algumas considerações feitas por Benjamin. Primeiramente de acordo com a tese VIII, nós vivemos em um estado de exceção, ele é a regra e, o fato de ele ainda hoje ser possível, não é de se causar espanto, pois ainda continuamos sendo arrastados pelo processo histórico, quer dizer, continuamos sendo arrastados no cortejo triunfal dos vitoriosos, que arrastam consigo tudo o que podem e tiver em seu caminho. A tradição dos oprimidos é a regra, e apenas quando transformarmos este estado de exceção em que vivemos naquele outro que levará a cabo todo o sofrimento e injustiça já ocorridos na história, quando fizermos frente a estas injustiças, estaremos caminhando para um mundo melhor.

A ser assim, demonstrando uma preocupação bem diversa da de seu contemporâneo, Benjamin entende que uma ordenação política baseada em aparatos jurídicos que lhe dariam o respaldo de legalidade para justificar atos legítimos ou não, ou dito de outra forma, uma ordenação política que leve em conta apenas determinações jurídicas que amparem atos violentos pautados em "fins justos" não pode ser considerado como legítimo, pois como ele mesmo citou essa foi a justificativa utilizada para instaurar o terror na revolução francesa.

Voltando ao texto *Sobre o poder como violência*, ele vai trabalhar uma concepção jurídica pautada no que ele chamou de *cultura do coração*, que nada mais é que o meio pelo qual interesses possam ser resolvidos sem a intervenção da violência, do Direito, mas baseados no diálogo. "O entendimento sem violência encontra-se por toda a parte onde a cultura do coração ofereceu às pessoas meios

¹⁶¹ AGAMBEN, 2002, p. 26.

puros para se entenderem"¹⁶², mas por se pautar em meios que negam tal dimensão (o Direito), a lei permite somente que tais meios puros de entendimento apenas mediatizem as relações jurídicas, não as constitua.

Benjamin vê no diálogo, na comunicação a ferramenta capaz de destruir a esfera de atuação que possui o Direito. Esse direito que tem suas raízes na dimensão mítica que propõe a violência (não em seu sentido físico, mas como intervenção direta, como ordem dada de cima para baixo, sem quaisquer ponderações acerca das questões tratadas) como meio legítimo para resolução de conflitos. Contra essa dimensão do Direito (que ele entende como Direito mítico) ele irá propor o direito Divino, que não se trata evidentemente de uma mera intervenção divina, esse direito não se reduz a uma imagem atuadora de Deus, como manifestação de milagres, mas ela age por meio "daqueles momentos de uma atualização não sangrenta, de choque, de absolvição da culpa. E em última análise pela ausência de qualquer forma de instituição de Direito" ¹⁶³.

De maneira completamente oposta o poder divino atua em relação ao mítico. Se de um lado o direito mítico institui um Direito, o divino aniquila-o. "Se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve" ¹⁶⁴; enquanto o primeiro "é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento" ¹⁶⁵. E nesse sentido, o sangue é identificado por Benjamin como símbolo da *vida nua* (símbolo que Agamben irá desenvolver em seu conceito de Homo Sacer), ou seja, tal qual a referência que ele faz ao livro de Moises, 16, a vida nua é aquela onde não se tem qualquer embuste, onde esta se apresenta em sua forma mais original, despida de qualquer artificialidade, nua. Assim, Benjamin vai estabelecer a grande diferença entre esses poderes: "O poder mítico é, em si e para si, poder sangrento sobre a vida nua, enquanto o poder divino, tomando como referência o vivo, é puro poder sobre a vida. O primeiro exige sacrifícios, o outro acolhe-os" ¹⁶⁶.

O direito divino enquanto poder que age sem imposição, sem violência, que não prevê culpa, mas absolvição prescinde da ação do Direito, não o reconhece. Ele

¹⁶² BENJAMIN, 2012, p. 71

¹⁶³ Idem, p. 79.

¹⁶⁴ Idem, Ibidem

¹⁶⁵ Idem, Ibidem.

¹⁶⁶ Idem, Ibidem.

vê que na ação educadora de uma sociedade baseada na comunicação como forma de resolução de conflitos, ou seja, na cultura do coração, a forma de não sermos mais submetidos a violência travestida de justiça que temos até hoje.

Assim, entendendo que a crítica do poder como violência se constitui na verdade como uma filosofia da história, pois será através da superação desse modelo jurídico que de sua parte contribui para manter as relações injustas que tão bem conhecemos que poderemos compreender os meandros da atuação por parte do Direito e de como ele se mostra em nossa realidade e assim, transpor tais injustiças. Como sempre, a resposta a essa situação dada por Benjamin vem entremeada de materialismo, mas também, como não poderia deixar de ser, com sua dimensão messiânica muito presente.

Na sequência trataremos desse momento em que resolvidos os conflitos existentes entre nós veremos surgir um outro mundo, onde a nova ordenação não se baseará mais em desigualdades e injustiças, onde teremos finalmente o que ele denominou como o tempo messiânico, tempo da felicidade. Como ele se encaixa nesse processo histórico; qual seu papel para a resolução das desigualdades existentes no mundo; veremos a seguir.

4.1.3. Tempo Messiânico

O tempo, ao qual os adivinhos perguntavam o que ele ocultava em seu seio, não era, certamente, experimentado nem como homogêneo, nem como vazio. Quem mantém isso diante dos olhos talvez chegue a um conceito de como o tempo passado foi experienciado na rememoração: ou seja, precisamente assim. Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiram os que buscavam informações junto aos

adivinhos. Mas nem por isso tornou-se para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias.

Walter Benjamin, Tese XVII b.

Para tratarmos do tempo messiânico de Benjamin, iremos nos debruçar em seu *Fragmento Teológico Político*, texto que como já mencionado antes é um dos mais densos escritos pelo autor. Neste texto encontraremos passagens que nos darão pistas de como se dará o tempo messiânico e sua composição.

Já mencionamos como para Benjamin o processo que desencadeará a revolução e começará o expurgo deste mundo de todas as desigualdades e injustiças, começará pela humanidade, mas a sua efetivação, sua concretização, se dará pelo Messias, será ele que após o mundo livre, redimirá e absolverá a humanidade. Ou seja, num primeiro momento teremos o materialismo como protagonista histórico, será a ação humana a responsável pelo desencadeamento da revolução e, num segundo momento, teremos o messianismo como o principal agente de efetivação das conquistas revolucionárias.

Dessa forma, segundo o *Fragmento* "nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico" ¹⁶⁷. Quer dizer, cada uma dessas dimensões terá seu próprio campo de atuação, e uma não irá se envolver na atuação da outra. Por isso que uma não está subordinada a outra, pois suas atuações se dão em momentos diferentes, mas é na junção de seus atos que teremos enfim, a resolução das desigualdades na terra.

À ordem profana caberá o papel de corrigir as injustiças do passado, através da rememoração destas injustiças, da tentativa de trazê-las "à ordem do dia"; à ordem sagrada caberá, por seu turno, a redenção destas injustiças, da absolvição final destas injustiças, de quem sofreu e de quem praticou, pois a redenção quando vier, virá para todos, sem exceção. Evidentemente não se trata de premiar quem agiu errado, mas de dar a ele a chance de se aperceber do mal que praticou e se arrepende verdadeiramente dos erros que cometeu, por isso Benjamin fala de

¹⁶⁷ BENJAMIN, 2012, p.23.

liberdade. O mundo estará liberto porque ao perdoar seu opressor, o oprimido se liberta também da necessidade de odiá-lo e, sendo perdoado o opressor não terá mais sobre si o peso da vergonha de seus atos.

Por isso que Benjamin diz que "a ordem do profano tem que se orientar pela ideia de felicidade" e, "a relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história" ¹⁶⁸, é a essa felicidade que ele remete; a felicidade capaz de instaurar um novo tempo, de fazer suspender o tempo antigo e inaugurar um novo tempo onde as relações de desigualdades que antes dominavam a sociedade sejam eliminadas e, novas relações pautadas na igualdade entre as pessoas sejam observadas.

Então, à medida que caminhamos para construir uma sociedade baseada nos ideais de igualdade e respeito para todos, estamos indo em direção a essa ordem messiânica, e mais uma vez, por isso que a *dynamis* do processo histórico não é o reino de Deus, mas seu fim: não estamos indo em sua direção, mas é lá aonde chegaremos. Assim, "o profano não é categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino" ¹⁶⁹.

Dessa forma, tudo que é terreno que possui a característica de transitoriedade, de efemeridade encontra na felicidade e, apenas nela, sua dissolução. A felicidade é da ordem messiânica e por isso que a humanidade encontrará nela tudo o que realmente precisará para viver de forma coletiva e bem, pois, "a intensidade messiânica espontânea do coração do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido de sofrimento" ¹⁷⁰. Assim, na ordem da felicidade apenas cabe o que for necessário para dar a humanidade a oportunidade de viver coletivamente sem aquelas relações de subjugação e dominação que antes existiam.

Portanto, após todo esse percurso que fizemos até aqui, contemplando um pensamento muito heterodoxo, com nuances tão afastadas das práticas políticas que conhecemos, com questões que nos põe a pensar sobre a responsabilidade que temos perante as injustiças que assistimos diariamente, gostaríamos de atentar para

¹⁶⁸ Idem, ibidem.

¹⁶⁹ Idem, p. 24.

¹⁷⁰ Idem, ibidem.

uma imagem muito próxima do que estamos tratando aqui e que identificamos como sendo a tal lembrança defendida por Benjamin, que são os julgamentos pós-*apartheid* na África do Sul.

Julgamentos bastante diferentes onde vítimas e réus sentavam-se na mesma sala e a vítima podia falar livremente pelo tempo que precisasse sobre os fatos que a levaram até ali. Olhavam diretamente para o réu, e descreviam todos os crimes que ele cometeu perante a comunidade da qual participavam, assim, ao expor todo o seu sofrimento realizavam a sua própria lembrança. Ao final do julgamento, na maioria dos casos, havia um arrependimento por parte dos réus, e a eles era dada a oportunidade de se desculpar e a chance de trabalhar em prol daqueles a quem causou tanto mal.

A filosofia por trás desse julgamento é chamada *Ubuntu* que numa tentativa de tradução para o português seria, *humanidade para com os outros*. Essa forma de enxergar o mundo, onde a punição ao culpado é substituída pela compreensão do ocorrido e sua aquiescência quanto à admissão da culpa é a forma pela qual a África do Sul cansada de ódio decidiu enfrentar seu passado de sofrimento. E se não estamos falando de um povo que conseguiu superar esse passado e conseguiu transformar sua realidade, estamos falando de um povo que ao menos teve a coragem de enfrentar esse passado e ter uma tentativa de conciliação com ele que não se pautasse em ódio.

Conseguimos ver na África de 1994 a cultura do coração que Benjamin em 1921 descrevia. Uma prática de conciliação que possa permitir a quem oprimiu ouvir o mal que causou e, dar a quem foi oprimido a voz que necessita para extirpar de dentro de si o mal que lhe causaram. Para quem acredita e pratica o *Ubuntu* fica claro que ninguém é uma ilha: eu sou porque *nós somos*. A natureza humana é entendida como compaixão, partilha, respeito. Dessa forma, é fácil perceber como em vez de "métodos tradicionais de julgamentos", onde o Direito é observado, os sul-africanos tenham preferido essa forma de cura para sua dor¹⁷¹.

Portanto, para finalizarmos e retomarmos o conceito de tempo messiânico formulado por Benjamin gostaríamos de citá-lo em uma nota encontrada em seus arquivos em que descreve o tempo messiânico:

¹⁷¹ Para saber mais sobre a filosofia Ubuntu, pesquisar Dirk Louw, doutor em Filosofia Africana pela Universidade de Stellenbosch (África do Sul).

O mundo messiânico é o mundo da atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Aquilo que hoje assim se designa mais não pode ser do que uma espécie de esperanto. Nada lhe pode corresponder antes de ser eliminada a confusão instituída com a construção da torre de Babel. Esse mundo pressupõe aquela língua para a qual terão de ser traduzidos, sem reduções, todos os textos as línguas vivas e mortas. Mas não como língua escrita; antes, como língua festivamente experienciada. Essa festa foi expurgada de toda solenidade, não conhece cânticos celebratórios. A sua língua é a própria ideia da prosa que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por quem a sorte bafejou.¹⁷².

Nesta citação podemos encontrar diversos elementos tratados nesta dissertação. A necessidade de se desfazer a confusão iniciada com a torre de babel, as fronteiras que se ergueram sobre os homens e os isolou de seus semelhantes, gerando disputas e conflitos; o resgate (rememoração) de todos os textos de todas as línguas vivas e mortas que contribuíram para a constituição de uma identidade cultural (narração, experiência); a necessidade de se contar a verdadeira história universal (tradição dos oprimidos), aquela que é capaz de envolver toda a humanidade e dar-lhe sentido, não esta história (ou historicismo) que repercute apenas a vitória dos opressores; o tempo messiânico como tempo de liberdade integral para a humanidade.

¹⁷² Extraído de BARRENTO, João. 2012, p. 185.

CONCLUSÃO: O Anãozinho Corcunda

Quis descer a minha adega
 Para ir buscar meu vinho,
 Está lá um anão corcunda
 Que me rouba meu jarrinho.

Se pro quarto de comer
 Com a minha papa vou,
 Está lá um anão corcunda:
 Já metade me levou.

*Walter Benjamin, Infância Berlinense: 1900*¹⁷³.

Em *Homens em Tempos sombrios*, Hannah Arendt dedica um capítulo a descrever a singular existência desse homem que viveu intensamente as agruras de seu tempo e produziu uma obra tão recorrente a temas sensíveis à tradição filosófica que por onde passou deixou forte impressão. E não necessariamente de forma positiva - é sabida a quantidade de descontentamentos que Benjamin causou por conta de seus escritos nada ortodoxos.

Benjamin foi relatado por Arendt como alguém que tivera a vida regida sob o signo do anãozinho corcunda, o que em outras palavras pode-se dizer: alguém marcado pela má sorte ou, se quisermos, alguém que não se contentava com as respostas dadas em sua época para os acontecimentos que o rondavam e buscou uma explicação em terrenos que outros não ousaram. O próprio Benjamin relata sua relação com o corcunda: “o anãozinho antecipava-se-me em tudo. Antecipando-se,

¹⁷³ Benjamin retira esses versos do *Deutsches Kinderbuch* (O livro Infantil Alemão), mas na verdade se trata de uma cantiga folclórica *Das Bucklige Mannhein (Will ich in mein Gärtlein gehn)* (O gnomo corcunda - Quando eu quero ir ao meu jardim), compilada pela primeira vez em 1805 na coletânea *Des Knaben Wunderhorn: Alte deutsche Lieder* editada por Achin von Arnim e Clemens Brentano. Conta a história de um gnomo corcunda que atrapalha as atividades diárias de uma criança, pedindo a ela que reze por ele ao final do dia. Os anões e gnomos, originários da mitologia nórdica e germânica, normalmente simbolizam fortuna (como vemos no *Anel do Nibelungo*: ao vencer o anão Alberch, guardião do tesouro, Siegfried toma para si enormes riquezas). Porém, quando contrariados ou ofendidos, tornam-se fonte de atrapalhos e dificuldades constantes, como na milenar história de Rumpelstiltskin. Em *O Tambor*, a mãe de Oskar comenta “E um gnomo beijou-lhe a testa! Tomara que isso não traga má sorte” (GRASS, 1999, online)

lá estava ele no meu caminho. De resto não me fazia nada, esse bailio pardo, a não ser cobrar metade do esquecimento de cada coisa de que me aproximasse”¹⁷⁴.

O anãozinho parecia realmente gostar de Benjamin. Arendt relata como esse anão esteve presente em momentos importantes da vida dele, mesmo que este nem suspeitasse. Um exemplo é a rejeição de sua tese para a *Habilitationsschrift*, que significava o primeiro passo a galgar na direção de uma carreira acadêmica. Ele se candidatou ao cargo de livre docência na Universidade de Frankfurt, tendo para isso submetido sua obra *Origem do drama barroco alemão*¹⁷⁵, e a não aceitação de sua tese representou-lhe um sério dano financeiro, além da interdição de uma carreira universitária, praticamente a única forma de ganhar uma remuneração regular com seu trabalho.

Observando o fato de ter sido Benjamin o primeiro tradutor de Proust (e também de Baudelaire) para o idioma alemão e de ter em sua filosofia uma significativa influência do escritor, a filósofa faz uma comparação notável entre eles. Segundo ela, Benjamin, assim como Proust, “era totalmente incapaz de mudar as condições de sua vida, mesmo quando elas estão prestes a esmagá-lo”¹⁷⁶. E é precisamente nesse sentido (além da maneira completamente singular em que ambos se exprimiam), que a semelhança com Proust aumenta: em ambos os casos tais vidas tão atormentadas por questões cotidianas as quais nenhum dos dois conseguia resolver, foi o que provavelmente concorreu para que se tornassem dois dos maiores escritores do século passado¹⁷⁷. Cada um em sua seara, obviamente.

Em sua póstuma obra, percebe-se um Benjamin muito impactado pelo acordo de não agressão empreendido por Hitler e Stálin e também pelo fato de ter sido enviado a um campo de refugiados em Paris, que já se encontrava sob o jugo nazista. Sofrendo todo tipo de dificuldade que sua condição de judeu alemão (que naquele momento, no ano de 1940, lhe transformava em um apátrida) lhe conferia, Benjamin lança sua filosofia da história e nela fala da urgência da revolução, para

¹⁷⁴ BENJAMIN, 2013, p.114.

¹⁷⁵ Submetida inicialmente ao Departamento de Literatura Alemã, a tese foi recusada, e encaminhada ao Departamento de Estética. Os dois professores que examinaram o texto, por sua vez, rejeitaram o trabalho, e Benjamin foi aconselhado a retirar a tese. Assim terminou, antes de começar, a carreira universitária de Walter Benjamin. (ROUANET, Sergio Paulo; **Origem do drama barroco alemão**; p. 11).

¹⁷⁶ ARENDT, 1987, p. 138.

¹⁷⁷ Para saber mais a respeito da biografia de Proust recomendamos: WHITE, Edmund, **Coleção Breves Biografias - Marcel Proust**, Editora Objetiva, São Paulo, 1999.

deter um inimigo potencialmente perigoso e que vem colecionando vitórias. Desta forma, podemos entender como a figura do anão corcunda pode ser tão interessante para Benjamin: ela (teologia) além de ser o que dá vida ao boneco autômato/materialismo histórico, será a fonte de toda crítica direcionada a Benjamin; é, portanto a salvação do mundo, mas também a fonte de muitos equívocos.

A dificuldade de unir o materialismo histórico e o messianismo judaico a uma única expressão crítica da história certamente é um desafio permanente. No prefácio “Walter Benjamin ou a história aberta”, Gagnebin¹⁷⁸ faz menção a esta forma híbrida de pensar a história. Nenhuma das duas principais vertentes da historiografia moderna, ou seja, tanto a história “progressista” como a história “burguesa”, podiam dar respostas ao desenvolvimento de uma experiência legítima com o passado. Por essa razão, e conforme a leitura feita por Löwy, o materialismo histórico de Benjamin não é o mesmo que podemos encontrar nos ensaios de Marx e Engels. Se fosse assim, a compreensão das *Teses* estaria muito mais vinculada a uma mera releitura do marxismo ortodoxo.

Mais uma vez vemos a sombra do anão se esgueirando. Como a leitura ortodoxa do materialismo histórico não conseguia alcançar a grave situação que se desenvolvia naquele momento, Benjamin buscou essa resposta no messianismo, na teologia. Mas por conta dessa leitura cada vez mais voltada a um materialismo envolto num messianismo incompreensível para seus amigos, Benjamin sofreu diversas críticas. Para uma delas gostaríamos de chamar atenção, pois expõe como esse modelo teórico escolhido por Benjamin reflete bastante de sua própria condição de vida naquela época. A crítica fora feita por Scholem a respeito de um ensaio publicado pela Revista do Instituto de Pesquisa Social a *Zeitschrift für Sozial Forschung*, Scholem em uma carta o pergunta se a sua filosofia agora se tratava de uma profissão de fé comunista, Benjamin exaltado responde:

[...] Que o meu comunismo, entre todas as formas possíveis e tipos de expressão, jamais assumiu a de um credo? Que ele, às custas de sua ortodoxia, não é nada mais do que a expressão de certas experiências que fiz em minha vida e em meu pensamento; que é uma expressão drástica, mas não infrutífera, da impossibilidade atual de uma produção científica, impossibilidade de oferecer um espaço ao meu pensamento e a minha existência, diante da atual forma econômica; que ele representa a única tentativa racional para

¹⁷⁸ BENJAMIN, Obras escolhidas, prefácio. 2012, p.7-19.

alguém quase completamente privado dos meios de produção, de proclamar os direitos a isso em seu pensamento bem como em sua vida; que ele é tudo isso e muito mais e em cada aspecto nada além do mal menor. Preciso dizer tudo isto a você?

Bem, ficaria perplexo se você encontrasse nestas palavras algo sequer semelhante a uma abjuração. Comparados aos males que nos rodeiam, este é tão ínfimo que deve ser aceito em todas as suas formas práticas e frutíferas, mas não na de um credo, infrutífero e nada prático. E esta prática (que no ensaio que você critica é uma prática científica) representa para a teoria – ou ao credo, se você quiser – uma liberdade muito maior que os marxistas supõem.

Aqui vemos Benjamin reivindicar para si mesmo a liberdade de por no papel as próprias angústias, o resultado de diversas experiências que teve. A necessidade da ação tão cara aos judeus, entender a necessidade de resgatar a *práxis* para o materialismo, lhe devolver seu rosto messiânico (como já citamos aqui); a própria penúria em que vivia, mas que não lhe impedia de escrever, ao contrário, dava-lhe mais subsídios; que apesar de sua radicalidade e heterodoxia seu pensamento não pode ser concebido como infecundo e etc.; ou seja, sua contribuição à corrente materialista não pode ser descartada ou zombada por conta de sua heterodoxia, mas principalmente por isso, por viver tão intensamente essa filosofia, ela precisa ser melhor analisada, considerada.

Outra crítica dirigida a seu materialismo é dada por Adorno. Na carta de 10 de novembro de 1938, na qual Adorno relata suas impressões acerca do trabalho das *Passagens* (obra financiada pelo Instituto que cobrava de Benjamin uma postura mais dialética) ele afirma que Benjamin "violentou a si mesmo" ¹⁷⁹, que este trabalho situava-se "na encruzilhada de magia e positivismo" ¹⁸⁰. E continua com a seguinte sentença: "sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém se alegra mais do que eu próprio, induziu-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem a ele nem a você" ¹⁸¹.

Benjamin certamente não trilhou uma vida fácil, embora a desejasse com bastante empenho. A não aceitação por parte destes que não eram apenas seus amigos mais próximos, mas também intelectuais a quem ele admirava e respeitava, além da dependência econômica que tinha nos últimos anos de sua vida do Instituto,

¹⁷⁹ Adorno, idem, p.404

¹⁸⁰ Idem, idem, p.403

¹⁸¹ Idem, ibidem, p. 404. A heterodoxia benjaminiana certamente não é compatível com o cânone marxista tradicional.

era um golpe para ele. Mas ele não hesitou e continuou na defesa de sua filosofia materialista messiânica.

Talvez por conta dessa identificação com o anãozinho corcunda, uma figura desajeitada que sempre que aparece provoca um distúrbio, um pequeno transtorno - ou no caso de Benjamin uma incompreensão, uma divergência, são características que os aproximam bastante. No aforismo dedicado a este personagem que Benjamin descreve no *Infância Berlinense* ele fala da proximidade entre ambos de como o anãozinho lhe pregava peças: "onde ele aparecesse quem ficava a perder era eu. E o que perdia eram as coisas." ¹⁸², assim: "as coisas minguavam, e era como se lhes crescesse uma corcunda que as tornavam coisas do anãozinho" ¹⁸³.

Dessa forma, não é de se espantar quando vemos Benjamin, na primeira Tese, transformar o homem de "estatura média e ombros particularmente curvados" ¹⁸⁴ do conto original de Poe num anão. No anão/teologia que apesar de ser pequena e feia e precisar se esconder, permite a vitória a qualquer um que desafiar o boneco/materialismo. A retomada dessa imagem do anão neste contexto por Benjamin é muito significativa, e o fato dele ter de se esconder não se dá apenas por uma questão de estética (pequeno e feio), mas da gravidade dos elementos que estão em jogo e que causarão "os mais inflamados enganos", assim como ele descreve a Gretel Adorno¹⁸⁵.

Outra interpretação que temos a partir dessa imagem aparece na segunda das teses. Ao dotar a humanidade com a frágil força messiânica, Benjamin dá a humanidade uma parcela da força que existe no próprio anão, ou seja, somos todos parte daquele anão/teologia, uma parte dele habita em cada um de nós e, se cabe a humanidade a tarefa de instaurar a revolução e começar o processo que levará ao fim todas as injustiças e sofrimentos, então a teologia benjaminiana é também humanista. Por isso, entre outras coisas, não dá para esperar o capitalismo se autodestruir, sua destruição se dará através da ação humana. Por isso o materialismo histórico de Benjamin é ao mesmo tempo, messiânico e humanista¹⁸⁶.

¹⁸² BENJAMIN, 2013, p. 114.

¹⁸³ Idem, ibidem.

¹⁸⁴ Ver nota 76.

¹⁸⁵ Ver nota 10.

¹⁸⁶ O materialismo sem teologia, ou o autômato sem o anão corcunda, é tão desumano quanto o capitalismo-fascismo, que é um maquinismo da morte. Se o anãozinho é o que atesta o humanismo

Benjamin reconhece as implicações que tal junção pode acarretar, mas não recua e sabendo da condição perigosa na qual se encontrava envia seus manuscritos, entre eles as *Teses*, a alguns amigos para que não se perdessem em caso do pior ocorresse. Dessa forma entendemos que as *Teses* se constituem como um dos textos mais ricos de Benjamin. Sua recorrência a alegorias e imagens, sua maneira de "citar sem usar aspas" ¹⁸⁷, seu materialismo nada ortodoxo, seu messianismo que exige uma postura de combate e ação, são entre outras as características que transformam este texto em algo tão interessante e com tantas e diversas interpretações. Talvez por isso Willi Bole ter afirmado serem as *Teses sobre o Conceito de História* o testamento filosófico do autor¹⁸⁸.

Finalmente gostaríamos de acrescentar que as *Teses Sobre Conceito de História* são, nesse sentido, mais que uma concepção de filosofia da história: elas se constituem como um documento, ou um testemunho de vida que nos permite vislumbrar a necessidade que temos ainda hoje de repararmos sofrimentos e humilhações passados. Não importa a época em que vivemos, redimir o passado é uma tarefa que consiste a cada ser humano, em qualquer que seja seu momento histórico.

do materialismo messiânico comunista de Benjamin, é bom reforçar que a figura do anão é fonte de desgraça, má sorte e enganos (não apenas em relação às interpretações da obra de Benjamin, como os enganos que levaram a humanidade ao limiar de um momento particularmente sombrio). A imagem dialética do anão corcunda carrega tanto a exaltação da força messiânica em nós mesmos como o lembrete de que essa força precisa imbricar-se ao material, tornar-se ação, sob pena de, caso isso não ocorra, tanto materialismo como messianismo/teologia tornarem-se profundamente desumanos.

¹⁸⁷ BENJAMIN, 2007, [N 1, 10] p. 500.

¹⁸⁸ BOLE, 2014, p. 257

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Correspondência 1928-1940 - Adorno e Benjamin**. Ed Unesp: São Paulo, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. **A Potência do Pensamento**. Ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2005.
- _____, **Estado de exceção**. Editora Boitempo: São Paulo, 2004.
- _____, **O tempo que resta - Um comentário à Carta aos Romanos**. Ed Autêntica: Belo Horizonte, 2016.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª edição. Ed. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2003.
- _____, **Homens em tempos sombrios**. 1ª edição. Companhia das Letras: São Paulo, 1987.
- BARRENTO, João. **Walter Benjamin - O anjo da História**. 2ª edição. Ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **A imagem de Proust; In Magia e Técnica, Arte e Política: Obras escolhidas I**. 9ª edição. Ed. Brasiliense: São Paulo, 2012.
- _____, **A modernidade e os modernos**. Coordenação PORTELLA, Eduardo. 2ª edição. Ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2000.
- _____, **A vida dos estudantes** In BENJAMIN, Walter. **Reflexões: A criança, o Brinquedo, a Educação**. Ed. Summus: São Paulo, 1984.
- _____, **"Experiência"** In BENJAMIN, Walter. **Reflexões: A criança, o Brinquedo, a Educação**. Ed. Summus: São Paulo, 1984.
- _____, **Experiência e Pobreza**. In **Magia e Técnica, Arte e Política: Obras escolhidas I**. 9ª edição. Ed. Brasiliense: São Paulo, 2012.
- _____, **Fragmento Teológico Político** In BARRENTO, João. **Walter Benjamin: O anjo da História**. 2ª edição. Ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.
- _____, **Magia e Técnica, Arte e Política: Obras escolhidas I**. 9ª edição. Ed. Brasiliense: São Paulo, 2012.
- _____, **O Narrador** In **Magia e Técnica, Arte e Política: Obras escolhidas I**. 9ª edição. Ed. Brasiliense: São Paulo, 2012.

_____, **Passagens**. Organizadores: MATOS, Olgária e BOLE, Wili. 2ª reimpressão. Editora UFMG e Imprensa Oficial do estado de São Paulo: Belo Horizonte e São Paulo, 2009.

_____, **Reflexões: A criança, o Brinquedo, a Educação**. Ed. Summus: São Paulo, 1984.

_____, **Rua de mão única**. 1ª edição. Ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2013.

_____, **Sobre alguns temas em Baudelaire** In **A modernidade e os modernos**. Coordenação PORTELLA, Eduardo. 2ª edição. Ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2000.

_____, **Sobre o poder como violência** In BARRENTO, João. **Walter Benjamin: O anjo da História**. 2ª edição. Ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.

_____, **Teses Sobre Conceito de História** In BARRENTO, João. **Walter Benjamin: O anjo da História**. 2ª edição. Ed. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.

FOSTER, Bellamy John. **La ecologia de Marx: Materialismo y Naturaleza**. Tradução de MARTINS, Carlos e GONZÁLEZ, Carmen. 1ª edição. Ed. El Viejo Topo: Espanha, 2000.

BOLE, WILI. **História In Conceptos de Walter Benjamin**. WIZISLA, Erdmut e OPITZ, Michael 527 – 533. Las Cuarenta, Buenos Aires: 2014

GAGNEBIN, Jeannie Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 1ª edição. Ed. Perspectiva: Campinas, 1994.

_____, **Limiar, aura e rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin**. 1ª edição. Editora 34: São Paulo, 2014.

KAFKA, Franz. **O Processo**. 1ª edição. Ed. Cia das Letras: São Paulo, 1997.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Ed. Vozes: Petrópolis, 2002.

_____, **Aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre conceito de história**. 1ª edição. Editora Boitempo: São Paulo, 2005.

_____, **Marxismo e Teologia da Libertação**. 1ª edição. Ed. Cortez: São Paulo, 1991.

_____, **Romantismo e Messianismo**. 1ª edição. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1990.

MARX, Karl. **A questão judaica**. 1ª edição. Ed. Boitempo: São Paulo, 2011.

_____, **Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro.** 1ª edição. Ed Martins Fontes: São Paulo, 1972.

_____, **Manifesto Comunista.** Organização: Osvaldo Coggiola. 4ª edição. Editora Boitempo: São Paulo, 2005.

_____, **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.** Tradução de Nélio Schneider. 1ª edição. Ed. Boitempo: São Paulo, 2011.

_____, **Teses sobre Feuerbach.**

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>

MATOS, Olgária. Apresentação. In ADORNO, Theodor W. **Correspondência 1928-1940 Adorno e Benjamin.** Ed Unesp : São Paulo, 2012.

_____, **Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução.** 2ª edição. Editora Brasiliense: São Paulo, 1995.

POE, Edgar Allan; **Histórias Extraordinárias;** 1ª edição; Ed. Abril Cultural; São Paulo; 1978.

POOLE, Cecil; **Misticismo a suprema experiência;** Ed. Renes; Rio de Janeiro; 1983.

SALEM, Jean. **Commentaire de la lettre d'Epicuro à Hérodote – Cahiers de philosophie ancienne n° 9.** Editions Ousia: Bruxelles, 1993.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política.** Tradução: CONDE, Francisco Javier & PEREZ, Jorge Navarro. Edição 1ª. Editora Trotta: Madri, 2009.

SCHOLEM, Gershom. **A mística judaica.** Ed. Perspectiva: São Paulo, 1972.

TACKELS, Bruno. **Walter Benjamin - Une introduction.** Ed. Presses Universitaires de Strasbourg: Strasbourg, s/d.

TAUBE, Jacob. **The political theology of Paul.** Stanford University Press: California, 2003.

UNDERHILL, Evelyn. **Misticismo.** 1ª edição. Biblioteca Rosacruz: Curitiba, 2002.