



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM HISTÓRIA

ANA FLÁVIA SARDINHA GONÇALVES PAIVA

**ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO: MESSIANISMO  
E MATERIALISMO HISTÓRICO EM WALTER BENJAMIN**

Goiânia – 2020



ANA FLÁVIA SARDINHA GONÇALVES PAIVA

**ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO: MESSIANISMO  
E MATERIALISMO HISTÓRICO EM WALTER BENJAMIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para a obtenção do título de mestre em História.

**Área de Concentração:** Cultura e Poder  
**Orientador:** Prof. Dr. Eduardo Sugizaki

Goiânia – 2020

P149e Paiva, Ana Flavia Sardinha Goncalves  
Escovar a história a contrapelo : messianismo e materialismo  
histórico em Walter Benjamin / Ana Flavia Sardinha  
Goncalves Paiva.-- 2020.  
124 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês  
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores  
e Humanidades, Goiânia, 2020

Inclui referências: f. 116-124

1. Benjamin, Walter, 1892-1940. 2. Historiografia.  
3. História. I. Sugizaki, Eduardo. II. Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em História  
- 2020. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 930.1(043)



**PUC  
GOIÁS**



**ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO: MESSIANISMO E MATERIALISMO HISTÓRICO EM WALTER BENJAMIN**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 11 de agosto de 2020.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eduardo Sugzald / PUC Goiás

---

Prof. Dr. Manoel Gustavo de Souza Neto / UEG

---

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

---

Prof. Dr. Eduardo José Reinato / PUC Goiás

---

Prof. Dr. João da Cruz Gonçalves Neto / UFG

## **AGRADECIMENTOS**

Nesse momento tão esperado, quero agradecer a todos aqueles que muito contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização deste trabalho.

Ao Professor Doutor Eduardo Sugizaki, pela orientação, competência, profissionalismo, dedicação e, também, pela paciência. Muito obrigada!

Agradeço aos membros da banca examinadora, Professor Doutor Eduardo Gusmão Quadros e Professor Doutor Manoel Gustavo Neto por terem gentilmente aceito o convite para compor a banca desse trabalho.

Ao Professor Doutor Eduardo Gusmão Quadros, meus agradecimentos pela leitura atenta e pelas sugestões, dicas essenciais para o aprimoramento e a qualidade do meu trabalho.

Ao Professor Doutor Manoel Gustavo minhas considerações “benjaminianas” pela leitura e sugestão do aprimoramento do meu trabalho. Agradeço imensamente pelas conversas sobre Walter Benjamin e pelos empréstimos e sugestões de leituras sobre o pensador e sobre a modernidade.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-GOIÁS.

Ao Instituto Federal do Pará (IFPA), por ceder-me licença para aprimoramento de meus estudos. Meus agradecimentos ao Pró-Reitor de Ensino e Extensão, Professor Raimundo Sanches e à direção do Campus Tucuruí-PA, nas pessoas do Professor Agnaldo Luiz Mezzomo (Diretor de Ensino) e do Diretor Geral, Professor Anderson Walber de Jesus.

A todos os familiares, por me apoiarem e compreenderem o meu isolamento em muitos momentos significativos da família.

Aos meus pais Milton e Eliana, deixo um agradecimento especial por todas as lições de dedicação, amor, compreensão e acolhimento.

Ao meu esposo, Helineudes Paiva da Silva, pelo amor, carinho, dedicação e cumplicidade nessa minha caminhada tão significativa. Obrigada por compartilhar e estar sempre presente em todos esses momentos comigo.

Ao meu filho, Heitor, pelo seu sorriso e brilho no olhar que preencheram e preenchem a minha caminhada com determinação e a certeza de lutar por um mundo mais justo e fraterno.

E por fim agradeço o apoio da **Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES)** – Código de financiamento 001, que permitiu a realização do presente trabalho.

## RESUMO

Este estudo tem como finalidade apresentar a construção filosófica e cultural de Walter Benjamin, cujas análises têm como base a concepção de História na visão do autor. Apresentamos em linhas gerais o contexto histórico sociopolítico na Alemanha no período entreguerras (a República de Weimar) e a ascensão do Terceiro Reich, temática política que ocupou lugar de referência nos escritos e reflexões do pensador germânico de origem judaica e vítima da perseguição nazista. Benjamin assimilou o pensamento de intelectuais de origem judaica da Europa central, como Freud, Marx, Engels, Kafka e Lukács, o que lhe serviu de base para formular sua crítica à modernidade, bem como embasou a retórica discursiva benjaminiana sobre a linguagem e sua concepção de História, uma vez que a necessidade de manter viva a memória das populações exploradas pelo sistema capitalista alterou radicalmente a forma como esse saber é praticado. A concepção de História em Walter Benjamin (elaborada a partir das interlocuções entre o materialismo histórico e a mística judaica) apresenta-se como uma nova abordagem de concepção temporal e a sua relação com a noção de História no campo de atração do materialismo histórico. Ao articular os recursos da teologia (redenção e rememoração) como os conceitos do materialismo histórico, Benjamin desenvolve uma dialética redentora cujo foco está no indivíduo socialmente marginalizado, oprimido e esquecido nas páginas dos livros de história. A relevância do materialismo histórico no conjunto das ideias é o fundamento para a realidade histórica posta como concreta, e material, e não mais um arranjo da historicidade tradicional. Benjamin indica a realização prática que cabe ao historiador materialista adotar e estabelecer como realidade social.

Palavras-chave: História, Teoria, historiografia



## **ABSTRACT**

This study aims to present the philosophical and cultural construction of Walter Benjamin, whose analyzes are based on the conception of History in the author's view. We present in general lines the historical socio-political context in Germany in the interwar period (the Weimar Republic) and the rise of the Third Reich, a political theme that occupied a place of reference in the writings and reflections of the Germanic thinker of Jewish origin and victim of persecution Nazi. Benjamin's assimilation with central European Jewish thinkers and intellectuals such as Freud, Marx, Engels, Kafka and Lukács, served as a basis for Benjamin in formulating his criticism against modernity. These intellectuals and thinkers served as references for the basis of their discursive rhetoric about language and their conception of History, once the need to keep alive the memory of the populations exploited by the capitalist system has radically changed the way this knowledge is practiced. Walter Benjamin's conception of History (elaborated from the interlocutions between historical materialism and Jewish mystical thought) presents itself as a new approach to temporal conception and its relationship with the notion of History in the field of attraction of historical materialism. By articulating the resources of theology (redemption and remembrance) as the concepts of historical materialism, Benjamin develops a redemptive dialectic whose focus is on the socially marginalized, oppressed and forgotten individual in the pages of history books. The relevance of historical materialism in the set of ideas is the foundation for historical reality that is seen as concrete, and material, and no longer an arrangement of traditional historicity. Benjamin indicates the practical realization that it is up to the materialist historian to adopt and establish as a social reality.

Keywords: History, Theory, historiography

## ABSTRAIT

ette étude vise à présenter la construction philosophique et culturelle de Walter Benjamin, dont les analyses sont basées sur la conception de l'Histoire du point de vue de l'auteur. Nous présentons de manière générale le contexte socio-politique historique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres (la République de Weimar) et la montée du Troisième Reich, thème politique qui a occupé une place de référence dans les écrits et réflexions du penseur germanique d'origine juive et victime de persécutions. Nazi. L'assimilation de Benjamin avec des penseurs et intellectuels juifs d'Europe centrale tels que Freud, Marx, Engels, Kafka et Lukács, a servi de base à Benjamin pour formuler sa critique contre la modernité. Ces intellectuels et penseurs ont servi de références pour fonder leur rhétorique discursive sur le langage et leur conception de l'Histoire, une fois que la nécessité de garder vivante la mémoire des populations exploitées par le système capitaliste a radicalement changé la manière dont ces connaissances sont pratiquées. La conception de l'histoire de Walter Benjamin (élaborée à partir des interlocutions entre le matérialisme historique et la pensée mystique juive) se présente comme une nouvelle approche de la conception temporelle et de sa relation avec la notion d'histoire dans le champ d'attraction du matérialisme historique. En articulant les ressources de la théologie (rédemption et souvenir) comme les concepts du matérialisme historique, Benjamin développe une dialectique rédemptrice centrée sur l'individu socialement marginalisé, opprimé et oublié dans les pages des livres d'histoire. La pertinence du matérialisme historique dans l'ensemble des idées est le fondement de la réalité historique considérée comme concrète et matérielle, et non plus un arrangement de l'historicité traditionnelle. Benjamin indique la prise de conscience pratique qu'il appartient à l'historien matérialiste d'adopter et d'établir comme réalité sociale.

Mots-clés: Histoire, Théorie, Matérialisme historique

## LISTA DE FIGURA

Figura 1 – <i>Angelus novus</i> .....	110
---------------------------------------	-----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 – Benjamin e seu contexto.....</b>	<b>16</b>
1.1 As origens históricas da República de Weimar (1918 – 1933) e as origens do fascismo.....	17
1.2 A intelectualidade judaica da Europa Central no fim do século XIX e início do séculoXX.....	25
<b>CAPÍTULO 2 – Messianismo e materialismo histórico em Benjamin.....</b>	<b>38</b>
2.1 O conceito de messianismo em Walter Benjamin.....	39
2.2 Linguagem e messianismo.....	45
2.3 Materialismo histórico e messiânico. ....	51
2.4 O messianismo histórico: tempo e relação histórico-materialista.....	60
<b>CAPÍTULO 3 – Benjamin e a história.....</b>	<b>76</b>
3.1 Walter Benjamin e o terror do Terceiro Reich.....	77
3.2 A crise do Historicismo alemão na República de Weimar.....	83
3.3 O sentido da história em Walter Benjamin.....	85
3.4 A metáfora do <i>angelus novus</i> : seu significado e fundamento.....	108
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>116</b>

## INTRODUÇÃO

O presente estudo discute aspectos da produção intelectual de Walter Benjamin. Antecipo, porém, que não se trata de uma análise geral sobre sua obra, mas de parte dela.

O objeto aqui analisado congrega o messianismo, o materialismo histórico e o sentido da história em Walter Benjamin, tendo a multiplicidade como característica. O sentido da história fixa-se como ponto central, portanto dinâmico, porque nele repousa toda a intenção de Benjamin. Esse sentido está posto como recipiente do messianismo e do materialismo histórico, além de outros sentidos referentes que não fazem parte do escopo desta dissertação, mas dão sustentação à proposta.

Para Benjamin, o sentido da história exige conhecimentos prévios, requer pressupostos e é por isso que se manifesta como instrumento de domínio e de esclarecimento de fatos que não se acomodam à linha tradicional do tempo nem à historiografia materialista ortodoxa.

Essa linha contínua, historicista, referencial de progresso e do espírito moderno do qual a humanidade está impregnada, é a máscara positivista que se emoldura com pressupostos de universalidade. Benjamin, porém, perfaz outro percurso, retomando o legado judaico para a elaboração de uma proposta messiânica diferenciada, apoiado em argumentação filosófico-materialista que permite certo tensionamento analítico-filosófico entre essas duas possibilidades, ora resvalando em elementos que ele considera necessários, ora em outros que faz questão de amputar de sua construção, sobretudo quando elementos de modernidade se apresentam mais acentuadamente. Ou seja, a modernidade não cessa de encontrar em Benjamin um crítico, sobretudo quando ele se coloca na contracorrente da versão oficial da história, trazendo consigo um tipo de oposição realmente incomum: a oposição dos oprimidos, mesmo ciente do cortejo triunfal que as classes dominantes têm executado secularmente.

Conforme Cantinho (2016), Bouretz (2011) e D'Angelo (2006), Benjamin propõe outras fontes para fazer história, outro método, outra possibilidade. Tendo atravessado seu ciclo existencial num mundo em profundas transformações, principalmente quando da ascensão do nazismo na Alemanha, Benjamin

percebeu lacunas que deveriam fundir-se dentro de limites que fortalecessem o sentido da história que ele imaginara como ideal. Ao assimilar o materialismo histórico de Marx e Engels, citando-o apenas, sem lhe oferecer nenhuma crítica em específico (Tese XII), sua intenção parecia ser construir outra conjunção, outra constelação, que: 1) Desse conta da compreensão desse sentido da história propriamente dito; 2) Trouxesse a ideia de que o sentido da história produzida pela humanidade necessita de memória, tradição e experiência para que as gerações futuras não ficassem órfãs de valores já cristalizados como necessários; 3) Servisse de luzeiro nos momentos de *noite histórica* tal a que o próprio filósofo vivera no início da Segunda Grande Guerra, em 1940.

Esse sentido da história promovido por Benjamin contesta vários conceitos tradicionais estabelecidos pela sociedade capitalista, contrapõe-se aos marxistas ortodoxos e à social-democracia que dirigiu a Alemanha no período entreguerras (República de Weimar), principalmente os que viam na evolução da técnica a salvação da humanidade. Benjamin arguiu com veemência contra as armadilhas do que fora considerado progresso a partir da segunda metade do século XIX e com essa conduta marcou sua trajetória.

Na Tese XI, ele defende que a social-democracia aderiu de forma bastante declarada aos princípios capitalistas, sendo essa adesão uma das principais causas para seu colapso ulterior, sobretudo no que diz respeito ao desenvolvimento técnico, que havia se manifestado como a grande perspectiva marxista, portanto, também como perspectiva social-democrata: algo que Benjamin adverte como sendo o ponto fundamental de inferência assimilado pela social-democracia.

A moral protestante é também lembrada por Benjamin como refém dessa postura tecnicista, e se faria mais incisiva com sua ideia de prosperidade: os avanços realizados pela tecnologia estão ainda bastante sincronizados à ideologia da ética protestante do trabalho secularizado.

No Programa de Gotha, em si, Marx (2000, p. 12) trouxe as marcas dessa situação. Ele define o trabalho como “a fonte de toda riqueza e de toda cultura”, mas acrescenta, dando continuidade à afirmativa: “e como o trabalho útil só é possível dentro da sociedade e através dela, todos os membros da sociedade têm igual direito a perceber o fruto íntegro do trabalho”. Marx antecipa a discussão ao programa e contesta a coloquialidade utilizada, porém, anexo à evolução técnica

que ele acreditava como redentora, possibilita e profetiza a libertação do trabalhador contra o sistema capitalista: algo de que Benjamin discorda de maneira patente, sobretudo de que o avanço tecnológico traz a redenção.

O conceito marxista vulgar de que o trabalho é redenção implica a verificação de que, para ser real, verdadeiro, o trabalhador precisa ter acesso ao fruto do seu trabalho, e isso não acontece porque o trabalhador, submisso à condição de mercadoria, não tem autonomia sobre si, não pode dispor da sua produção, portanto a técnica não lhe permite a tão sonhada libertação; essa é a anuência, a condição social implícita nas afirmações de Benjamin.

Essa ideia, na verdade, espelha uma situação que pode servir de base para outra realização, a de que a técnica, de fato, tem nos libertado da dominação da natureza. Os retrocessos, porém, continuam frequentes: é por essa razão que Benjamin enxerga como positiva a ação revolucionária, porque ela é social, histórica e seu propósito é de libertação. Tanto que isso é complementado pela Tese XV como a consciência de fazer explodir o *continuum* da história, algo próprio das classes revolucionárias. Uma revolução celebrada e sagrada, inclusive, por um novo tipo de calendário.

Nessa Grande Revolução, segundo Benjamin, o tempo funcionaria como um condensador histórico *cheio de agora* que seria construído do lado de fora do relógio, a partir da ação promovida pelo historiador materialista. Serviria como um monumento ativo, vivo, repleto de consciência segundo a qual a realidade não mais servirá apenas como indicativo de ação comemorativa realizada pelas classes dominantes, mas como um dia de festa... um dia de evocações libertadoras.

Dessa forma, o que Benjamin propõe é uma junção entre materialismo histórico e messianismo: um consenso, uma caminhada de dupla face que provoca um profundo estranhamento pela historiografia convencional de plantão. Essa teoria ou abordagem benjaminiana teve como intenção fundir pensamento e prática, ideia e realidade, uma construção histórica baseada em outra forma de apreender os elementos que a constituem, a saber: ruptura com ponto de vista histórico tradicional (historicismo) e inserção de elementos teológicos, ambos com a intenção de recuperação do sentido histórico por ele concebido.

Para Benjamin, *escovar a história a contrapelo* ou do ponto de vista dos vencidos tem duplo significado: histórico, pois é compreender a História dos

oprimidos “[...] ir contra a corrente da versão oficial da História [...]”, e político, pois a redenção, a revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o sentido da História”, o progresso inevitável.

Partindo-se de tais pressupostos e para dar corpo a essa discussão, a presente dissertação está organizada conforme segue.

No primeiro capítulo, descrevemos Walter Benjamin, dispomos o contexto e as origens históricas sob as quais a vida do filósofo se encontrava, relatamos as origens da República de Weimar por ser esse um período de grande significado para se compreenderem as ideias e a vida do filósofo, sobretudo no que diz respeito à ascensão do Terceiro Reich, posto que Benjamin atuou contra ele ao mesmo tempo em que dele foi vítima. Ainda nesse capítulo, é feito também um apanhado das ideias e propostas produzidas pela intelectualidade judaica da Europa Central, dado que há, nessa produção, ideias e princípios que interessaram a Benjamin. O foco, entretanto, é trazer uma base contextual das possíveis influências que esse conjunto de pensadores judeus exerceu sobre Walter Benjamin.

No segundo capítulo, trataremos daqueles conceitos que, sem dúvida, provocam mais inquietação na obra de Benjamin: o messianismo e o materialismo histórico, suas nuances, razões de ser, além das controvérsias que essa junção tem produzido desde a publicação das teses. Benjamin atua no sentido de *adequar* o materialismo histórico de Marx e Engels à teologia judaica tal qual ele a compreendia. Entretanto, a noção de *continuum* assimilada pelos materialistas marxistas a partir de Hegel, bem como o credo dispensado ao desenvolvimento técnico foram revistos por Benjamin.

Por fim, no terceiro capítulo, retomamos o “Terror do Terceiro Reich” devido à sua envergadura e importância nas teses, seguido do sentido da história que Benjamin propunha, qual seja, a necessidade de se ter, diante da história, o senso crítico representado pelo filósofo. Na alegoria do Anjo da História, Benjamin representa o historiador materialista comprometido com o resgate da história dos vencidos. Ainda que por vezes melancólico, o anjo é figura ativa no embate contra os vendavais que sopram do “paraíso”.



## CAPÍTULO 1 – Benjamin e seu contexto

Neste capítulo inicial pretendemos expor o panorama sociopolítico na Alemanha do período entreguerras (1918-1933) e a ascensão do nazismo, que coloca fim à República de Weimar.

Buscamos analisar as origens históricas de Weimar (1918-1933), as divergências políticas daquele contexto histórico e o advento do nazismo, temática política que ocupa o lugar de referência nos escritos de Walter Benjamin, principalmente em seu último trabalho, as teses *Sobre o conceito de história* (1940). Aquele “estado de exceção”, de acordo com Benjamin, foi consequência da combinação entre modernidade e uma crença no progresso técnico e científico, com a regressão e a barbárie social.

Por outro lado, procuraremos mostrar e analisar o panorama histórico e cultural da intelectualidade judaica da Europa Central (Mitteleuropa) no final do século XIX e início do século XX, de modo a traçar linhas de relação entre o pensamento de Benjamin e Gustav Landauer, Ernest Toller, Martin Buber, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig e Georg Lukács, intelectuais judeus cujos vínculos com seus ancestrais compunham-se de uma formação educacional em que se opera uma forte assimilação de outras culturas, sobretudo na modernidade europeia.

Dentre esses intelectuais, Walter Benjamin e Franz Rosenzweig buscam por uma postura que pudesse fundir suas culturas (judaica/alemã) de forma sintética, utilizando o messianismo judaico e o romantismo alemão para explicitar seus descontentamentos e críticas diante de um mundo cada vez mais racional.

O capítulo divide-se em dois tópicos: no primeiro – As origens históricas da República de Weimar (1918-1933) e as origens do nazismo alemão – apresentaremos, em linha gerais, as origens históricas e a formação da República de Weimar (1918-1933) e aspectos do nazismo alemão, conjuntura na qual Benjamin aprofundou suas reflexões críticas nas convenções históricas alemãs. No segundo tópico – A intelectualidade judaica da Europa Central no fim do século XIX e início do século XX – o objetivo foi analisar o panorama histórico e cultural da intelectualidade judaica daquele período e compreender a maneira como o jovem Benjamin integrou essas assimilações de pensamento oriundos da tradição

judaica ao romantismo alemão, conceitos-chave para a compreensão de suas futuras reflexões sobre as questões filosóficas temporais.

### **1.1 As origens históricas da República de Weimar (1918-1933) e as origens do fascismo**

A escrita histórica tradicional registra as ocorrências humanas a partir de critérios que demonstram certa mecânica temporal, linear, contínua. São períodos cronologizados pelos interesses dominantes, colocados à mostra sob a forma de fatos e vinculados a sujeitos tidos como de relevância. Grosso modo, a história tradicional é uma ilustração de eventos que necessitam ser reinterpretados se o propósito histórico estiver para além do registro oficial que as classes dominantes determinam.

Os dados históricos sobre as origens de Weimar não fogem a tais critérios. Sua existência, embora possa ter propiciado sonhos e feito emergir realidades que não existiam, pode ter simbolizado uma nova época para o povo alemão, como criam os social-democratas. Essa república sucumbiu sem maiores resistências, muito provavelmente porque também tenha emergido sem a devida assimilação de seus propósitos. De acordo com Almeida (1987), Weimar subsistiu no período entreguerras (1918-1933), mas os fatos edificadas a partir da proclamação da república têm uma existência fatídica até a data descrita, isso porque Weimar fazia parte de um grupo de nações que se encontrava em rota de colisão com pressupostos de um mundo novo.

Hobsbawm (1998, p. 113-114) concorda com esse posicionamento e descreve o surgimento de nações democrata-liberais ao mesmo tempo em que surge uma espécie de barbarismo durante os anos 1914-1918 (período da Primeira Guerra), momento precedente que propiciou a existência de Weimar. No contexto exposto por Hobsbawm (1998), há vasta explanação de que, com exceção da Rússia, “todos os regimes que emergiam da Primeira Guerra Mundial, novos e velhos [...] eram basicamente regimes parlamentares representativos eleitos”. Com Weimar não foi diferente.

Aquela ansiedade por uma democracia representativa, parlamentarista ou não, que surgia após a Primeira Guerra Mundial possuía como *background* (segundo plano) o liberalismo e suas promessas econômicas. O próprio

Hobsbawm (2012, p. 179) sinaliza que, se se compararem Inglaterra e Alemanha na primeira metade do século XIX, ver-se-á uma grande discrepância no sentido produtivo entre as duas nações. Enquanto a Inglaterra, por quase dois séculos (incluindo o período aqui referido), não sofrera nenhum tipo de escassez mais aguda, a Alemanha, com sua monarquia conservadora, encontrava-se sob os auspícios de uma economia contraproducente para satisfazer sua nação. “Na Alemanha, por exemplo, houve uma nítida escassez de capital; a própria modéstia do padrão de vida das classes médias alemãs [...]” deixava claro que havia uma demanda retraída de bens de consumo, o que não era comum em países vizinhos como França e Inglaterra.

Na década de 1820, as senhoras da corte e até mesmo as princesas em Berlim usavam simples vestidos de percal durante todo o ano; se possuíam um vestido de seda, guardavam-no para ocasiões especiais. “Os tradicionais sistemas de grêmios ou guildas de mestres, artífices e aprendizes ainda se constituíam em um obstáculo para o empreendimento capitalista, para a mobilidade da mão-de-obra qualificada e mesmo para qualquer mudança econômica: a obrigação de que um artesão pertencesse a uma guilda foi abolida na Prússia em 1811, embora não o fossem as próprias guildas, cujos membros eram, além disso, fortalecidos politicamente pela legislação municipal do período. A produção dos grêmios permaneceu quase intacta até as décadas de 1830 e 1840. (HOBSBAWM, 2012, p. 179)

O raciocínio de Hobsbawm (2012) demonstra que o império tinha como grande empecilho os elementos fomentadores do nascimento do capitalismo, da revolução burguesa de uma maneira geral e da própria atenção dada pela monarquia aos processos de produção realizados nas guildas. Entretanto essa realidade é superada a partir da guerra franco-prussiana (1870-1871) liderada por Otto von Bismarck. Almeida (1987, p. 8) relata que é daquele momento em diante, às custas de conflitos e confrontos históricos, sobretudo com a França, que a Alemanha se estabelece como nação moderna e passa a figurar como Estado Unificado, ou seja, passa a ocupar uma posição de potência mundial. Dessa forma, o advento da Primeira Guerra Mundial, de 1914 a 1918, não por acaso, resulta dos reclames que ainda restavam latentes principalmente nos franceses, que perderam a batalha na segunda metade do século XIX e que, dessa vez, tornar-se-iam vencedores colocando de joelhos antigos inimigos como o Império Austro-Húngaro. A Alemanha, fragilizada e só, teve que arcar com os prejuízos da

guerra, confirmados em um *juízo* denominado Tratado da Paz, assinado em Versalhes, França, após os países perdedores se declararem vencidos. Desse ponto em diante surge, com muita frequência, o argumento que justificaria um levante por parte dos alemães: era impossível cumprir com as determinações impostas pelo tratado. Tal evento vai repercutir diretamente na ascensão e queda da República de Weimar.

A partir de colaborações e consensos partidários produzidos após o fatídico 11 de novembro de 1918 com o objetivo de formar um novo governo pós-guerra, Weimar surge de um universo de expectativas e contradições. Em 9 de novembro do mesmo ano, de acordo com Mello (1996, p. 102), em um dia “repleto de tensões políticas”, os alemães se organizavam para constituírem o novo governo, mesmo sob os auspícios que estariam presentes em suas vidas a partir de janeiro de 1919 com a famosa Conferência da Paz.

Naquela data reuniram-se imperialistas, católicos, progressistas e demais partidos, com a intenção de restabelecerem o novo estado alemão e se alinharem em relação às novas perspectivas políticas. Mello (1996, p. 102) exemplifica a insatisfação e as resistências sobreviventes. Retrata o momento quando “os nacional socialistas” e “militares saídos dos *fronts*, inconformados com o fim da guerra e com a derrota alemã”, fechavam acordos futuros para suas posições políticas. Essas posturas antecipadas trariam consigo algo que somente se revelaria posteriormente porque tornariam óbvias as razões pelas quais Weimar seria uma presa fácil para Hitler, afinal, o discurso social-democrata não fora estabelecido de fato e essas divergências anteciparam, ainda que de maneira embrionária, uma ruptura futura com o Estado a ser estabelecido.

No dia 6 de fevereiro de 1919, em assembleia nacional na cidade de Weimar, os alemães proclamaram a República de Weimar. Seu regime político teria, tal qual demonstra Hobsbawm (1998), um sistema bicameral, ou seja: duas casas legislativas, que seriam o *Reichstag* (*parlamento*) e o *Reichsrat* (*assembleia*). A essas duas casas legislativas somar-se-ia um Chefe de Governo, no caso, o *chanceler*, e o Chefe de Estado, o *presidente*.

Evans (2010, p. 101), em consonância com Mello (1996, p. 102), descreve um cenário de cuidados e contraposições ocorridas já naqueles momentos iniciais. Antecipam que desde aí, quando o Conselho de Delegados do Povo tomava as providências para realizar as eleições nacionais, houve cuidado para

que o Conselho de Operários e Soldados não se alinhasse com a administração de estilo soviético, ou se identificasse com Moscou. Dessa forma, afirma Evans (2010, p. 101), “não é de surpreender que os social-democratas, democratas liberais de esquerda e o Partido de Centro tenham obtido maioria total nas eleições para a Assembleia Constituinte”.

Paralelamente à realização das eleições constituintes, seguem-se em Paris as negociações para assinatura do tratado que colocaria a Alemanha submissa politicamente, portanto a recém República de Weimar, em situação difícil. Os critérios estabelecidos em Versalhes, sem a presença dos alemães, determinariam aos vencidos, de maneira impositiva, condições severas. Evans (2010, p. 89) esclarece que tal acordo de paz fora uma espécie de faca de dois gumes, porque também permitiu aos alemães, durante certo tempo, sobretudo no que dizia respeito às suas políticas externas, ajustarem, ainda que em parte, sua economia inicial. Entretanto não tardou para que as iniciativas econômicas ruíssem em superinflação e que, mesmo sendo herdeira dos “outrora poderosos impérios Habsburgo e Romanov”, após a queda desses impérios, o que havia era um “amontoado rixento de pequenos estados instáveis, como Áustria, Tchecoslováquia, Hungria, Polônia, Romênia e Iugoslávia”. De toda forma o que prevaleceu, “além do aspecto moral de uma nação derrotada”, foram as imposições avassaladoras e humilhantes determinadas pelos países vencedores, condições que seriam usadas por Hitler, mais tarde, para propiciar o nascimento do Terceiro Reich.

Weimar passa à história como se fora uma república provisória na qual o Partido Democrata Alemão (SPD), que tinha como fundador Ferdinand Lassale, foi implantado com certa hegemonia, seguido pelo Partido Social Democrata Alemão Independente (USPD), cujo histórico era mais vinculado aos sindicatos, portanto bem mais recente, segundo maior partido a contribuir para a realização da Assembleia Nacional Constituinte; além dos spartakistas, que eram liderados por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, socialistas/comunistas que, juntos, promulgaram em julho de 1919 a constituição que transformava o antigo Império Alemão na República de Weimar. Mello (1996, p. 105) explica que naquele momento apresentaram-se três possibilidades para o sistema de governo que viria a se estabelecer:

- A democracia parlamentar burguesa;

- Uma monarquia militar do tipo prussiana;
- Uma democracia de Estado Popular-Democrática.

Das três possibilidades citadas, houve pontos positivos e negativos para todos os envolvidos. A social-democracia, de imediato, postava-se a favor do primeiro caso, uma vez que atendia aos interesses mundiais emergentes da Primeira Grande Guerra. No segundo caso, a situação era um pouco mais complexa porque os conservadores, herdeiros da monarquia imperialista, não se satisfaziam com essa hipótese. No terceiro e último caso, a situação era temerária, porque envolvia não somente as perspectivas capitalistas emergentes, mas também os grandes proprietários de terras, além da rica burguesia que, sem nenhum disfarce, demonstrava receio de, num sistema socialista, vir a perder seus bens, uma vez que o partido comunista estava representado por Rosa de Luxemburgo e Karl Liebknecht.

Sobre as origens da República de Weimar, ao narrar o surgimento do fascismo, Konder (2009, p. 81) pondera que, ao término da Primeira Guerra Mundial, a situação da Alemanha era muito grave porque tanto ela como “o Império Austro-Húngaro tinham sido os dois grandes derrotados na conflagração”. Tal império ruiu de maneira desorientada, propiciando a ascensão de revoluções como a que “irrompeu na Hungria (e se manteve no poder mais de quatro meses), ameaçou irromper em Viena e na Tchecoslováquia”. Politicamente a situação se invertia drasticamente, como se fosse uma contrarreação popular aos fatos que estavam sendo construídos, tanto que “na Alemanha o número de operários sindicalizados passara de 4 para 11 milhões” entre os anos 1913 e 1919, quer dizer, anarquistas, comunistas, socialistas, em geral identitários de ideologias de esquerda, haviam ocupado praticamente toda a Baviera.

A situação da recente República de Weimar demonstrava falta de controle, era de ausência administrativa, ou de liberdade desorientada, tanto que Konder (2009, p. 81) reporta-se várias vezes às condições políticas prévias para justificar, posteriormente, a queda de Weimar para o nazismo.

A onda de insatisfação varreu a monarquia de Wilhelm II, mas a recém-proclamada república, dirigida pelo social-democrata Friedrich Ebert, apoiava-se em um exército cuja oficialidade permanecia em grande parte fiel ao imperador. E os militares alemães estavam profundamente frustrados: o Tratado de Versalhes não só entregara de volta à França a Alsácia e a

Lorena, e distribuía as antigas colônias alemãs na África e outros centros imperialistas, como confiscara a frota mercante [...] (KONDER, 2009, p. 81)

E em que sentido o Tratado de Versalhes favorecera o surgimento da República de Weimar? Tal tratado é tido como a *pá de cal* que teria contribuído para mergulhar a Alemanha, agora República de Weimar, em um mar de conflitos.

Evans (2010, p. 85-7) esmiúça grande parte das consequências do Tratado de Versalhes. Para esse autor, em nenhum momento se percebe qualquer flexibilidade em relação aos vencidos. As resultantes do tratado, portanto, de *desenho* da nova Alemanha (República de Weimar) iniciava com a perda de  $\frac{1}{10}$  de sua população e 13% de seu território: a Alsácia-Lorena retornava à França mesmo depois de cinco décadas pertencendo ao povo alemão, juntamente com territórios de fronteira (Eupen, Malmédy e Moresnet). A liga das nações passou a governar diretamente o Sarre, separando-o da administração da República e prometendo que, caso fosse de sua vontade poderiam, mais tarde, fazer parte de França (na verdade, era o que se esperava); a Renânia passou a ser protegida para “garantir que as forças armadas alemãs” não a tomassem de volta, assim como forças britânicas e americanas “durante boa parte da década de 20” passaram a assegurar a ordem e a cidadania.

O norte de Schleswig foi para a Dinamarca, e, em 1920, Memel foi para a Lituânia. A criação de um novo estado polonês, revertendo as partilhas do século XVIII em que a Polônia fora devorada pela Áustria, Prússia e Rússia, significou para a Alemanha a perda de Posen, de boa parte do oeste da Prússia e da Alta Silésia. Danzig tornou-se uma “cidade livre” sob controle nominal da recém-fundada Liga das Nações, precursora da Organização das Nações Unidas, estabelecida após a Segunda Guerra Mundial. A fim de dar acesso ao mar à Polônia, o acordo de paz talhou um “corredor” de terra separando o leste da Prússia do resto da Alemanha. As colônias ultramarinas da Alemanha foram tomadas e redistribuídas para serem administradas pela Liga das Nações. (EVANS, 2010, p. 86)

Todas essas iniciativas figuram como originárias, como razões negativas que somar-se-iam aos complicadores preexistentes para a gestão da recém-criada República de Weimar. Mas o mais significativo, por assim dizer, que restaria na memória coletiva e seria guardado para perspectivas posteriores, foi a “recusa das potências vitoriosas em permitir a união da Alemanha e da Áustria” (EVANS,

2010, p. 86), e aqui ressalta-se: ambas de língua alemã; o desmembramento que formou as nações-estados (como exposto antes) seguido de uma “maioria esmagadora dos cerca de 6 milhões de nativos de língua alemã deixados na Áustria [...] espremidos ao longo dos Alpes entre Alemanha e Itália”.

Evans (2010) expõe outros vários detalhes que se sucederam ao Tratado de Versalhes e descreve, nesse ínterim, vários dos 14 pontos determinados pelo presidente americano Woodrow Wilson, não necessariamente nesta ordem:

- Uma área de 53.800 km<sup>2</sup>, onde se situavam as províncias de Posen e Prússia Oriental, seria devolvida aos antigos donos;
- Devolução para a Dinamarca da Sonderjütândia (caso o plebiscito fosse positivo);
- Devolução de Hlucinsko para a Tchecoslováquia;
- Devolução de parte leste da Alta Silésia para a Polônia (também sob plebiscito);
- Devolução de Eupen e Malmedy para a Bélgica;
- A província de Sarre ficaria por 15 anos sob o controle restrito da Liga das Nações.

Uma reviravolta dessa dimensão, sem aviso prévio, ainda que sob um estado de guerra, era algo incompreensível e inadmissível ao povo alemão, tido como responsável único pelas perdas de vidas e economias gastas durante a guerra. Condenados a pagar uma soma que fora estipulada, ao final, em 33 milhões de dólares, os alemães sofreram todas as consequências e sanções descritas, porém o que se verá é que sua derrota não havia sido definitiva.

As insatisfações e os horrores da guerra, em conjunto com as penalidades impostas pelos tratados dos vencedores, fizeram com que o censo de humilhação (ALMEIDA, 1987; EVANS, 2010; KONDER, 2009; MELLO, 1996) e os incômodos que tomaram de vez as classes média e alta da Alemanha produzissem uma revolta subjetiva de alcance geral. Não houve discurso que se estabelecesse por completo a partir dessas insatisfações. Ainda que a criação da República de Weimar tenha se mostrado como uma perspectiva emersa desses escombros, não houve possibilidade de unificação discursiva de propósitos, ou mesmo perspectivas futuras, porque as exigências dos vencedores eram simplesmente insuportáveis.



Todos esses eventos colidiram com as perspectivas de uma Alemanha que já contava com prestígio internacional e apresentava uma economia crescente desde 1871. A República de Weimar surge sob a repulsa de uma realidade que havia sido brutalmente extirpada de um povo, que lhe arrancara o solo e, com a rendição, lhe imputara débitos de guerra e a desfigurara por completo. Nenhum entusiasmo, nenhuma saudação à novidade de Weimar estavam latentes durante sua gestação, como ocorre normalmente em períodos de plebiscitos contínuos e conquistas de paz. O ano de 1914 ficaria cravado na mente daquela geração, sobretudo na denominada geração do *front*, como o início de uma era de incômodos profundos. Com a experiência da derrota, revoluções internas e conflitos intermináveis, essa geração manteve certo espírito de unidade advindo desses estágios de combate e que serviu de base, por várias razões, às ideias e pretensões da formação de um povo “forte” e único, as quais naquele período já vinham sendo articuladas por um soldado cujo nome era Adolf Hitler.

Há uma profusão de escritos (KONDER, 2009) que registram esses acontecimentos e elevam, entre os principais fatos que permitiram a ascensão do Terceiro Reich (e, conseqüentemente, a queda de Weimar), o sentimento de revolta introjetado e catalisado por políticas que realimentavam os tempos de glória e vitória da nação. Esses requisitos foram os grandes condutores para o triunfo do nazifascismo, que transformaria a Alemanha numa máquina de guerra a partir de 1933.

## **1.2 A intelectualidade judaica da Europa Central no fim do século XIX e início do século XX**

A intelectualidade judaica da Mitteleuropa, quando observada através de lentes mais específicas, toma significado diverso, impressiona porque permite análises que se estabelecem sob várias perspectivas. Löwy (2012, p. 9) chama atenção para fato importante sobre os intelectuais judeus da Europa Central. Diz ele que, como grupo de pensadores, apresentavam cultura variada e, muitas vezes, origens comuns, porém jamais se propuseram criar uma obra coletiva: “a maior parte dos trabalhos se situa ao nível de diferentes países: Alemanha, Áustria, Hungria, Tchecoslováquia, ou de diferentes cidades: Viena, Praga, Berlim.”

As atividades culturais, políticas e científicas produziram práticas contestadoras que alcançaram não somente a modernidade, como o próprio pensamento judaico e tornaram-se referência para certo modo de pensar o mundo. Esses intelectuais fazem, por assim dizer, um inventário de fatos que, por razões das mais variadas, deveriam ser cultivados e preservados. Uma das principais motivações foi a procura por uma verdade com traços na religiosidade judaica que produzisse ou desse suporte às suas utopias sociais em expansão à época.

À vista de intelectuais como Gustav Landauer, Martin Buber, Gerson Scholem e Franz Rosenzweig, Löwy (1989, p. 27) aponta que a Bíblia hebraica trazia um conteúdo potencialmente revolucionário no sentido sociológico e mesmo filosófico, sendo somente preciso dar-lhe uma interpretação mais orientada para que tais conteúdos viessem à tona. Entretanto, não se promovia uma verdade absoluta ou de recriação de verdades vigentes, mas um arsenal histórico convincente que deveria, com o uso e o desuso, ir sedimentando-se naquilo que, de fato, pudesse ser compreendido como realidade humana perfeita. Esses intelectuais formaram uma aristocracia que pode ser descrita ou qualificada como uma geração que se ocupou de dar fim aos arcaísmos e outros conceitos quaisquer que não apresentassem, sob seu modo de ver, substância resistente, porque, à parte as considerações veiculadas por eles, o que havia eram representações inócuas: uma espécie de imaginário de um tempo que não fora levado à produção de sentido. Eles não mediram esforços para subverter e incomodar o pensamento conservador tradicional. Essa elite a que Benjamin

pertenceu era constituída por vários intelectuais judeu-alemães, como os citados acima, e por outros, como Ernest Bloch, Georg Lukács e Ernest Toller, que se tornaram responsáveis por determinada “tradição cultural”, ou seja, construíram a ideia de que suas utopias tinham origem nos elementos de sentidos produzidos por aquela elite.

Numa descrição do panorama promovido por esses intelectuais, Löwy (1989 p. 10) deixa explícito que a essência do pensamento judaico que era, em grande parte, veiculada por essas pessoas, tinha por fim último uma postura com propósitos de legado. Além disso, seus estudos evidenciaram que a característica alemã contida nas noções apresentadas por esses pensadores foi praticamente inseparável dessas mesmas condições judaicas, quer dizer, não se teve durante algum tempo o limite entre o que era judeu ou o que era alemão. Desse grupo, além de Walter Benedix Schönflies Benjamin<sup>1</sup>, podem-se citar como ativistas intelectuais de porte significativo Gustave Landauer e seu sincretismo, Kafka e sua realidade pungente e Lukács e sua filosofia, este último tendo contribuído com o pensamento do grupo principalmente com a obra *História e consciência de classe*, sobretudo no que diz respeito ao materialismo benjaminiano. Entre eles ainda se incluem Adorno, com sua visão sociocultural materialista, e Bertolt Brecht e sua dramaturgia, poesia e encenação, além de outros de igual peso.

Löwy (1989, p. 40) descreve a atitude desses pensadores que ocuparam de maneira determinada a primeira metade do século XX como se tivessem sido alimentados por um prognóstico antes mesmo de fazerem uma diagnose:

É o conjunto dessas condições econômicas e sociais, políticas e culturais que permitiu, num momento histórico determinado, no seio de uma geração precisa de intelectuais judeus da Europa central, que a correspondência entre messianismo judaico e utopia libertária se tornasse dinâmica e se transformasse numa relação de afinidade eletiva. É difícil saber qual dos dois foi o elemento primordial ou determinante: o essencial é que eles se alimentaram, reforçaram e estimularam mutuamente (LÖWY, 1989, p. 40).

---

<sup>1</sup> Em *O capitalismo como religião*, Michael Löwy aborda alguns escritos de Benjamin inéditos em Língua Portuguesa. O organizador aponta que: “O pensamento de Benjamin está profundamente enraizado na tradição romântica alemã e na cultura judaica da Europa Central; ele corresponde a uma conjuntura histórica precisa, que é aquela da época das guerras e das revoluções entre 1914 e 1940”. (LÖWY, 2013, p. 19).

Suas sugestões provinham de realidades consideradas sagradas, basicamente de temáticas teológicas e partiam de eventos consagrados como se já fora estabelecido historicamente. Tratam de sua *afinidade eletiva*<sup>2</sup>, tamanha a importância e similaridade ocorridas entre si. “Essa homologia ou correspondência torna-se dinâmica e adquire a forma, na obra de certos pensadores, de uma verdadeira afinidade eletiva entre messianismo e utopia libertária” (LÖWY, 1989, p. 25). Mannheim<sup>3</sup>, apenas para citar um exemplo, afirma convictamente que houve fenômeno único durante aquele período, o que leva, no mínimo, à seguinte questão: por que um *quantum* tão significativo de intelectuais num mesmo período tratando de temas tão similares? Resposta: Isso somente é possível se uma “constelação de fatores históricos, sociais e culturais” coincidirem para dar vazão à simbiose confluyente nessa fusão de conteúdos judaico-alemães (*ibidem*).

Tem-se, portanto, um universo multiforme, porém com intenções voltadas para propósitos similares. Certamente, não o são por inteiro em razão de propriedades e fatores oriundos de variadas fontes que influenciaram o pensamento desses homens do final do século XIX e início do século XX, porém, a princípio, não se pode separá-los como se se diferenciassem prontamente da própria história alemã, afinal eles estão intrinsecamente unidos, sendo o pensamento judeu-alemão originário e produzido em território alemão. Desde há muito, esses intelectuais se encontram nesse território. Como exemplo, pode-se citar Moses Mendelsohn<sup>4</sup>, figura de grande importância que trouxe para a

---

<sup>2</sup> Löwy (1989, p.13) designa como “afinidade eletiva” um lugar muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações ou culturas. Segundo Löwy (1989), seria muito interessante tentar fundar o estatuto metodológico desse conceito, como instrumento de pesquisa interdisciplinar que permita enriquecer e tornar mais dinâmica a análise das relações entre fenômenos econômicos, políticos religiosos e culturas. Conforme o autor, entre o messianismo judaico e a utopia social, o conceito de afinidade eletiva mostra-se como o instrumento mais adequado e fecundo para o estudo dessa relação. A aplicação desse conceito permite compreender (no sentido forte de *Verstehen*) um certo tipo de conjunção entre fenômeno aparentemente díspar num mesmo campo cultural (religião, filosofia, literatura, ou entre esferas sociais distintas: religião e economia, mística e política etc.)

<sup>3</sup> Karl Mannheim: sociólogo alemão de origem húngara. Ele foi professor em Heidelberg e em Frankfurt até a chegada do nazismo, quando se mudou para Londres, onde continuou seu trabalho de professor na London School of Economics até sua morte. Ele cresceu em um ambiente intelectual que ainda retinha a influência de Max Weber (que morreu em 1920) e deve parte de sua fama ao debate que levantou sobre o papel dos intelectuais, entendido como uma categoria “oscilando livremente” entre as classes sociais. ”. (LÖWY, 2069, p. 64)

<sup>4</sup> Moses Mendelssohn (1729-1786): filósofo alemão e um dos representantes da ilustração alemã. De família judia modesta, ele recebeu o apoio de um comerciante rico. Defendeu o reconhecimento da especificidade das práticas judaicas em um estado cristão, mas se opôs ao retorno dos judeus à Palestina. Escreveu sobre a acusação de spinozismo. Outras obras são *Fédon* (1767) e *Jerusalém* (1783). (BIBLIOGRAFÍA y VIDA, 2020,

Alemanha o Iluminismo Judaico<sup>5</sup>, já se encontrava lá. A história que congrega todos esses elementos, todavia, é bem mais antiga e complexa do que normalmente se imagina. Essas distinções ou estudos sobre o comportamento judaico têm raízes muito polêmicas e bastante complexas.

Percebe-se, portanto, que a questão judaica em qualquer parte da Europa foi submetida ora por conflitos estritamente religiosos, ora por razões estritamente políticas. Porém, no final do século XIX, o fenômeno fluiu a um público maior e se manifestou como fato social novo. A questão é: há uma distinção específica entre o pensamento alemão e o pensamento judeu-alemão? Se há, qual seria tal distinção?

Muito provavelmente a distinção primeira é teológica; não por acaso, para certo ditado popular de que a teologia é praticamente indissociável das filosofias na filosofia alemã. Guttmann (2003, p. 27) descreve o judaísmo mais remoto para introduzir esclarecimento de que não foi ao acaso que a filosofia, de maneira geral, se instalou nas tribos do Sinai, ou, como queira, nos descendentes dos doze filhos de Jacó. A filosofia, fosse grega ou de outra origem, chegou até eles de fontes externas, oriunda de outros povos, portanto as percepções tidas como filosóficas passaram por um período longo de assimilação, com o tempo atuando como ingrediente estimulante na produção da aceitação dessas noções, fazendo com que o povo judeu destacasse, à sua maneira, uma ótica apropriada para ela. Essa condição de admissão para o empreendimento filosófico judaico se manteve restrita durante várias décadas, vinculado às tribos, sem muita ou quase nenhuma relação com as fontes que a trouxeram, “raras vezes ela transcendeu o seu centro religioso” (GUTTMANN, 2003, p. 28).

Obviamente que, não apenas o povo judeu, nem apenas a ideia de um deus único condensada como autoridade, mas esse deus único condensado como

---

p. 1). Moses Mendelssohn ocupa lugar próprio tanto na história da filosofia como na do judaísmo. Por força de sua personalidade e obra, contribuiu, mais do que qualquer outro em seu tempo, para derrubar as barreiras espirituais e social que isolavam os judeus do mundo e abrir caminho para o ingresso destes na Europa moderna. [...] seu pendor filosófico orientava-se quase por completo para as questões filosóficas do seu tempo. [...] a religião não mais constitui, como na idade média, o centro preponderante de seu trabalho de filósofo. Sua produção filosófica dirige-se a domínios tão afastados dos interesses religiosos como a psicologia e a estética [...] a autonomia da vida cultural, em toda a diversidade de suas ramificações, é o pressuposto autoevidente de sua atividade filosófica. (Guttmann, 2003, p. 321).

<sup>5</sup> *Haskalá* ou Iluminismo Judaico: foi um movimento de renovação operado no judaísmo europeu, sobretudo na Alemanha (destacando a figura de Moses Mendelssohn) e na França, para a emancipação dos judeus para fora do gueto: “A *Haskalá* marcou o fim do iídiche, o renascimento do hebraico e adoção de várias línguas europeias.” (Machado, 2019, p. 4)

autoridade e traduzido sob a forma cultural judaica: uma imposição recebida por meio de elementos de sacralidade, sobrenatural, de um rito permanente, torna-se, com o passar dos anos, uma condicionalidade religiosa e, como tal, transforma-se também em história, em problemática. Talvez seja essa a razão maior de grande parte do confronto, aliás, a inflexibilidade com o perfil da divindade israelita; como afirma Franz Rozenzweig, é bastante visível em toda Europa desde séculos e funciona como uma forma de vingança por terem os deuses europeus sofrido a substituição histórica pelo Deus de Abraão.

No entanto, os judeus do final do século XIX e início do século XX eram homens livres, de espírito inquieto e com informação nova, frutos de uma *freischwebende intelligentz* (intelectualidade sem vínculos sociais). Eram pessoas mais livres intelectualmente, tanto do ponto de vista judaico como do ponto de vista alemão. Não tinham vínculos sociais tão arraigados como seus ancestrais devido à formação, e mesmo que grande parte do território alemão tivesse sido confrontada com os valores dessa cultura histórica, religiosa, eles assimilaram outras culturas, inclusive outras teologias, tanto que Walter Benjamin, assim como Franz Rosenzweig encararam, à sua maneira, a busca por uma postura que pudesse fundir suas culturas judaico-alemãs (LÖWY, 2012, p. 27), o que propiciou em muito que o messianismo judeu, além do romantismo alemão<sup>6</sup>, se conciliassem em seus discursos.

A assimilação via formação (educação e/ou sincretismo), como no caso de Benjamin, situa-se como parte da realidade vivida por esse povo e pelo quadro de intelectuais judeu-alemães que emergiu na transição do século XIX para o

---

<sup>6</sup> LÖWY (1989, p. 36) “[...] Para o intelectual judeu que pertence à “geração romântica” dos anos 1880, que participava às vezes dos círculos alemães informais nos quais era elaborada a cultura romântica anticapitalista – como o Círculo Max Weber de Heidelberg, frequentado por Lukács e Bloch –, um problema se apresentava de imediato: o retorno ao passado, que estava no núcleo da atitude romântica, nutria-se de referências nacionais (a germanidade ancestral), sociais (a aristocracia medieval) ou religiosas (a cristandade protestante ou católica) das quais ele, como judeu, achava-se *radicalmente excluído*. É verdade que alguns pensadores judeus foram capazes de arriscar-se (particularmente os membros do círculo Stefan George) e metamorfosear-se em nacionais alemães (Rudolf Borchardt), germanistas conservadores (Friedrich Gundolf, Karl Worfkehl) ou teólogos protestantes (Hans Ehrenberg) [...]. Para os outros, isto é, a maioria, não havia se não duas raízes possíveis (no quadro no neorromantismo): ou um retorno às suas próprias raízes históricas, à sua própria cultura, nacionalidade ou religião ancestral, ou a adesão a uma utopia romântico-revolucionária de caráter universal. Não é de admirar que certo número de pensadores judeus de cultura alemã próximos do romantismo anticapitalista tenha escolhido simultaneamente esses dois caminhos, sob a forma de (re)descoberta da religião judaica, em particular da dimensão restaurador-utópica do messianismo, e de simpatia ou indefinição com utopias revolucionárias (sobretudo libertárias) profundamente carregadas de nostalgia do passado. [...]”.

século XX. No que diz respeito a Benjamin, essas características são bastante acentuadas, pois ele mescla fontes distintas para suas projeções, cria um método diversificado: como um romântico, um marxista *sui generis* e um judeu não ortodoxo: mesmo o judaísmo não o absorvera por completo. Michael Löwy (2012), ao prefaciar *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo e utopia*, logo de início debate a capacidade de Benjamin assimilar posturas antitéticas como se essas fossem algo que devesse constar na sua compreensão do mundo: “o próprio Benjamin gostava de se comparar a um Janus, que tinha uma face voltada para Jerusalém[...] e outra para Moscou”. O que surpreende nessa comparativa é que o Deus romano realmente possuía duas faces, mas somente uma cabeça. É por essa razão que se diz que Benjamin elabora, então, uma compreensão muito peculiar da história e por caminhos únicos.

Löwy (1989, p. 35) declara que esses judeu-alemães foram extremamente marginalizados em razão de suas origens étnicas e, muito provavelmente, esse traço fizera com que eles se tornassem relativamente indesejados pelas elites alemãs. Os povos que os circundaram não puderam – ou não quiseram – interessar-se pelo fato de que as metamorfoses do deus que lhes chegaram por meio desses israelitas eram diferenciadas. A Europa possuía nas suas origens ancestrais um deus vinculado às práticas gregas, das humanidades artísticas, atléticas, míticas, praticavam o teatro, recitavam poemas etc. A cultura judaica trouxe, de maneira muito particular, outro tipo de deus, um deus de forte natureza moral, um deus que exigia sua presença nos atos e fatos cotidianos, no dia a dia de seus fiéis, portanto, um ser que demandava manifesta fidelidade por parte de seu rebanho: eis a distinção mais acentuada do Deus de Abraão em comparação aos deuses greco-romanos.

Guttmann (2003, p. 29), numa espécie de genealogia da divindade israelita, afirma que a existência desse deus não foi imediata, como uma manifestação ou descoberta, mas principalmente fruto de um desenvolvimento lento, compactado pelo tempo nos contextos propiciados por esses denominados filhos de Jacó, quer dizer, israelitas. E isso implicou atribuição de unicidade da divindade sobre a natureza. Esse deus judaico sofreu metamorfoses significativas até chegar à criatura de vontade singular, onisciente, onipresente: em nenhum caso, esse deus se situa nos princípios dos tempos, como chegado de pronto,

portanto, com tais propriedades particulares, trabalhadas pela adequação situacional disposta em sua história: o que, de nenhum modo, o torna desmerecedor de valor, seja do ponto de vista do historiador ou de qualquer outro. “Somente após um longo processo de evolução o deus de Israel tornou-se o deus do mundo” (*ibidem*).

Mesmo assim, os judeu-alemães foram assimilados, às vezes mais em determinado período, às vezes de nenhum modo em outro. No caso do século XIX, sendo vários desses judeus oriundos da camada burguesa ascendente, suas ações haveriam de surtir efeito com maior frequência e, principalmente, no meio acadêmico. Geralmente, eram filósofos, escritores, pensadores livres, o que implicaria uma espécie de diáspora voluntária das ideias: ir ao encontro do paraíso filosófico prometido etc. E fora isso que lhes trouxera todos os riscos, principalmente os da reinterpretação do mundo. Não que a antiga tradição fosse excluída, mas que ela se dobrasse às atuais revelações históricas; que a Torá pudesse apontar as origens do que se enxergava agora. Entretanto isso não era simples e muitos dos antigos rabinos permaneceram sob a custódia de suas antigas crenças.

Benjamin, em sua Tese I, abandona alguns aspectos das origens judaicas e confirma outros. Sua percepção está mais centrada no deus histórico, suas análises estão impregnadas de teologia negativa, ele situou-se mais precisamente nos vínculos em que os elementos da metafísica judia permitiriam, culturalmente, unir elementos da teologia judaica com o materialismo histórico.

A isso também se acrescenta a preocupação elaborada em sua Tese I, como interroga e responde Mate (2011, p. 67): E a teologia? (questiona) ciente de que esse aspecto em Benjamin é, por assim dizer, a grande polêmica. Não é com Deus que ele está preocupado (responde), mas com a forma com que ficou gravada na história a própria história do homem. Essas inferências e outras sobre a Tese I estão dispostas no capítulo II do estudo aqui apresentado.

Sob outra ótica, Hobsbawm (1998, p. 113-114), no primeiro capítulo de sua obra cujo título é *A era da catástrofe*, fornece um exame mais próximo da realidade que envolveu os judeu-alemães, que inclui, no seu crivo, aspectos políticos bem visíveis. Hobsbawm (1998) auxilia no raciocínio, levantando os vários componentes ditos motivadores ocorridos durante o final do século XIX e início do século XX. Segundo ele, o grande elemento de impacto para as



populações sobreviventes a esses decursos não foram somente o surgimento das tecnologias empregadas nos combates de guerra propriamente ditos, mas, sim, a queda dos valores morais e intelectuais impostos pelos liberais. Aos liberais fora depositada toda a confiabilidade de um mundo melhor. O progresso, no seu nascedouro, foi resultante da filosofia liberal. Porém o impacto imposto pela modernidade fez tombar de maneira assustadora o *modus operandi* que as sociedades imaginavam existir.

Muito provavelmente, devido às seguidas guerras travadas em períodos anteriores, as populações envolvidas em confrontos cada vez mais frequentes se agarravam às promessas de melhoria veiculadas pelos liberais, ainda sob o manto protetor do absolutismo. Mas Hobsbawm (1998) afirma que esses valores não resistiram, mas esvaneceram devido às desconfianças quanto às melhorias apregoadas por esses, mas que somente se transformavam em valores de uso sob a música moderna. As ditaduras e o absolutismo fragilizaram-se em razão da astúcia da modernidade.

Diante desse tropeço liberal, surge, então, a intenção social de apoio aos governos constitucionais e às assembleias constituintes, em direção às repúblicas, governos democráticos com representantes eleitos livremente. E, ao que tudo indica, a *Mittleuropa* dos judeu-alemães em muito contribuiu para isso. Afinal, nela os temas predominantes eram os valores da razão, educação, política, ciência e tecnologia. O iluminismo moderno cuidava dos interesses ideológicos, enquanto a ciência baseada neles produzia a técnica necessária para oportunizar os capitais burgueses.

Para Hobsbawm (1998, p. 113-4), em 1914 as autocracias europeias (Alemanha e Itália), juntamente com a Rússia e a Turquia, haviam entrado no ritmo das mudanças e permitido concessões: os avanços eram tão significativos que o Irã protagonizou o caso de empréstimo de uma Constituição Belga para usá-la. Enquanto isso, as forças liberais e absolutistas, em conjunto com alguns intelectuais e profetas católicos, procuravam resistir aos eventos subsequentes. Benjamin também se tornou mais um desses resistentes, porém por uma via completamente à parte.

A narrativa de Norbert Elias em *Um breve histórico do status do povo alemão* pode ser revisitada nos textos sobre o *ethos* da burguesia guilhermina na obra *Os alemães*. O texto conduz o leitor à compreensão de muitos elementos

que subsidiaram e/ou subsidiam o comportamento desse povo, numa temporalidade que engloba fatos de longa extensão histórica até chegar ao século XX. Elias (1997) é enfático ao indicar que certas noções do início daquele século ainda guardavam condições dessas fases, retratando bem períodos pré-modernos. Com a intenção de demonstrar isso, explanando sobre esses períodos, o sociólogo utilizou como recurso didático textos, sobretudo os da literatura alemã, algo que Benjamin também fez com muita frequência. As realidades conceituais, muito provavelmente, ficariam bem mais inacessíveis se os filósofos não dispusessem desses artifícios. Explicá-las teoricamente, revelando com precisão seus propósitos, obriga o pesquisador à redução de possíveis anacronismos, daí a necessidade de recorrer ao pensamento (literaturas de época) no sentido de tornar explícitas realidades daquele período. Em um dos textos sugeridos, ELIAS<sup>7</sup> (1997, p. 187) exemplifica certa relação social/trabalhista publicada em 1909, com a expectativa de que o leitor pudesse, numa espécie de passo para trás, observar certa fresta no tempo com a qual poder-se-ia captar a ordem vigente.

Nessa ordem social estabelecida, percebe-se nitidamente a forte presença de questões tradicionais da cultura alemã, dentre as quais figuram, por exemplo, confrontos com a questão militar e a cultura de guerra, entre outros. Esses elementos aparecem não somente na exigência reiterada de condições disciplinares, que por isso mesmo acaba por influenciar a educação e o pensamento dos sujeitos, como, também, a permanência do autoritarismo presente em quase todos os textos. Para percebê-los, basta dar vazão às extensões e permissões de significados de que certos vocábulos dispõem. Esses termos dão conta da necessidade permanente de controle reificado<sup>8</sup> pelos liberais,

---

<sup>7</sup> Ouçam – começou ele, olhando-os com severidade – todos vocês foram soldados, não foram? Ou marinheiros? Melhor ainda. Então, nesse caso, devem saber perfeitamente o que significa disciplina. E vocês, trabalhadores veteranos sabem, tão bem quanto eu, que num estaleiro naval tem de haver tanta disciplina quanto a bordo de um navio. Portanto, tudo o que tenho a fazer é ceder às exigências de vocês e estarei abrindo a porta à indisciplina. Por quê? Claro que não estou referindo-me a vocês três. São homens honrados e conheço-os há bastante tempo. Mas poderia ocorrer a centenas de madraços usarem todos os dias o vento e a chuva como desculpa quanto quiserem chegar algumas horas mais tarde ao serviço. Basta que fique sendo hoje conhecido que é uma boa desculpa e que funciona – nós ainda vamos ser pagos! – e vocês, trabalhadores esforçados e decentes, serão os que fazem figura de bobos... não, não preciso dizer mais nada a vocês. Não são novatos e sabem que deve haver disciplina. Assim deve ser, doa a quem doer. (ELIAS, 1997, p. 187)

<sup>8</sup> Segundo o filósofo marxista húngaro Georg Lukács (1885-1971), processo em que uma realidade humana ou social passa por uma transformação, evidencia seu caráter dinâmico e apresenta a fixidez de um ser inanimado, revelando perda de autonomia, e, no caso do ser humano, perda de autoconsciência; coisificação.

como afirmaria Lukács mais tarde, como forma de imposição social. Há, portanto, certas alterações semânticas imperceptíveis para vocábulos como “honra” e “madracos”, entre outros, construídos com a intenção inequívoca de representar alguma hegemonia, no caso, a hegemonia capitalista.

Outro traçado recorrente às questões judeu-alemãs orienta-se a partir de conquistas sociais mais gerais que apresentam caráter de direito. D’Angelo (2006, p. 238) retorna à época, dessa vez na França, em razão de sua influência no mundo europeu descrito por Elias, relatando que a partir de 1848 o sufrágio masculino serviria de palco à ideia de cidadania. Paris passa por uma profunda transformação em decorrência dessa participação política. Benjamin emitiria sua opinião a respeito dizendo que: “A ampliação do aparelho democrático através da justiça eleitoral coincide com a corrupção parlamentar organizada por Guizot<sup>9</sup>. Protegida por ela, a classe dominante poderia fazer sua história realizando seus negócios”.

Tais liberdades incidiram na formação do pensamento judeu-alemão da *Mitteleuropa* aqui exposto. A propósito de exemplos anteriores, Isaac Deutscher, educado em escola religiosa desde sua infância, na Polônia, e cujo destino já tinha sido traçado por seus familiares para servir na seita hassídica do Zaddik em Gera (cidade que se situa na antiga Alemanha Oriental), rompeu com a ordem de seus pais e, mesmo sendo judeu, tornou-se um comunista-marxista convicto conhecidíssimo na Polônia. Não por acaso sua autonomia também refletia certo pragmatismo quanto a suas origens. Esse fato demonstra tanto o nível de liberdade ideológica alcançada naqueles dias, quanto a erradicação ou assimilação proposta pela ortodoxia marxista em vigor. Mais tarde, após assumir indicação como biógrafo de Liev Trótski, e ser questionado sobre os porquês de suas atitudes e descrenças em relação ao judaísmo, Deutscher demonstra em sua resposta o grau de acirramento de suas novas convicções. Fala que os judeus conhecem o talmude e que, em grande parte, foram educados no hassidismo (LÖWY, 1989, p. 46). Relata a opção equivocada feita pelo povo judeu aos valores do século XX, deixando explícito que “os séculos XI, XII e XVI da história judaica

---

<sup>9</sup> GUIZOT, François Pierre Guillaume (1781-1874), historiador e político, primeiro ministro da França 1840 a 1848. Autor da célebre fórmula “Enriquecei-vos”, que simboliza a estatização da burguesia no poder. Forçado pela revolução de 1848 a abandonar o governo, refugiou-se na Inglaterra. (BENJAMIN, 2018, p. 1617 in anexos, Passagens – vol. III).

estavam vivos [...] quisemos escapar disso para viver o século XX” numa referência explícita de que essa condição significava perda de identidade e de valores para seu povo. Recorre a Martin Buber (judeu romântico) quando este afirma que era possível retomar mediante os elementos “de vida inalterada a partir do século XVI, um retorno que supostamente ajudaria a reencontrar, ou redescobrir, a identidade cultural judaica” (LÖWY, 1989 p. 46).”

Essa passagem é simbólica porque evidencia, pelo exemplo de Deutscher, discrepâncias de posturas predominantes entre românticos e não românticos, espiritualistas e materialistas que conviveram na *Mitteleuropa*, ora acolhendo, ora refutando reflexões e ensinamentos de todas as fontes possíveis.

As práticas judaico-europeias incluíam, em um único tomo, a questão nacional, cultural e religiosa. O termo religiosidade foi bem mais indicado como campo de compreensão, uma vez que havia contraposições em várias das concepções e das interpretações dos sentidos religiosos buscados. Muito embora o próprio Benjamin o definisse em *O anjo da história*, dizendo que “religioso” é um termo absurdo, não há diferença essencial entre religião e confissão, mas esta última corresponde a um conceito mais limitado e não determinante na maior parte dos contextos” (BENJAMIN, 2016, p. 35).

Mate (2011, p. 41) anexa as teses de Benjamin aos fatos, justificando, por meio delas, sua perceptibilidade e opção nesse vasto e, quase sempre, inflexível universo das crenças: “O futuro nem é mera repetição, nem pura invenção, mas criação” (*ibidem*).

Ao ler Benjamin e admitir que há uma circunspeção maior nas suas teses, seus arranjos de desconstrução e reconstrução instigam uma postura crítica contra várias realidades, mas principalmente à modernidade. Sua crítica tem como alvo as realidades propostas pelo iluminismo, pelo marxismo ortodoxo e, de maneira mais geral, pela própria modernidade. É a partir desse ponto de vista plural que Benjamin descreve a ação do sujeito (historiador materialista herdado de Bergson) que, na opinião de Mate (2011, p. 41) é, de fato, o responsável pela análise e o discernimento do que deve ou não ser cultivado como história.

Estendendo ainda mais a percepção sobre os judeu-alemães da *Mitteleuropa*, pode-se perceber que a lógica central que os unia tinha como fundamento outras questões também científicas, tais como suas convicções sobre

o que é e o que não é história. Cantinho (2016, p. 119) relata que a beleza desse romantismo tardio centrado nesses intelectuais judeus tinha o sentido necessário “para encontrar uma intersecção, onde coincidissem os dois capôs, abrindo uma “esfera superior”, de modo que as perspectivas tradicionais fossem ultrapassadas. Benjamin é tomado como exemplo ao expressar seu interesse e, também, encenar uma prática que foi comum a outros colegas ao procurar por essas brechas na ortodoxia tradicional. Em outras palavras, é ele quem se arrisca mais. Logo após seu doutoramento, vários ensaios foram produzidos, viabilizando seu pensamento político, ao mesmo tempo em que faz valer sua filosofia da linguagem. Demonstraria, então, a amplitude de suas intenções ao utilizar as artes – mais precisamente, as artes plásticas e a literatura – para se postar diante do mundo em questão (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 27).

Benjamin e também outros intelectuais tão ativos quanto ele passam a atuar mais diretamente logo após as primeiras décadas do século XX, tornando mais explícitas suas contrariedades diante de um mundo cada vez mais racional. Tal reação tinha por finalidade, no mais das vezes, estabelecer o crivo socialista construído a partir das projeções ou utopias judaico-alemãs. Entre esses e outros tantos também se situava Max Weber que, de acordo com LÖWY (1989, p. 18), “foi provavelmente um dos primeiros a formular a hipótese do caráter potencialmente revolucionário da tradição religiosa do judaísmo antigo”, permitindo a compreensão, portanto, tal qual está descrito, de que para Weber, “na Bíblia o mundo era percebido não como eterno ou imutável, mas como um produto histórico destinado a ser substituído por uma ordem divina”. Pode-se concluir, portanto, que a religiosidade rabínica tradicional jamais encontraria abrigo num ideário revolucionário dessa dimensão (LÖWY, 1989 p. 19).

À época, era possível perceber-se alguma interação ou intimidade entre história, filosofia e religião, a depender de certa conjunção, o que também constava como preocupação do jovem Benjamin no seu *Programa da filosofia vindoura* (1913). Por essa via, fez-se presente a sugestão de superação das noções kantianas por uma postura messiânica da história. Tal postura fez com que esses rebeldes se manifestassem mais veementemente por meio dessas perspectivas (condições que incluíam a questão nacional, cultural e religiosa) que os obrigassem a recorrer frequentemente a discussão sobre qual aspecto ou mesmo qual religião eles compreendiam como ideal: mais correto seria o uso do

termo religiosidade, devido às contraposições em várias das interpretações sobre os limites, ainda que sob o prisma da própria religiosidade, sobre o que era ou não era a religiosidade buscada. O sionismo, por exemplo, foi amplamente questionado, negado por alguns e aceito por outros. Rosenzweig, importante referencial daquela geração, nega-o; Lowenthal, outro de significância similar, parte em fuga logo do início, assim como Benjamin, que acaba por trazer o pensamento materialista sob o manto da religiosidade. Buber e Scholem admitem-no, embora não exatamente nas formas tradicionais de sua existência: “a religiosidade profunda e carregada de messianismo dessa corrente tem pouco em comum com o ritual ortodoxo e as prescrições tradicionais” (LÖWY, 1989, p. 47).

Há, em todas essas controvérsias, fortes marcas da cultura alemã. Para além disso, há nelas a marca do socialismo como busca utópica, universalista. A razão envolve várias lacunas e posturas que vão desde o centralismo marxista até as questões filosófico-temporais, como no caso de Benjamin, que visualizou a história com uma forte dose de ambos: materialidade e messianismo.

## **CAPÍTULO 2 – Messianismo e materialismo histórico em Benjamin**

Neste segundo capítulo, abordaremos o conceito de história em Walter Benjamin a partir do conceito de messianismo e do materialismo histórico na concepção desse autor.

Apontaremos como Benjamin articulou o messianismo judaico com o materialismo histórico em sua derradeira obra, as teses *Sobre o conceito de história* (1940), articulação temática amplamente debatida por diversos estudiosos de sua obra.

O filósofo germânico de origem judaica, ao longo de seus escritos, elaborou e aprofundou o arcabouço teórico e metodológico como crítico da civilização burguesa e da ideologia do progresso.

Em sua obra *Sobre o conceito de história* (1940), nosso autor aponta as lacunas do materialismo ortodoxo, pois, para ele, essa concepção teórica e revolucionária da história não foi capaz de compreender e dar respostas à complexa conjuntura da Europa daquele período (1930-1940). A crítica que Benjamin faz ao materialismo histórico ortodoxo e também à historiografia burguesa, que se relaciona com a modernidade, é oriunda nas crenças de que a ideologia do progresso e a racionalidade técnica e científica seriam capazes de solucionar os problemas humanos e também numa linearidade temporal de uma concepção evolutiva da história.

O segundo capítulo divide-se em quatro tópicos. No tópico 2.1, apresentaremos o conceito de messianismo em Walter Benjamin como um dos arcabouços teóricos e recursos críticos para a compreensão da concepção de história desse autor. Tal concepção é marcada pela assimilação de várias vertentes teóricas do judaísmo que se entrecruzam no pensamento desse filósofo. No tópico 2.2, Linguagem e messianismo, abordaremos a importância da linguagem em Walter Benjamin como uma postura teórica e crítica de sua filosofia da assimilação da mística judaica por meio de figuras de linguagem (alegorias) e do romantismo alemão como crítica à civilização moderna (capitalismo). No tópico 2.3, Materialismo histórico e messianismo, buscaremos explicar, na Tese I, como Walter Benjamin constrói a crítica por meio de figuras de linguagem (*O anão e a teologia*), as distorções de interpretação e percepção decorrentes do fato de o

materialismo histórico ter, mesmo em suas bases teóricas revolucionárias, conservado a linearidade temporal da historiografia burguesa. Na Tese IV, discutiremos como Walter Benjamin reinterpretou o materialismo histórico.

No tópico 2.4, O messianismo histórico: tempo e relação materialista, analisaremos como, em algumas teses, a concepção de história em Walter Benjamin (elaborada a partir das interlocuções entre o materialismo histórico e o pensamento da mística judaica), apresenta-se como uma nova abordagem de concepção temporal e a sua relação com a noção de história no campo de atuação do materialismo histórico. Pretende-se apontar nesse tópico como Walter Benjamin articulou os recursos da teologia judaica (redenção e rememoração) para desenvolver uma dialética redentora coletivista cujo foco está no indivíduo socialmente marginalizado e esquecido das páginas dos escritos da história oficial.

## 2.1 O conceito de messianismo em Walter Benjamin

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

(BENJAMIN, 2016, p.181)

Compreender o conceito de messianismo em Walter Benjamin somente é possível se as análises e as avaliações forem categorizadas, acompanhando as fases nas quais o autor o demonstra em momentos variados. Tais fases, na verdade, são preservações de uma ideia que há muito já aguardava o momento de eclosão. LÖWY (1989, p. 16), Bouretz (2011, p. 21), Bensussan (2009, p. 7 e 8) e Mate (2011, p. 44) concordam e confirmam em termos próprios essa afirmação. Ela surge com bastante ênfase nos primeiros escritos do autor, torna-se um pouco mais branda em sua segunda fase para, posteriormente, reaparecer com determinação e força a partir da década de trinta. Houve, portanto, uma conglomeração de saberes que deram o sentido messiânico, fundamento essencial de toda a obra de Benjamin. Devo acrescentar ainda que, não por acaso, a epígrafe acima é, por excelência, um retrato sintético, porém muito preciso do pensamento benjaminiano.



A Tese VII de Benjamin, engloba o messianismo e o materialismo histórico de maneira muito sutil, apresentando-se como uma chave permissora de conclusões para essa projeção do materialismo. Propõe várias vias de acesso e de ação para se empreender o messianismo. Fustel de Coulanges é citado por Benjamin como o sujeito que perspicazmente aconselha ao esquecimento da percepção tradicional da história, ou seja, Nietzsche o faz com maior veemência em sua segunda intempestiva.

Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. Ou, para explicar-me ainda mais facilmente sobre meu tema: há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura (NIETZSCHE, 2003, p. 8).

E, para que a conclusão fique mais explícita, Benjamin aproxima bastante Fustel de Coulanges com a expressão “ele nos dá a desídia do coração, da acedia...”, que quer dizer, entre as várias hipóteses e contextos que a expressão pode ser empregada, ele nos convida a nos indispor-mos para isso: uma recusa antecipada. E isso é um propósito, em termos benjaminianos, de messianismo. Trazer a mensagem necessária que, mesmo sob os auspícios da melancolia, seja realizada. Flaubert também é citado na Tese VII para demonstrar que a profecia messiânica já há muito é conclamada: “poucos imaginam quanta tristeza foi necessária para ressuscitar Cartago”, diz Flaubert.

Mate (2011, p. 172) esclarece a frequência e a razão do messianismo benjaminiano se colocar contra o historicismo<sup>10</sup> tão veementemente: “ainda que venham revestidos de muita modernidade e muita filosofia da história, esses historicistas são, no fundo, vítimas de uma enfermidade muito antiga, que é a inapetência de saber e o conformismo com o que está à mão”. Essa afirmação procura demonstrar a incoerência que o historiador tradicional promove ao ter em mãos relatos históricos que são vistos, *a priori*, por esse historiador tradicional,

---

<sup>10</sup> Relembrando que no **historicismo** citado por Mate (2011) este expõe que, na concepção benjaminiana, a narrativa secular coloca a história e o historiador sob o conceito de **empatia**, e admite o *continuum* como tempo correto para se materializar os relatos históricos.

como verdadeiros. E esses mesmos historiadores estão compromissados de maneira empática com a realidade analisada, havendo uma tendência nefasta nessa empatia que impede a verdade de ser-se. Afinal, a identificação com a face mais rude dos fatos, com a catástrofe, com as propostas que não é a dos vencedores, ainda não foi consumada e isso torna esse tipo de empatia parcial e bárbara.

O messianismo benjaminiano se sobrepõe a esse tipo de empatia de percepção dos fatos; ele se faz real quando enxerga de maneira atemporal, ou seja, *um tempo cheio de agora*, todo o conjunto possível de elementos envolvidos.

Com a expressão “projeto messiânico”, Cantinho (2016, p. 23) demonstra que a intenção do messianismo de Benjamin funciona com um propósito de salvação, é teleológico. Sua redenção inibe a modernidade e expõe suas agruras. A razão da expressão “projeto messiânico” se dá em função do que Benjamin constrói como trajetória de vida. O messianismo judaico que ofereceu bases para o messianismo benjaminiano não foi algo ocorrido repentinamente ou, mesmo, que oferecera influência apenas durante sua formação acadêmica; houve todo um fluxo de verdades e de vivências que foram consideradas para somente após isso ser inserido o materialismo de Marx e Engels, por mais contraditória que essa afirmação possa parecer. Não obstante, são justamente essas diversidades que servem de base para o messianismo proposto: uma verdade múltipla, plural, originária de muitas fontes.

Tal conceito não articula apenas um sentido e, por essa razão, ele se manifesta de maneira dinâmica, como algo que conduz à ideia de redenção, rememoração, salvação ou, ainda, de ruína e catástrofe, se se compreender a *interrupção final* como algo apocalíptico e, ainda, de apocatástase<sup>11</sup>, de violência messiânica, de instante messiânico, de atualidade: são vários os desenhos que imprimem essas condições. Porém, o feitiço propriamente dito do messianismo em Benjamin só se torna exato se a leitura for, pelos contornos oferecidos a cada instante, reconfigurada em seu contexto próprio, afinal, não se trata de algo peremptório, com desdobramentos imediatos e perceptíveis *a priori*. Há, portanto,

---

<sup>11</sup> O tema da apocatástase histórica (doutrina da Igreja Ortodoxa Grega que admite todas as almas no Paraíso), para Benjamin, “permite que todo passado seja recolhido no presente” (*idem*, 2009, p. 501). No conto *O narrador*, a apocatástase é encarnada pelas obras de Nikolai Leskov, pois conduz os justos à redenção: “Salvos como nos contos de fadas [...] – todos eles, encarnando a sabedoria, a bondade e o consolo do mundo, aglomerando-se em torno do narrador” (*idem*, 2012, p. 234) (MAESTRO, 2015, p. 53).

distinção significativa entre o messianismo de Benjamin e o messianismo judaico. Michael Löwy (1989), em *Redenção e utopia*, ainda que de maneira bem resumida, revela que o messianismo judaico é constatado a partir de duas grandes premissas:

O messianismo judaico contém duas tendências ao mesmo tempo intimamente ligadas e contraditórias: uma corrente *restauradora*, voltada para o restabelecimento de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica quebrada, e uma corrente *utópica*, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu. (LÖWY, 1989 p. 20)

A partir dessa afirmação, pode-se perceber previamente que a explicação de Löwy relata, a partir de um ponto de vista comparativo/descritivo, que o termo é o mesmo, mas os sentidos são distintos. Vale destacar que o messianismo delineado por Benjamin se orienta segundo pressupostos judaicos, com raízes tão antigas, de tradição bíblica, que precedem mesmo a mística desse povo, a cabala. Na verdade, a partir do surgimento dela ocorre uma fusão de duas vertentes utópicas com as quais o filósofo tem uma identidade significativa. Geram-se, portanto, períodos que vão de 1180 a 1492, do momento da expatriação do povo judeu de países como Espanha e Portugal feita pela inquisição (SCHOLEM *apud* CANTINHO, 2016, p. 67), passando por um segundo lapso que trata do surgimento da cabala lauriânica, entre 1570 e 1660, e confluindo em um terceiro período, que inclui a proposta de Benjamin.

Para Löwy (1989, p. 22), Cantinho (2016, p. 65) e Seligmann-Silva (2009, p.16), há sempre uma confusão, por assim dizer, entre os messias e o messianismo aqui apresentado. Os autores nos lembram de que tais embaraços têm razão de ser, devido aos tantos messianismos que existiram e que existem, tal como o judaico e o cristão, que, embora tenham similaridades, apresentam muitas distinções. Ambos, por exemplo, apresentam parâmetros de anunciação e de redenção, porém cada qual conclama para si certo enigma enunciativo, preservando justamente essas diferenciações que, em suma, expõem seus referentes, seus objetos e suas causas. Indubitavelmente, Benjamin aponta o “seu” messianismo mais para o sentido judaico, muito provavelmente porque esse faz parte, em algum tanto, de sua formação, contudo sua tradição não opera numa direção única, como faz o cristianismo. Mas, num momento inicial, como distinguir o messianismo judaico do messianismo cristão?

Por onde começa a divergência entre ambos? Justamente pela questão da redenção. Enquanto o conceito de redenção no judaísmo apenas ganha o seu sentido à luz da comunidade e da sua história, a redenção cristã é um acontecimento individual que ocorre na alma humana. Logo, o conceito de messianismo, sob o ponto de vista da tradição, implica uma relação estreita com a história de um povo, pontua a sua relação com a religião, mas também com a própria temporalidade e decurso da história. Daí derivarem tantas e tão complexas questões relativas à história, à política e à teologia, quando se aborda o messianismo judaico. (CANTINHO, 2016, p. 65)

Para os cristãos o termo não traduz nada do que expõe Benjamin. Bem ao contrário, o messias no sentido cristão, invariavelmente, opõe-se ao messianismo benjaminiano que conserva o sentido judaico, embora não se limite a este. O messias cristão é pessoal e único, não havendo em outras religiões nada paralelo a isso: se perguntar a um cristão sobre a existência de mais de um messias em sua tradição, certamente, e não raro, a simples pergunta lhe soará como ofensa. Para o cristão, o messias é único, unívoco e uníssono: é o filho de Deus (Pai), com prerrogativas do próprio Deus: é Jesus Cristo. Isso pode ser confirmado em passagem bíblica composta pelos livros sagrados da Nova Aliança, ou Novo Testamento, como mais comumente são conhecidos. Em João 4:25, essas condições podem ser lidas na fala da mulher e interpretadas de acordo com as circunstâncias que o evangelista narra. A ideia está bem explícita: “Eu sei, respondeu a mulher, que há de vir o messias, chamado Cristo; que quando ele vier, nos anunciará todas as coisas”.

Percebe-se, portanto, a unidade, a centralidade da personalidade de Cristo em questão, a pessoalidade intransferível. Não há, para o cristão, nenhuma possibilidade de outra pessoa ocupar esse espaço. Esse messias se estabelece pela sua mestria profética. A verdade anunciada depende dele, só ele a compreende e a revela ao seu povo e, por essa razão, ele é o redentor, o salvador, o Cristo.

Para os judeus, o messianismo parte da primordialidade dos textos sagrados, sejam os talmúdicos<sup>12</sup> ou a Torá. Esses textos se estabeleceram por meio de suas verdades e provérbios e, tanto a verdade como os provérbios não

---

<sup>12</sup> Os profetas agadistas eram os compiladores da Agadá, literatura rabínica que inclui lendas e provérbios. N. E. (LÖWY, 1989, p. 22)

estão em uma pessoa que surge ou ressurgue, na inovação da palavra ou mesmo na palavra nova, ou ainda no alguém que se apresenta com sinais proféticos. O messias obedece a um chamado histórico, a uma função, uma atribuição que lhe fora destinada previamente, quer dizer: a uma expectativa – uma espera – que deve ser cumprida, e que em outros tempos já ocorreu: não se vem em auxílio por acaso, se vem porque há uma necessidade prevista, uma circunspecção, uma distinção prévia.

Consequentemente, o messias deve ser confirmado de acordo com as prerrogativas que lhes são peculiares, sobretudo as históricas. A ele foi atribuído antecipadamente um caráter a ser apresentado. O messianismo judeu, assim, prescreve seu redentor segundo atributos próprios:

O judaísmo (à exceção do sabatianismo) concebe a função messiânica como infinitamente mais importante que a pessoa. Essa impessoalidade, contrariamente, já não ocorre no cristianismo, que tem o seu início gravitando em torno de uma figura de um messias específico, com tendência a subordinar a sua função à pessoa em questão. (CANTINHO, 2016, p. 65)

Essa característica histórica/coletiva, diferenciada do messianismo cristão ocidental, é o que inspirará Benjamin na construção de um novo aporte teórico para as críticas aos limites do materialismo histórico. Ao apreender que a salvação só é possível ao indivíduo se ele próprio a realizar, ou seja, se for ele mesmo o seu messias, Benjamin desenvolve uma dialética redentora coletivista tendo o indivíduo como elemento básico. E, para isso, necessita manter-se fiel às suas interpretações de mundo ainda que sob aparente contradição. No excerto a seguir, Löwy (1989) antecipa o messianismo que pode ser visualizado no contexto histórico de Walter Benjamin.

[...] Seu pensamento é profundamente, “organicamente”, inseparavelmente judeu-germânico, quer assuma com orgulho esse sincretismo (Gustav Landauer) ou vivencie como um dilaceramento (Kafka), quer tente negar suas origens alemãs (Gershom Scholem) ou sua identidade judaica (Lukács). Ele se articula em torno da ideia judaica (cabalística) de Tikkoun, termo polissêmico que significa a uma só vez redenção (Erlösung), restituição, reparação, reforma, restabelecimento da harmonia perdida. (LÖWY, 1989 p. 10)

A essa afirmação junta-se à de Scholem para caracterizar melhor o messianismo em questão. Segundo ele, o tempo de surgimento do messias é

dramático, uma ruptura que ocorre numa era de total culpabilidade e de extrema corruptibilidade. Diferencia-se, portanto, do neokantismo propagado por Herman Cohen, que tem em vista a continuidade temporal de maneira sistemática e infinita, ou seja: o aperfeiçoamento do ser humano. Para os discípulos de Kant, é uma experiência em que o tempo, por si só, vai purificando, até que o torne perfeito, muito embora o tempo em Kant se diferencie da construção temporal historicista. Löwy (1989, p. 22) repete que mesmo Weber, ao escrever *Economia e sociedade*, percebeu “uma espera muda, fervorosa e interrogante” do grande dia em que Javé, “por um ato súbito de que ninguém sabe a data, destruirá a hierarquia terrestre e construirá um reino messiânico”.

Para o povo judeu, a cada tempo houve e haverá um messias. Cada tempo se fez presente, e cada um desses messias terão – e tiveram – que deter em si traços que os adequaram à profecia (missão) que os aguardava: daí o porquê do não reconhecimento, pelo povo judeu, de Jesus Cristo, que, de acordo com eles, não traz as marcas necessárias para tal reconhecimento. Para Benjamin, o messianismo que surge a partir do indivíduo deve tomar feições coletivas: todo ser humano traz em si a condição de indivíduo-messias se ele se tornar o responsável por sua trajetória de salvação.

## **2.2 Linguagem e messianismo**

Os aspectos da linguagem abordados por Benjamin aparecem no messianismo quase sempre como substrato de diversas circunstâncias que não se restringem a ele. Bem ao contrário disso, pode-se afirmar que o messianismo seja produto dessa linguagem, sendo muitas as condições que a envolvem. Em Benjamin, a linguagem pode ser compreendida como uma malha de ressonâncias muito abrangentes e de significados intrínsecos que estruturam seu pensamento filosófico. Pela linguagem, suas percepções distinguem um mundo pelo qual a fala, principal mecanismo da linguagem, toma propriedades bem particulares. Pela linguagem são apresentados e questionados sentidos que tomam dimensões da própria formação do conhecimento mediante interpelações filológicas e psicológicas que acabam por resgatar práticas e pormenores de vários outros pensadores.

Entretanto o “mundo messiânico”, conforme Benjamin (2016, p. 103), “é o mundo de uma atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Não a história escrita”, ele reitera o sentido amplo da linguagem, “mas a festivamente experienciada”, quer dizer, a que se situa de modo integral no ser humano. Continua explicando que o messianismo tem uma prosa tal qual “a linguagem de pássaros”, porque a “ideia da prosa coincide com a ideia messiânica”.

Vale a pena situar também o momento histórico que envolvia os conhecimentos da linguística nesse período. Seligmann-Silva (1999, p. 23), em sua crítica à linguagem poética, afirma que o “debate em torno da questão da linguagem e das diferentes línguas”, ocorrido a partir do final do século XVIII, teve avanços significativos porque ampliou as noções da filologia sobre o assunto e inaugurou os estudos de linguagem comparada na Europa. Seligmann-Silva (1999) complementa essas noções se referindo ao interesse dos românticos em relação aos fenômenos linguísticos desde há muito:

Ao invés de se afirmar simplesmente que os românticos não se preocuparam com a questão da origem da linguagem, como normalmente se faz, talvez o mais acertado fosse dizer que eles passaram a discutir essa “origem” não mais tanto em termos cronológicos, mas, sim, em termos de uma reflexão sobre a própria essência da linguagem. (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 25)

Além desses fatores, outros elementos são congregados às explicativas, auxiliando na compreensão e extensão do fenômeno avaliado. Dispõe-se na mesma explicação aspectos de ordem mais ampla, como a questão da origem, dando a entender que ora seria possível a compreensão de uma originalidade para a linguagem que a tornaria bem mais significativa. Nesse sentido:

A concepção que reduz a origem da linguagem ao seu aspecto puramente arbitrário submete-se totalmente a uma visão da linguagem apenas na sua função comunicativa; com esta doutrina da linguagem originária – divina e natural –, os românticos visavam preservar justamente o elemento da linguagem que vai além da comunicação [...] onde o autor afirma que ocorreu nesta época uma tentativa de se conciliar a instituição arbitrária com a origem divina da linguagem. (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 25)

Pode se dizer, a partir daí e usando uma metáfora de maior alcance, que a linguagem para Benjamin é uma espécie de carruagem, no sentido de carregar verdades, conduzir para uma realidade mais ampla, metalinguagem, metafísica que se ocupa de fragmentos, de signos aparentemente irrelevantes e sem importância que se alinham na explanação e revelação de valores, sejam estes sagrados ou profanos, transformando-os e potencializando-os em suas relevâncias, “a esfera da locução livre e primordial da criatura” (BENJAMIN, 1984, p. 18).

O messianismo, portanto, não possui uma performance indicativa de si, uma glosa trabalhada com a finalidade de desenhar um contexto apropriado para sua realização; nele, a linguagem é livre, liberta para exprimir sua comunicabilidade e se apresenta como veículo do historiador materialista, ressignificando a história e sua não linearidade e crítica à formação do conhecimento. A linguagem se sabe redentora e apocalíptica (utópica), resultante real, presente em vários dos procedimentos teórico-filosóficos concebidos por Walter Benjamin. Essa linguagem foge dos critérios vernáculos que normalmente circunscrevem um idioma ou língua. Para além disso, ainda que cada língua guarde um mistério que é próprio de si, que não pode ou não se deixa revelar por inteiro, ainda assim Benjamin as acolhe como se fossem uma espécie de jardim de sua predileção, conforme o mito do Gênese, seu grande arsenal perceptivo.

De toda forma, ele as tem como recurso grandioso de ordem ontológica, porque toda língua, como ele bem demonstra, quer dizer “o ser”, quer servir de via pela qual a existência humana, por primeiro, deve passar: algo que o conduz à sua metafísica: são, portanto, sem nenhuma dúvida, a razão da existência do mundo que ele apresenta.

Pela linguagem, Benjamin se contrapõe a Platão e fala da dimensão nomeadora que ela detém. O nome, para ele, é o componente central da ideia, de qualquer ideia e, quando deixa de ser nome, transforma-se em signo. Em outras palavras, recoloca uma origem distinta, porque, para o filósofo, não são as ideias propriamente que constroem o mundo, mas a linguagem. E nisso, como bem assevera Muricy (2009, p.110), “é na Bíblia, nos capítulos iniciais do Gênese” que um dos aspectos básicos da compreensão de Benjamin sobre a linguagem vem à tona. Benjamin redimensiona, por assim dizer, o sentido bíblico e interpreta a afirmação bíblica como “ideia de conhecimento”; a palavra é fundadora de



conhecimento, algo que servirá de fonte ontológica para novas discussões. Ele também a distingue em três níveis: um primeiro é o da simultaneidade entre palavra e criação: as duas coexistem, estão em si, não se têm uma sem a outra, sendo a realidade, palavra e vice-versa. A segunda condição é a da propriedade adâmica, a ideia de que no paraíso Adão utilizava apenas o nome das coisas para se comunicar: não havia necessidade maior que isso. A terceira e última é a linguagem fora do paraíso, ou seja, a linguagem a partir da queda de Adão: aí sim, “a perda do conhecimento pelo nome” e, a seguir, “é o momento em que nasce a abstração”, a palavra então será outra, será parcial na sua condição de verdade porque, prejudicada pela queda, a comunicação se faz profusa, sendo muitos os sentidos a serem buscados a partir disso.

Portanto, como se percebe, é no messianismo que toda a construção se apresenta e todo projeto se estabelece. O messianismo reflete, no decorrer de suas propensões, que a linguagem revelada por Benjamin pôde, inclusive por via negativa, potencializar suas intenções, sobretudo no que diz respeito ao uso de alegorias<sup>13</sup>.

As alegorias construídas por Benjamin em algumas de suas teses contém uma intenção apologética no sentido de persistência em tornar a verdade, ao descrever a modernidade. Ao retratar a modernidade, o faz de tal modo que surpreende. Nessa ele apresenta como em um quadro o indivíduo moderno, vendo-o como um sujeito desprovido de interesses maiores, sem essência, como se fora tombado do paraíso de fato. O homem moderno, para Benjamin, tornou-se uma espécie de fraude que, deserdado de sua história ou de sua origem, perambula sem perceber-se: um fantasma. A isso ele atribui razões de inexperiência; falta ao homem moderno o convívio com valores anteriores (sobretudo os valores históricos), valores que registraram verdades que não deveriam ter sido apartadas do convívio humano, quer dizer, valores-história que, para Benjamin, são insubstituíveis se se quiser obter alguma verdade real.

A relevância da experiência para Benjamin é tão significativa que, no *O Anjo da história*, ele afirma diretamente que não tem como não se indignar diante desse fato. Atribui à modernidade, sobretudo ao desenvolvimento técnico, a culpa

---

<sup>13</sup> Sua formulação busca compreender a alegoria enquanto categoria estética, pois entende que somente ela seja de fato capaz de compreender adequadamente a atualidade dos fenômenos históricos (MURICY, 1998, p. 159).

pela tragédia incorporada à perda das identidades a partir da falta de atenção dada aos valores oriundos da experiência.

Na verdade, de que nos serve toda a cultura se não houver uma experiência que nos ligue a ela? A detestável mistura de estilos e de visões do mundo do século passado mostrou-nos tão claramente aonde leva o uso hipócrita e simulado da experiência, que é uma questão de honra confessar hoje a nossa pobreza. Temos de admiti-lo: essa pobreza de experiência não se manifesta apenas no plano privado, mas no de toda a humanidade. (BENJAMIN, 2016, p. 85)

Outro ponto significativo para a linguagem no contexto benjaminiano é a abordagem realizada no livro *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin expõe em sua tese muitas questões-pilares para a compreensão de sua maneira de entender a linguagem. Após apartar o Barroco do Renascimento e de tomá-lo como referência para suas conclusões, ele confronta o próprio Barroco (o mais universal) ao Barroco alemão, o menos trabalhado, do seu ponto de vista, entre as nações europeias: as composições barrocas de outras nações eram consideradas bem mais criativas. Benjamin, portanto, realiza uma espécie de embate estético em que, de um lado o classicismo fomenta o espírito barroco por toda a Europa a partir de suas noções estéticas e, de outro, no polo oposto, o Barroco alemão, além de associar-se a esses elementos estéticos, construiu uma visão própria do que é belo. Benjamin a vê como excessivamente positiva, bastante objetiva, mediante a falta de certo subjetivismo que o Barroco espanhol ou o italiano, entre outros, mantinham.

A amplitude da explanação de Benjamin no *Origem do drama barroco alemão*, principalmente no que diz respeito à teoria do conhecimento, demonstra, de certa forma, conjunções semânticas que tornam o discurso da obra bastante hermético, como se seu autor a direcionasse a especialistas. Por exemplo: “enquanto ideias”, diz Benjamin, “os gêneros estéticos são distintos de todas as suas realizações particulares” (BENJAMIN, 1984, p. 14), querendo mostrar que, nas realizações particulares, o gênero barroco difere como conceito porque pode ser compreendido como uma mônada<sup>14</sup>, como uma ideia-fragmento do todo e não

---

<sup>14</sup> Em Benjamin, o conceito de mônada, tomado por empréstimo a Leibniz, é como o objeto contemplado pelo colecionador e que encerra em si um mundo; a obra de arte com informação concentrada do espírito

como no conhecimento que se realiza de maneira singular (ideia em si) no próprio sujeito. E é a partir do artista, do singular, que as ideias gerais, conceituais, se realizam, se expandem para a construção do estrato, conceito. Desse momento em diante o valor realizado tanto no geral como no particular necessita estar contido num tipo de ideia. Benjamin deixa explícito que, para conhecer a ideia, é preciso utilizar o nome: “a ideia é algo de linguístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra” (BENJAMIN, 1984, p. 58-9).

A explanação de Muricy (2009, p. 18) é importante porque demonstra que muito cedo Benjamin construiu as bases de sua proposta de linguagem.

A teoria da linguagem, em Benjamin, toma a via oposta à da reflexão moderna sobre a questão. Ela não se alinha às preocupações científicas que, a partir do início do século, puseram no centro da reflexão filosófica a última palavra da linguística e das teorias semióticas. Ao contrário, foge das considerações sobre a linguagem constituídas a partir de uma perspectiva instrumentalista, que privilegiaria a comunicação verbal, para dirigir-se à Cabala, às místicas pré-românticas e românticas: Hamann, Herder, os autores do círculo de Lena, em especial, Friedrich Schlegel. Interessa-lhe a imediaticidade da linguagem, tal como se expressa no nome ou, em seus termos, interessa-lhe a “magia” da linguagem. (MURICY, 2009, p. 18)

Percebe-se, portanto que a intenção é, sobretudo, de significado. Benjamin procura dar ênfase aos aspectos da mensagem em si, ao conteúdo por si mesmo, deixando de lado o código como aparato técnico metodológico orientador de classificações para discutir os efeitos, as correlações que as representações da linguagem promovem. Não há uma intenção somente dialógica (vozes em interlocução) e, sim, dialética (ontologia sobre a palavra no sentido mais amplo possível). Daí sua prioridade num tipo de discurso que se apresenta por meio de ensaios (Muricy, 2009, p. 25). Não apenas nos ensaios, porque estes, para Benjamin, são “o único gênero apropriado para apresentação das ideias”, mas percebe-se também sua prática na constante utilização de citações (excertos, recortes, fragmentos), cuja finalidade é estratificar o dito, quase reduzi-lo ao nome, porque o que se objetiva é utilizar o potencial comunicador do nome sob a

---

de uma época; um caráter social como abreviado da mentalidade de uma classe social; o mito como núcleo irredutível das contradições da existência; enfim, a imagem dialética, como chave para a mitologia de uma época – todas essas são formas de conhecimentos mobilizado por Benjamin em busca de representar a experiência da modernidade (Bolle, 2000, p. 365).

perspectiva de se comunicar por meio do sagrado: “a linguagem é o movimento de conexão de todas as coisas existentes entre si e com o homem, referido a Deus, o “centro inacessível” desse esforço, capaz de totalizar a experiência fragmentada do mundo.” (MURICY, 2009, p. 18). Mesmo o silêncio faz parte desse universo comunicador. O silêncio é solícito, responde às prerrogativas da fala, comunica suas essências. Sem o silêncio não há escuta, e sem a escuta a comunicação é inútil, prejudicada de sentido.

### 2.3 Materialismo histórico e messiânico

A assimilação do materialismo histórico de Marx e Engels em Benjamin é, sem dúvida, relevante para o discernimento de suas teses. No geral, o materialismo está intrinsecamente disposto em pelo menos sete de suas teses. Como a assimilação do materialismo histórico pelo filósofo é um aspecto significativo, sobretudo do ponto de vista epistemológico, resta formular os elementos que compõem algumas dessas teses, sobretudo as vinculadas ao tema abordado nesse capítulo, como é caso das teses I e IX. Isso porque discorrer sobre todas elas seria, além de demasiado extenso, fugidio para o escopo do capítulo. Cada tese de Walter Benjamin representa um conjunto de situações que relaciona o materialismo histórico com muitos outros sentidos, não apenas no de comprovar a assimilação do materialismo histórico pelo filósofo.

Sendo assim, o universo materialista de Marx e Engels torna-se uma ponte para estabelecer a compreensão benjaminiana descrita em vários de seus textos, tendo como fonte inicial Lukács. O materialismo histórico não é uma construção da história tradicional, tampouco há apenas um tipo de materialismo na história da filosofia e/ou da sociologia. Além disso, o materialismo de Marx e Engels não surge exatamente com a publicação de uma de suas obras mais conhecidas, *A ideologia alemã*, muito embora seja nela que os autores demonstrem, detalhadamente, suas interpretações sobre o fenômeno. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels negam outros materialistas, como Feuerbach<sup>15</sup> e

---

<sup>15</sup> Ludwig Feuerbach: filósofo materialista alemão que criticava as religiões mediante o conceito de alienação. Sua perspectiva filosófica influenciou vários pensadores socialistas e existencialistas no final do século XIX. (MARX e ENGELS, 2007, p. 574).

Bruno Bauer<sup>16</sup>, em razão da distinção hegeliana que eles promoviam. Tanto que, para fazer valer sua tese, Marx escreveu outras onze teses<sup>17</sup>, explicando o assunto e diferenciando sua percepção de outras possíveis interpretações sobre a questão do materialismo.

Pode-se confirmar, então, que os elementos econômico-materiais de Marx e Engels, tendo a princípio Lukács como primeira inserção, é o horizonte central da arguição histórico-materialista de Benjamin. Há definições propriamente explicativas para fazer valer o que os autores propugnam como materialismo histórico. Como exemplo, no *O 18 Brumário de Luiz Bonaparte* surge, numa espécie de apresentação ou introdução já bastante conhecida, o que Marx define como materialismo histórico:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. 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. (MARX, 2016, p. 25-6).

Nessa descrição surge uma primeira conveniência entre Benjamin e o materialismo histórico, que é de ordem filosófica. Ao utilizar a expressão “os homens fazem sua própria história”, Marx os coloca numa posição privilegiada. Dá ao homem – ao ser humano – a devida autonomia como ser, como alguém capaz e responsável pela construção de sua realidade, tal qual o faz Benjamin ao descrever o messias (ser humano) com sua verdade e vontade de mudança; ambos são autônomos e ambos abraçam o ser humano de maneira ontológica. Entretanto, Marx delimita com maior nitidez, ou maior pragmatismo, o raio de ação

---

<sup>16</sup> Bruno Bauer: filósofo jovem hegeliano alemão, historiador da religião e jornalista (MARX e ENGELS, 2007, p. 574)

<sup>17</sup> As onze teses escritas por Karl Marx, de fins de novembro de 1845 a meados de abril de 1846. Esse texto constitui a primeira elaboração de Marx como proposta de organizar uma filosofia materialista centrada na práxis revolucionária, radicalmente distinta em seus representantes Feuerbach, Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. (MARX e ENGELS, 2007, p. 533-39)

dessa vontade e dá a ela uma condição histórica contextual de espaço e tempo. Benjamin o faz por caminho mais difuso, mais complexo e difícil de ser definido. Marx parte de um pressuposto não teológico: para ele, o homem recebe uma situação (contexto) que o limita e esse limite é a materialidade que compõe sua existência, seu meio, sobretudo, a materialidade econômica. Para Marx, os seres humanos estão submissos à materialidade e, sem ela, não há nenhuma possibilidade de manifestação e manutenção da vida. Lukács (2003), ao tratar da reificação e da consciência do proletariado, esclarece que dois elementos filosóficos são fundamentais no pensamento materialista marxista: a mercadoria como resultante da produção do trabalho e o próprio trabalho como fenômeno maior:

[...] em última análise, não se reporte a essa questão e cuja solução não tenha de ser buscada na solução do enigma da *estrutura* da mercadoria. Certamente, essa universalidade do problema só pode ser alcançada quando a formulação do problema atinge aquela amplitude e a profundidade que possui nas análises do próprio Marx; quando o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia como ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais (LUKÁCS, 2003, p. 193).

Benjamin traz para sua Tese IV esse materialismo histórico. Dá a ele um sentido privilegiado, conserva-o, inclusive, no sentido que Marx o faz e ainda o cita diretamente: “a luta de classes, que o historiador formado na escola de Marx não pode perder de vista, é uma luta pelas coisas rudes e materiais, sem o que não se tem as finas e espirituais” (BENJAMIN, 2016, p. 10). Entretanto, aqui a assimilação ocorre em parte e é disposta como consequência, quer dizer, “sem as quais não se tem as finas e espirituais”. Há uma ideia de suporte (base) e não de contradição. Benjamin compreende a necessidade do materialismo como fundamento para que sua visão de mundo obtenha o devido valor.

Percebe-se que o viés benjaminiano oferece uma proximidade com as coisas finas e espirituais. Para ele não somente é possível como necessária essa fusão. Nesse particular, o trabalho como fonte de criatividade e de recurso intelectual para produção de mercadorias que têm como finalidade a supressão de necessidades humanas é, também, o produto do espírito, compreendido por Benjamin para além das mercadorias, elevando o produto do espírito à metafísica,

mantendo porém o nexos estrutural materialista de Marx. Benjamin o coloca à parte; seu marxismo, por assim dizer, reporta-se ao materialismo histórico com ressalvas e retira-o do *continuum*<sup>18</sup> temporal hegeliano. Embora Marx já tenha revisto sua dialética, adaptando-a à sua temporalidade, Benjamin não o quer tal qual está proposto na sua integral possibilidade por duas razões básicas: uma primeira é que a materialidade marxista enxerga no avanço tecnológico humano uma espécie de redenção pelo trabalho, quer dizer, a modernidade com sua maquinaria seria uma solução para a libertação da mão de obra dos trabalhadores; a outra é a história sendo compreendida sob a linearidade temporal, esta mesma que ficou estabelecida como historicista. Löwy (2002, p. 43) assim se reporta ao encontro de Benjamin com o materialismo histórico: “descobriu o comunismo graças aos belos olhos de Asja Lacis e a filosofia marxista através da leitura de *história e consciência de classe*, de Lukács”. Mesmo assim, Benjamin não discute a formação da mercadoria em si, como faz grande parte dos defensores do materialismo histórico. Lukács, na obra referida, considera o materialismo histórico fundamento de sua filosofia, sobretudo no que diz respeito ao fetiche provocado pela mercadoria, mesmo num panorama denso e diversificado. Benjamin toma por companhia Lukács e adentra o universo marxista pela superestrutura, pela condição cultural, literária e estética. Isso enriquece sua construção e a dispõe como benéfica, vê função social e prática, especialmente no aspecto metafísico da matéria, ou seja, Benjamin afirma que a matéria produz sacralidade, tanto que em outra obra vai produzir um escrito chamado *O capitalismo como religião*<sup>19</sup>. Mate (2011, p. 37) reacende a fala de Benjamin ao exprimir as razões que ele tinha para readequar-se ao materialismo.

---

<sup>18</sup> Em Hegel, o tempo apresenta características diferentes de seus predecessores, sendo, porém, contínuo: o momento anterior é resultado do presente, que por sua vez é resultante do futuro: para ser mais didático, faz-se necessário mostrar que para Hegel não existe história sem discurso e que não existe discurso sem tempo: o tempo é história, portanto não há tempo natural. Ainda assim a estrutura temporal hegeliana não é disruptiva como em Benjamin. Para este, um momento passado pode ser presente histórico ou futuro e sua inferência histórica não obedece ao *continuum* da história.

<sup>19</sup> *Capitalismo como religião* foi uma seleção de textos de Walter Benjamin, organizados por Michael Löwy (2013), na qual o autor retoma escritos do filósofo, muitos inéditos em língua portuguesa. Segundo Löwy, (2013), Benjamin redige um fragmento intitulado *O capitalismo como religião* (1921), inspirado pelo livro de Ernst Bloch sobre Thomas Münzer, publicado naquele mesmo ano. O texto, de poucas páginas e denso, é também paradoxal e às vezes hermético e radicalmente anticapitalista. Nele Benjamin conduz a humanidade à “casa do desespero”(...). Não se trata, porém, de um escrito marxista; a principal referência teórica é Max Weber. (LÖWY, 2013, páginas. 21-5)

Sua análise inicial é a de que aspectos do materialismo histórico marxista continham, em parte, uma visão equivocada da história, corroborando com um desses exemplos quando trata da ascensão dos social-democratas logo após a Primeira Grande Guerra: “nada corrompeu tanto o movimento operário alemão quanto a convicção de que estavam nadando a favor da correnteza. Para os operários alemães, o desenvolvimento técnico era a inclinação da corrente a favor”. Benjamin interpreta que essa “corrente favorável” era a tecnologia, o desenvolvimento técnico que a modernidade construiria a partir do final do século XIX, a que Marx, assim como muitos outros, não somente anuem mas recebem com bons olhos. Não enxergaram, na tecnologia, nenhum tipo de produção de destroços ou retrocesso; ao contrário, viram-na como um caminho sofisticado para solucionar demandas econômicas e sanar necessidades coletivas – portanto, sociais – da humanidade, ou seja: “a convicção de que estavam nadando a favor da correnteza” tinha, de algum modo, a tecnologia como centro das realizações materiais.

Para Benjamin, exatamente isso representou um equívoco histórico, pois ele compreendia que a postura cultural/metafísica e o materialismo marxista tinham muito em comum; a princípio, a metafísica não existe sem um *tipo* de matéria que lhe desse suporte de existência. O que Marx demonstra possibilita a Benjamin certa fusão de ambos, tal qual ele fará em sua Tese I, uma vez que Marx e Engels abandonavam, por assim dizer, o terreno movediço das abstrações religiosas, suportam-se, pois situam-se em níveis diferentes de complementariedade. E a espiritualidade – conclui Benjamin – está e não está à mercê de condicionante econômica. Sem dúvida, uma leitura que estende e amplia a compreensão dos limites que Marx aponta em *A ideologia alemã*. Isso não implica, obrigatoriamente, oposição ou exclusão.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX e ENGELS, 2007, p. 87)

Nesse caso, a ênfase de Marx e Engels recai diretamente na ideia de que o trabalho é o fator determinante de toda e qualquer produção de riqueza e/ou,



mesmo, da percepção imediata do mundo. Homem e trabalho são unos e indissociáveis, mas isso não implica, em absoluto, uma redução do mundo ao material ou ao trabalho apenas, pelo conjunto de valores sociais que recebe o homem. Há aqui, portanto, no mínimo uma pressuposição de uma preexistência também de espiritualidades, ou seja, de uma metafísica. Sem dúvida, há propriedades complexas que incidem sobre a produção de bens e que tornam esses bens determinantes para a vida, provocando situações outras como as de fetiche tal qual Marx a expõe: “note-se que, no plano formal, categorial, a criação do excedente fica na dependência de que a mercadoria-trabalho se mantenha reificada como fetiche”. A expressão “fetiche” aqui utilizada por Marx possui conotação metafísica: um fetiche pode ser religião? Se sim, então estamos diante de uma metafísica pré-benjaminiana. Não por acaso que a chamada de título feita por Benjamin em obra incompleta *O capitalismo ao como religião* em muito traduz o sentido aqui externado. Entretanto, esses bens ou riquezas provocam, por várias razões, cisões significativas, sobretudo, as de cunho *ideológico*, por assim dizer.

Do ponto de vista de Benjamin, a ideia messiânica se funde com a existência. E mesmo o messianismo judaico é plural por excelência: a “ideia messiânica precisou de muito tempo até enformar-se na literatura judaica pós-bíblica a partir de estímulos bastante diversos [...], totalmente sem vínculo ou unidade na bíblia hebraica” (SCHOLEM, 1999, p. 131). Quer dizer, fez-se necessária a confirmação da verdade enunciada, portanto, de história, para que sua materialidade fosse tomada como real, e é nesse sentido que Benjamin atua: “o messianismo coloca-se originariamente de través para com a ideia da revelação da Torá” (SCHOLEM, 1999, p. 131). Obviamente que Scholem (1999) está se referindo nesse momento ao messianismo benjaminiano, porque mesmo a ideia de religião em Benjamin vai transmutar-se e ser ressignificada. Em suas próprias palavras, quando descreve *O drama barroco alemão*, a condição messiânica que é o tópico central para sua narrativa vai ser sublimada quando da assimilação do materialismo histórico como algo necessário, inevitável, não como fundamento da realização material/econômica humana apenas, porque ele explica, “esvaziada de sua intencionalidade messiânica, a história é com efeito uma sucessão de catástrofes, que acabará culminando na catástrofe derradeira. Não é a história humana e sim história da natureza” (BENJAMIN, 1984, p. 35).

Vale repetir a frase “esvaziada de sua intencionalidade messiânica”, porque percebe-se que a “intencionalidade messiânica” aqui relatada contém, sim, elementos do messianismo judaico, porém difuso, anexo ao sentido do que Benjamin imprime: sobretudo quando se suplementa com a ideia de que “acabará culminando na catástrofe derradeira”, ou seja: numa espécie de arrebatamento tal qual aquele da “corrente utópica que aspira um futuro radicalmente novo” (LÖWY, 1989 p. 20).

Retomando a questão materialista propriamente dita, a Tese I é mais comumente visualizada como principal integrante dessa questão, pois nela Benjamin ilustra diretamente a relação entre materialismo histórico e teologia. Benjamin recorre a Edgar Allan Poe na utilização do conto *O enxadrista de Maelzel*. Como bom conhecedor que fora dos autores que interessavam à sua elaboração, ele utiliza, desse conto, um enxadrista não humano, boneco mecânico ou boneco turco, que, de forma impressionante, vence sempre todos os seus adversários. Nessa alegoria, o que fica subentendido é que o anão representa a teologia e o boneco turco representa o materialismo histórico, como se segue.

É conhecida a história daquele autômato que teria sido construído de tal maneira que respondia a cada lance de um jogador de xadrez com um outro lance que lhe assegurava a vitória na partida. Diante do tabuleiro, assente sobre uma mesa espaçosa, estava sentado um boneco em traje turco, cachimbo de água na boca. Um sistema de espelhos criava a ilusão de uma mesa transparente de todos os lados. De fato, dentro da mesa estava sentado um anãozinho corcunda, mestre de xadrez, que conduzia os movimentos do boneco por meio de um sistema de arames. É possível imaginar o contraponto dessa aparelhagem na filosofia. A vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama “materialismo histórico”. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia e, assim como assim não pode aparecer à luz do dia. (BENJAMIN, 2016, p. 9)

O conto tornou-se popular à época de sua publicação, de tal modo que permitiu a Benjamin idealizar sua construção. De acordo com ele, a teologia e o materialismo histórico estão dispostos um em função do outro, trabalhando juntos em uma parceria para vencer todas as batalhas realizadas na vida; dessa forma, tornam-se invencíveis. Naturalmente que a metáfora, muito bem conclusa, permite a interpretação que Benjamin propõe, tal qual ficou exposto antes. Quer dizer, o

anão e o boneco turco, ambos se procuram na árdua batalha contra a modernidade, sendo, de certa forma, similares. Um se faz representado no outro. O boneco age provocando a ilusão de máquina imbatível, “Graças a um sistema de espelhos se criava a ilusão de que a mesa era transparente por todos os lados”, enquanto o outro, o anão, realmente vence, quer dizer, a teologia. Entretanto não pode haver vitória parcial e nem derrota, pois o jogo é realizado com dupla intencionalidade.

A história é montada expondo a interação entre ambos. O anão (teologia) vence sempre, porém ninguém percebe por que quem se apresenta aos olhos das pessoas é o boneco, que tateia o tabuleiro e supostamente faz a jogada. Ele está sendo acompanhado, manipulado pelo anão. Benjamin faz uma provocação inferindo que o materialismo histórico é o que está à vista, tangível (material), sendo, portanto, o boneco que representa a verdade, embora esta mesma esteja num segundo plano, não perceptível de imediato, sendo de difícil acesso.

A explicativa, interpretação possível de ser percebida em Benjamin, além dessas já expostas, é de que a “aparente” contradição apontada entre teologia e materialismo histórico não existe e que o que está contido na ideia de progresso, tal qual o boneco turco representa como máquina, é pura ilusão, o que para Barros (2013, p. 223) vai bem mais além, sintetizando um universo de interesses, pois “a crítica à ideia de progresso, em Benjamin, é visceral, e ele irá opor um “pessimismo revolucionário” ao otimismo burguês que procura associar progresso técnico e progresso da humanidade”. Não por acaso a ilustração de Poe coloca a ideia de que a máquina (boneco) sempre vence a partida e surpreende os jogadores. Em outras palavras, poderia ser dito: como não ser vencido pelo progresso se ele propõe coisas tão maravilhosas? Se isso não se materializa, então essa evolução é uma “evolução para a catástrofe” e “somente a revolução poderia interromper essa “evolução” fatídica que é, na verdade, uma “involução”, uma precipitação que conduziria à barbárie”.

Segundo Michael Löwy (2005 p. 59), existe em Benjamin uma dialética do material e do espiritual na luta de classes que vai além do modelo bem mecanicista da infraestrutura e da superestrutura. O que está em jogo na luta é material, mas a motivação dos atores sociais é espiritual. O marxismo benjaminiano não é o materialismo filosófico abstrato, mas a luta de classes. É ela que permite compreender o passado, o presente e o futuro, assim como essa

ligação secreta. Ela é o lugar em que teoria e práxis coincidem. Para Walter Benjamin, o que interessa no passado não é o desenvolvimento das forças produtivas, a contradição entre forças e relações produtivas, as formas de propriedade ou do Estado, a evolução dos modos de produção – temas essenciais da obra de Marx –, mas a luta até morrer entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados, dominadores e dominados.

A Tese I também reflete possíveis pressupostos de que, para poder fundir incompatibilidades, Benjamin propõe a história sob seu ponto de vista, como ter atributos de sacralidade, uma aura de poder que pode ser apreendida quando o boneco chamado “materialismo histórico” entra em cena. Ele pode desafiar, sem problemas, qualquer um que tenha a teologia a seu serviço, tal qual ele alude à religião no *Origem do drama barroco alemão* no momento em que esclarece sobre o cristianismo barroco e medieval. Para isso ele recorre aos deuses pagãos, demonstrando que contraposições são matérias da lide constante:

Há uma tríplice afinidade objetiva entre o cristianismo barroco e o medieval. Em ambos, são igualmente necessários o desafio aos deuses pagãos, o triunfo da alegoria e o martírio do corpo. Esses temas estão estreitamente correlacionados. No final, verifica-se que eles correspondem a um mesmo e único tema, sob o aspecto da história da religião. E só nessa perspectiva pode a origem da alegoria ser esclarecida. (BENJAMIN, 1984, p. 244)

Por esse caminho, ele pôde revestir a história de certo caráter diferencial. Pode-se presumir que tal afirmação tem laços diretos com sua narrativa messiânica, redentora, de juízo final. Sua expectativa pode ser percebida como algo que propõe equilíbrio entre realidades supostamente opostas para que outra intenção seja alcançada. Benjamin sugere, de maneira ilustrativa, um giro de 180° entre o “boneco” e o “anão” para que se percebam e, com isso, se tornem parceiros, vençam sempre. Essa fusão de opostos gera certa “fineza e espiritualidade” que “põe incessantemente em questão cada vitória que coube por sorte aos que dominam”, como está descrito na sua Tese IV. E isso é reafirmado enfaticamente, nessa mesma tese, em outras palavras, no instante em que o filósofo exemplifica que: “como estas flores que voltam sua corola para o sol, o passado tende, em virtude de um heliocentrismo secreto, a voltar-se para esse sol que está se levantando no céu da história”. Benjamin, com seu potencial poético,

nos incita afirmando que a história tende a buscar sua luz naturalmente, tal qual os girassóis. E que, se não a alcança, é porque há alguma força imponente entreposta, ensombrando, anuviando o presente e o futuro desse heliocentrismo secreto. Assim, essa força catastrófica que se interpõe é a modernidade, caracterizada mais claramente na Tese IX.

Desse ponto em diante, pode-se, então, traçar um longo recorte semântico feito pelo pensador/historiador: tanto o messianismo como o materialismo histórico foram redesenhados para adequar-se a conjunções filosófico-teológicas essenciais que se antepõem: os valores do judaísmo como elementos de sua origem própria e os valores cristãos, ainda que por oposição: uma vez que a modernidade capitalista cristã fora sua grande catástrofe e os valores construídos pelo pensamento materialista, sobretudo no que diz respeito à secularização da luta de classes.

#### **2.4 O messianismo histórico: tempo e relação histórico-materialista**

As convergências entre o messianismo desenvolvido por Benjamin e a relação histórico-materialista às vezes são divergentes e possuem diferentes origens. Dessa construção complexa surgem congruências que nem sempre são recíprocas, a propósito de má interpretação, que podem ocorrer em razão de inversão dos termos materialismo histórico e messianismo ou messianismo e materialismo histórico.

No primeiro caso, a expressão “materialismo histórico e messianismo” traduz uma intenção de fundação histórica, a forma de reinterpretação da história proposta por Benjamin tendo o materialismo histórico como elemento central que fornece elementos palpáveis para que propósitos sejam alcançados. No segundo caso, “messianismo e materialismo histórico”, o messianismo combate o historicismo (a forma com que a tradição compreende a história). A ótica messiânica não se processa pelo modo histórico tradicional; ela rompe com o *modus operandi* do historicismo havendo, portanto, distinção de fundamentos tanto em um caso como no outro. Tal explicação faz-se necessária para evitar possível incompreensão que a inversão dos termos promove. O materialismo histórico, portanto, nesse subitem, dispõe sobre a intenção metodológica.

Benjamin, na Tese VII, considera que a história deve ser escovada à contrapelo<sup>20</sup>. Não se pretende, aqui, discutir essa tese mais profundamente tal qual ocorre com a Tese I, mas apenas aplicá-la para referendar os conteúdos até aqui dispostos. Benjamin atribui condição filosófica que trabalha, por assim dizer, a história humana e, não por acaso, a história dos vencidos sob o ponto de vista material. Bouretz (2011, p. 21) usa expressões como “consuma” e “desenha” para dar finalidade ao messianismo em questão, para deixar claro o tipo de messianismo que assimila a história sob os olhares de Marx e Engels. E são termos que exigem uma realidade dinâmica, não estática, para fazer sentido.

A compreensão de que a redenção se constitui no propósito maior do messianismo, como exposto acima, e que se essa redenção não encerra uma face única, é para que fique definido que sua visualização não ocorre apenas de um mesmo ângulo, mas pode ser percebida tanto de “maneira teológica” como de “maneira profana”. Para Benjamin, isso não faz diferença, porque a questão fundamental é a libertação, sobretudo, do oprimido, a partir do conjunto de sentidos dispostos em sua construção teórica. Esses termos-chave podem ser sinônimos para a ideia central; redenção pode significar libertação, livramento, remissão, dependendo do local em que são empregados. Veja como a ideia está posta em sua Tese XII: “o sujeito do conhecimento histórico é, com certeza, a classe oprimida que luta. Em Marx, ela se apresenta como última classe escravizada [...]”. Essa classe/sujeito é a redentora “classe vingadora que leva até o final a tarefa de libertação em nome das gerações vencidas” (BENJAMIN, 2016, p. 16). Resumindo, pode-se perceber essas condições nas seguintes frases de Cantinho (2016):

O artesão do saber histórico é a classe combatente, a própria classe oprimida. Em Marx, ela apresenta-se como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome das gerações vencidas, conduz ao seu termo a obra da libertação”. A insistência

---

<sup>20</sup> Para Benjamin, “escovar a história a contrapelo” significa pensar a História de uma outra maneira. Para Löwy (2005, p. 74), a expressão tem duplo significado, um histórico e outro político. No primeiro, trata-se de ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos, afinal a continuidade histórica das classes dominantes como um único e enorme cortejo triunfal, ocasionalmente é interrompida por sublevações das classes subalternas. Outro significado é político, dado que a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o “sentido da história”, o progresso inevitável, mas será necessário lutar contra a corrente. Deixada à própria sorte, acariciada no sentido do pelo, a história produzirá mais guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e de opressão.

benjaminiana na libertação dos oprimidos evoca a palavra de Rosa Luxemburgo. (CANTINHO, 2016 p. 257)

O materialismo histórico cumpre, de maneira muito apropriada, a intenção prevista, porque possui o olhar retroativo que possibilita a materialidade temporal-histórica, mesmo dentro do *continuum* hegeliano. Porém, sua percepção da matéria como elemento central da historicidade humana, condição fundamental para dar existência à rememoração, faz com que materialismo e messianismo se ajustem como instrumentos correlatos no embate à modernidade.

Confirma-se, portanto, a necessidade de materialidade que será elevada à condição de anamnese<sup>21</sup>, porque somente a rememoração do fato pode torná-lo tradição. Dessa forma, Benjamin propõe o resgate dos oprimidos, esquecidos pela história tradicional, bem como a reparação e o sacramento das utopias sociais que não puderam ser reconhecidas. “Marx secularizou a representação da era messiânica na representação da sociedade sem classes. Benjamin via na representação marxista da sociedade sem classes uma secularização do messianismo” (CANTINHO, p. 256) e isso será, também, percebido na Tese VIII, quando o filósofo se reporta à tradição dos oprimidos. A assimilação do materialismo histórico também haverá de ser citada por Benjamin em suas incursões sobre as fantasmagorias. Nessas, a condição cultural do ser humano transformada em mercadoria haverá de, tal qual nos escritos de Marx, exercer seu potencial de fetiche, haverá de mascarar a realidade e refletir-se no social por meio da conduta do *flâneur*.

O messianismo histórico em Walter Benjamin ocorre como fundamentação da construção de um arranjo filosófico-histórico, uma necessidade de repensar a história. Parafrazeando Moses *apud* Cantinho (2016, p. 271-272), a concepção de história disposta por Benjamin contrapõe-se à noção de contínuo,

---

<sup>21</sup> A anamnese platônica talvez esteja longe desse gênero de reminiscência. Somente não se trata de uma atualização visual das imagens, mas de um processo em que a contemplação filosófica a ideia se libera (sic), enquanto palavra, do âmago da realidade reivindicando de novo seus direitos de nomeação. Em última análise, contudo, na origem dessa atitude não está Platão, e sim Adão, pai dos homens e pai da filosofia. A nomeação adamítica está longe de ser jogo e arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisava ainda lutar contra a dimensão significativa das palavras. As ideias se dão, de forma não intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nesta renovação, a percepção original das palavras é restaurada. E por isso, no curso de sua história, tantas vezes objeto de zombaria, a filosofia tem sido, com toda razão, uma luta pela representação de algumas poucas palavras, sempre as mesmas – as ideias. (CRUZ, 2007, p. 16).

de sucessão temporal cronométrica, não apenas a isso, mas principalmente. Cantinho (2016), Bensussan (2009, p. 45), Bouretz (2011, p. 24) e Gagnebin (2007, p. 7) remontam a essa perspectiva:

A associação íntima entre temas messiânicos e utópico-anarquistas finca suas raízes na crítica neorromântica do “progresso”. Se examinarmos um de seus primeiros trabalhos, o discurso “A vida dos estudantes” (1914), podemos já perceber o esboço de toda a sua *Weltanschauung* sociorreligiosa. Contra “a informe tendência progressista”, ele celebra o poder crítico de *imagens utópicas*, como a Revolução Francesa de 1789 ou o reino messiânico. (LÖWY, 1989, p. 86)

A preocupação principal que irá marcar o percurso proposto por Benjamin age como antítese diante da condição de linearidade temporal. Nessa, a preocupação com o tempo, seja passado, presente ou futuro, é retirada da interinidade tradicional para ser conformada de outra maneira. Tomando como exemplo suas Teses V e XV (BENJAMIN, 2016, p. 11), respectivamente, que são bastante explícitas e que conectam o sujeito materialista à temporalidade messiânica, ambos estão instanciados tal qual o filósofo demonstra na idealização do fenômeno. Na Tese V é relatada a “verdadeira imagem do passado”, que pode ser apreendida por nós. Além disso, Benjamin relata que o materialismo histórico deve, pode e tem como finalidade destruir a ótica historicista tradicional, afinal “todo presente que não se reconheceu como presente” pode ser extinto. Aqui vale lembrar ou traduzir que para o materialismo histórico marxista esse presente é material, palpável e tangível.

A Tese XV reforça o esclarecimento dessa relação de temporalidade. Benjamin (2016, p. 18) traz para o centro da questão um exemplo que instiga à ação: “a consciência de destruir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no momento de sua ação.” Nessa hora, a revolução materialista é repensada como sujeito ativo que constrói a temporalidade por meio da tomada de iniciativa na organização dos movimentos sociais revolucionários. Ela produz as realizações, as iniciativas de tomada de poder que, então, formarão as imagens-suporte de mudanças sociais, não se alienando e/ou dispersando no tempo quanto os tique-taques dos relógios. Benjamin traz a ideia de comemoração, num primeiro momento, como orientadora dos fatos e, num segundo momento, a memória: a lembrança que figurará como retrato, elemento



histórico a ser cultivado. Tais lembranças passam a ser admitidas como elementos de um calendário. Essa condição de seleção da materialidade que será demonstrada, para Benjamin, edifica o messianismo, torna-o seu símbolo maior, que se ajusta na comemoração da verdadeira realidade materialista e histórica, como um culto que se profetizará a cada período.

[...] aconteceu que, em vários locais de Paris, várias pessoas, independentemente umas das outras e ao mesmo tempo, começaram a disparar contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva o seu poder divinatório à força da rima, escreveu nessa altura:

*Qui le croirait ! on dit qu'irrités contre l'heure  
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*

[Incrível! Irritados com a hora, dir-se-ia,  
Os novos Josués, aos pés de cada torre,  
Alvejam os relógios, para suspender o dia.]

(BENJAMIN, 2016, p. 18)

Os disparos contra os relógios das torres, como se pode ver, são atos coletivos de quem, a pouco, aguardava mudanças e que agora, à medida em que os rebeldes ganham fôlego, realizam-nas. Esses disparos soam como música, um arranjo prévio para melodia, comemoram a materialidade (realidade) alcançada celebrando o *grand finale*: é a realidade histórica que se instala.

Para a forma de saltos, a dialética histórica é levada a uma síntese imagética. A “imagem que não pertence à ordem da continuidade do tempo, mas que, justamente o faz explodir” (CANTINHO, 2016, p. 271-2): o tempo perde sua cronologia tal qual se imaginava e submete-se a uma outra historiografia. Dessa forma, a realidade como mercadoria para de postar-se às mãos do colecionador que, obviamente, pretende recolocar os objetos históricos fora do falso contexto e trazer-lhe à ordem de um presente singular, distante do juízo da barbárie. Assim, toda a modernidade passa a ser superada e é traduzida, em Benjamin, tão somente como uma gigantesca máquina de produção de destroços, perdendo o pretense sentido histórico que a mantinha viva.

Em conformidade com isso, as categorias temporais são revistas e prescindidas, porém com ressignificados. A essas categorias são ajuntadas semânticas usuais da tradição linguística benjaminiana, como imagem dialética

[*Dialektische Bild*], tempo do agora [*Jetztzeit*], agora de sua cognoscibilidade [*Jetzt der Erkenntbarkeit*], index histórico [*Historischen Index*] e rememoração [*Eingedenken*].

Outra questão importante para se chegar ao messianismo histórico é o discernimento sobre transversalidade proposto por Cantinho (2016, p. 85). De acordo com SCHOLEM (1999, p.131), “a ideia messiânica precisou de muito tempo até enformar-se na literatura judaica pós-bíblica, a partir de estímulos bastante diversos, dispostos ainda um ao lado do outro, totalmente sem vínculo ou unidade na bíblia hebraica. Somente aqui se reúnem concepção tão diversas como as de um estado ideal do mundo, de um rompimento catastrófico da história, da reconstrução da realização davídica, do “servo de Deus”, com a da visão profética de um “Dia do Senhor” e um “Juízo Final”. O messianismo coloca-se originariamente de través para com a ideia da revelação da Torá”. Nessa, Benjamin deixa explícita sua condição de intertextualidade com outros filósofos. Marciano (2017, p. 64) enriquece essa noção ao afirmar que não há, no judaísmo, uma concepção única de messianismo, e que o messianismo, mesmo no meio do próprio judaísmo, possui vários significados. Exemplificando, a autora relata que “só no século I, por exemplo, há diferenças notáveis entre os judeus na palestina e os judeus na diáspora, e entre os fariseus, os essênios e os saduceus” (*ibidem*). Bentivoglio e Carvalho (2019, p. 112) analisam o passado sob o aspecto das teses e nos trazem à convicção de que “é partir de uma investigação direcionada à historiografia que a ideia de tempo benjaminiana emerge”. Para tanto, Benjamin atribui ao passado várias outras características, oriundas de vários autores, que não é a de “um lugar anterior (Aristóteles)” apenas, mas de algo com vida e autonomia de existência, algo que sobreviva tanto ao materialismo quanto ao idealismo (Hegel). Algo flexível que pode, inclusive, promover futuros.

A “revolução copernicana” da história terá consistido, então, em Benjamin, em passar do ponto de vista do passado como fato objetivo àquele do passado como ato da memória, quer dizer, como fato em movimento, fato psíquico, bem como material. (DIDI-HUBERMAN, 2000, p. 113 *apud* BENTIVOGLIO e CARVALHO, 2019, p. 12)

Esse ponto é frequente nas construções dos fundamentos benjaminianos e nas razões que o levaram a ter divergências com algumas outras condições de

suas possibilidades, além de autores que, se não por afinidade, por contrariedade, vivenciou intensamente. Löwy (1989, p. 27), ao tratar desse aspecto na obra *Redenção e utopia*, descreve em um só termo que Benjamin os tinha como escritores-filósofos-teólogos-revolucionários: naturalmente que esses eram os que lhe serviriam de base. E dá como exemplo Franz Kafka, Brecht, Ernest Bloch, Martin Buber, Gerson Scholem, Gustave Landauer, Franz Rosenzweig, Ernest Toller, Erich Fromm e Georg Lukács, entre outros. Mas o que Cantinho (2016, p.102) quer dizer com transversalidade? E o que o messianismo tem em comum com isso? Ela quer dizer que não há nenhuma inovação propriamente dita na admissão e/ou composição de pensamento filosófico a partir de pensadores adversos, no uso dos mais diferenciados assuntos.

É imprescindível, portanto, que a questão da transversalidade fique explícita, pois é com base nesse fato que se orientam as antíteses e imposições do pensamento histórico de Benjamin. Mate (2011, p. 43) evidencia que o filósofo procura deixar de lado não somente a crítica marxista, mas também as soluções iluministas, justamente em razão do embate permanente que sempre houve entre razão e religião. Porém, em contracorrente com o iluminismo e naquilo que ele não pôde negar, há, de fato, uma corrente ressignificação. Claro que a razão manifesta é que o iluminismo não fora bastante. Percebe-se, portanto, certa fuga, tanto da horizontalidade quanto da verticalidade, até porque pode-se, no contexto apontado por Bentivoglio e Carvalho (2019, p. 14), dar uma panorâmica relativamente simplificada<sup>22</sup> do “aspecto transitivo do tempo” em Benjamin. Fica patente, então, que esse é o ponto de inflexão, um dos centros pragmáticos da proposta. A confluência apontada indica que, nesse aspecto específico, Benjamin e Heidegger se ajustam, não somente por serem contemporâneos, mas “no interesse em afirmar o tempo como algo que emerge da historicidade (do *Index Histórico*, diria Benjamin) ou da potência em ser histórico (diria Heidegger)”.

Se situar o homem no tempo tem sido o maior propósito dos historiadores tradicionais, ter o tempo situado no homem é a intenção do ideal que transita a partir de Benjamin. E é pela via da lógica racional que esses mesmos processos se autorreconhecem como históricos, sobretudo em suas transversalidades. Ser transversal, portanto, é fazer um corte muito pessoal em um percurso que é muito

---

<sup>22</sup> Observação: não confundir simplicidade com simplismo.

próprio, um corte que atravessa diversos saberes, extraíndo-se deles o que lhe é peculiar, fundamental para sustentar especificidades que pareciam contrapostas, apenas por se situarem geograficamente em locais diferentes.

Benjamin empreende certa persecução histórica e filosófica em razão de várias necessidades, tendo como suporte sua metafísica que pretende se fazer mais presente justamente em um momento em que o sagrado está sendo esfacelado por um ser humano que não tem mais arrebatamentos, despido de suas vestes míticas, cuja razão o disseca de qualquer poética. Cantinho (2016, p.11) exprime tal fenômeno designando-o como “visão desencantada do mundo”, a qual permite certo nó fundamental que promove a necessidade de recriação de laços sociais que não sejam tão racionais. É sobre essa visão desencantada do mundo que Benjamin sobrepõe suas humanidades. Benjamin, em sua Tese II, o faz nos seguintes termos:

“Entre as mais notáveis características do espírito humano”, diz Lotze, “conta-se [...], no meio de tantas formas particulares de egoísmo, a ausência generalizada de inveja de cada presente em relação ao seu futuro.” Essa reflexão leva a que a imagem de felicidade a que aspiramos esteja totalmente repassada do tempo que nos coube para o decurso da nossa própria existência. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por outras palavras: na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história se apropriou. O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso. (BENJAMIN, 2016, p. 4)

Lotze<sup>23</sup> foi um filósofo alemão que, entre outros assuntos, antecipa a psicologia científica; nesse trecho, o termo *inveja* demonstra tal relação. A Tese II

---

<sup>23</sup> Rudolf Hermann Lotze foi um filósofo e lógico alemão, além de médico e versado em Biologia. Seus estudos em Medicina foram pioneiros no campo da psicologia científica. Foi uma figura-chave na filosofia da segunda metade do século XIX, influenciando praticamente todas as principais escolas filosóficas no final do século XIX e do século XX. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/lotze/>.

provoca aparente contradição ao afirmar “inveja do presente” como se alienados estivéssemos? Sim. E de tal forma que, para tornar a realidade presente, necessitaríamos de um passado também real, materializado pela história. A aparente contradição está na ideia de futuro que, do ponto de vista de Benjamin, tem de ser presente tanto quanto qualquer parcela de tempo, uma perspectiva sem conteúdo, uma esperança oca que, seja no devir (porvir) ou no pretérito (decurso) não lhe traz sentido. Por isso, sua afirmação de felicidade está condicionada ao presente alcançado como tal: somente o presente, em Benjamin, é absoluto. Um presente ressignificado, reestabelecido com critérios messiânicos, redentor de um mundo caótico, destroçado pela modernidade.

Há outra reflexão também importante nos seguintes termos: “Acaso não há vozes a que emprestamos nossos ouvidos, um eco de vozes já caladas?”. Então, “emprestamos nossos ouvidos” no sentido de que a existência que nos precedeu deixou sua marca inquestionável e imprime sua marca em nós? Tanto que podemos ouvi-la como se pertencêssemos a ela? Sim, Benjamin diria. E que devemos sacá-la, por assim dizer, como um foco de luz que nos aponta caminhos que devemos escolher? E, ainda, nos precaver de milhares de considerações obscuras, noturnas? Para Benjamin é exatamente isso. E, por isso, o passado não é mero termo para designar simples fluxo temporal. Para o filósofo, o passado tem um espectro permanente como se fosse uma grande ciranda de significados que se dispõe ao nosso uso cotidiano, portanto, presente. Se é assim, continua ele, “então existe um misterioso ponto de encontro entre as gerações passadas e a nossa. Fomos esperados na Terra”, quer dizer, se sou um ser que se comunica, herdeiro de tradições, portanto, de sabedoria: posso perceber que saberes chegaram a mim, de maneira apropriada para consumir o encontro entre nós. E que no secreto desse encontro está a parte em que nos permitimos, ambos, vivê-la, revivê-la, promovê-la: há uma parte dessa verdade que nos faz unos, pertencentes a uma mesma esfera e o contínuo do tempo não pode devorar a presença de “uma débil força messiânica” sobre a qual o passado reclama seus direitos.

Maestro (2015, p. 29) endossa essas afirmativas enfatizando que Benjamin, em sua Tese VI, faz um veemente pedido para que o historiador materialista não se deixe enganar pela ideia de um passado “tal como ele de fato foi”, porque não há nenhuma verdade nisso. E, em capítulo apropriado para dar

distinção em espaço e tempo, Ortiz (1991, p. 189) faz brotar a versão benjaminiana do tempo interno, pessoal: “Maurice Halbwachs considera que a memória coletiva é um conjunto de lembranças ativas pelo filtro do presente”.

Sendo assim, o *messianismo* surge ora aqui, ora ali, sempre como elemento anunciador das redensões ou sinalizador disso e quase sempre se torna agente aglutinador do sentimento de religiosidade, filosofia e história; é como um aparato de redenção, é “força explosiva, messiânica e revolucionária do materialismo histórico [...]”. (CANTINHO, 2016 p. 254)

Scholem (1999, p.129) declara que, em muito, as afirmativas que tratam do messianismo histórico incomodam outros filósofos, que vêm, nessa proposta, traços variados de incongruências. Evidencia que a tradição é uma fonte de signos que aponta certa contradição nas expectativas benjaminianas, uma vez que a tradição pode ser vista como algo específico somente na continuidade. Porém, Benjamin reconceitua o que Scholem compreende como tradição, que deveria ser interpretada da seguinte forma: tanto o passado como o presente necessitam estar numa espécie de tradição de descontinuidade, ou seja:

A figura do redentor inserida na estrutura da história recomeça uma nova “tradição”. Essa categoria pedagógica de Benjamin fundada a partir da “tradição de novos começos” é uma importante estratégia para proporcionar uma espécie de educação “cultural materialista” que pretende promover o acesso ao verdadeiro saber sobre a práxis política e teológica. Mas aqui não se trata mais do materialismo ortodoxo. (MAESTRO, 2015, p. 68)

Gerhard Kaiser, Krista Greffrath e Hans Dieter Kittsteiner, apenas para exemplificar, tomam posições diversificadas e recolhem aspectos distintos. Kaiser entende que a propositura do filósofo tão somente “teologiza o marxismo”, uma vez que o próprio materialismo é alçado à condição de religião e isso supostamente transforma toda a argumentação em uma espécie de teologia da história, o que não produziria nenhuma relevância histórico-filosófica. Obviamente, tal posicionamento é extremamente reducionista, não havendo observações específicas ou mesmo arguições ou contra-argumentações estabelecidas nesse sentido. O que se percebe muito nitidamente é certo recrudescimento ortodoxo nesses autores.

A forma de se fazer história de maneira contínua repercute no tempo, pois a história, nesses termos, tem como atributo primordial apenas oferecer uma linearidade dos eventos humanos. Essa compreensão vem de encontro ao messianismo histórico, pois este é disruptivo, promovendo e prescrevendo uma fé prática de cunho não teológico: uma fé política e ética. Percebem-se, então, as transposições de saberes. É essa a lógica preferencial de Benjamin que, ao trazer e reposicionar sentidos considerados excludentes, constrói uma nova órbita para ser habitada.

O tempo profano é este que se apresenta modernamente com sua métrica de relógios, sucessiva e homogênea. Ciclo que antagoniza o lapso messiânico, descontínuo e fragmentário. Para a história positiva, os fatos são delineados geograficamente e as datas mostram uma hierarquia sincrônica, atribuindo precisões a cada segundo em que a natureza edifica os eventos, como se não houvesse sobreposições, coincidentes, intersecções, pedaços (cacos) e, sobretudo, simultaneidades. A escala positiva prescinde de suas omissões, afinal, para que dois fatos coexistam no mesmo espaço e ao mesmo tempo, muito pouco ou nada lhes importa; essa é a linearidade que necessita ser rompida.

A interrupção abre uma fenda nessa linearidade e cria uma expectativa de que, vista por outro ângulo e com outra métrica, principalmente, fora do prisma do positivismo, tal qual Bensussan (2009, p. 45) afirma, em conjunto com Cantinho (2016, p. 72), que quando se fala do tempo messiânico, fala-se da “temporalidade do fim” e não do fim dos tempos. Essa realidade está colocada apropriadamente em Cantinho (2016 p. 248) com bastante precisão quando esta reporta-se ao *livro da natureza* como objeto que deve ser lido e compreendido devidamente. Esse livro da natureza é nada mais que o real transfigurado em texto.

O que conhecemos como história está distante das elaborações benjaminianas, ou das de Scholem, ou mesmo de Rosenzweig, que são autores correlatos. Não há como negar que o conhecimento histórico é produzido a partir do presente, porém o presente de Benjamin ficará mais perceptível após ser explicado o “conceito de imagem dialética”<sup>24</sup>. O messianismo permeia toda a

---

<sup>24</sup> Em sua obra *Passagens* (1924-1940), no *Caderno N – teoria do conhecimento, teoria do progresso* – Benjamin define a imagem dialética como uma imagem onírica. “É assim como uma imagem que lampeja no agora da cognoscibilidade, que deve ser captado no ocorrido. A salvação que se realiza desse modo – e

lógica benjaminiana, tanto que Gagnebin (2007, p. 8) corrobora com outra leitura da Filosofia da história: a noção de *Ursprung* (origem) para que a interrupção proposta ao pensamento cronológico fique mais perceptível. Essa insistência contra a cronologia ocorre em razão da apreensão do tempo histórico também em termos de intensidade; essa é uma questão sumária. E isso sem pormenorizar observações de crivo psicológico ou mesmo de confluências nietzschianas, como a circularidade temporal. A propósito, as inferências de Nietzsche são de vários aspectos e níveis. Há grande convergência em Benjamin no que diz respeito tanto à memória como à razão de historicidade, como a não memória para o mesmo fim (como já exposto anteriormente). Ou seja, para que a dialética da imagem fique explícita, faz-se necessário a indicação nietzschiana de “que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico” (NIETZSCHE, 2003, p. 10): no sentido da linguagem, também considera a relação linguística com a apreensão da realidade, portanto do tempo tanto quanto Benjamin:

Como às centenas de línguas diversas correspondem as mesmas necessidades típicas e fixas dos homens de tal modo que quem as compreendesse não conseguiria aprender nada de novo em todas as línguas, assim também o pensador supra-histórico esclarece para si mesmo toda a história dos povos e dos indivíduos a partir dela mesma, decifrando como um visionário o sentido originário dos diferentes hieróglifos e paulatinamente se afasta cansado até mesmo dos sinais que sempre afluem novamente [...]. (NIETZSCHE, 2003, p. 13)

Retomando a origem, essa não ocorre de maneira simples, como algo que surge a partir de certo ponto e pronto, ou mesmo como a raiz primeira de determinada realidade.

Gagnebin (2007 p. 10) esclarece: “O *ursprung* designa, portanto, a origem como um salto (*sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou”. Isso implica e fomenta a proposição de Benjamin como intervenção direta, como ruptura quando se faz necessário avaliar a realidade viva, presente que se tornará a-histórica. Essa

---

somente desse modo – não se pode realizar senão naquilo que estará irremediavelmente perdido no instante seguinte”. (Benjamin, 2018, p. 784)



irrupção deve ser feita como quem se apropria do fato histórico para, em seguida, revê-lo, saber se suas prospecções se amoldam aos quesitos gerais da filosofia pertinente para, uma vez confirmados esses elementos, o fato possa vir a ser transformado em um ponto de luz na construção da imagem messiânica: a história é apropriada. Maestro (2015, p. 13) revela que “é nesta direção que justificamos a importância de se estudar o problema da história pelo viés do ensaio das Teses” e que “ela é também uma síntese que reúne num só ensaio a ideia da experiência do salto dialético em direção à história”.

Esse salto está descrito na Tese XIV de Benjamin como certo recurso utilizado por parte de Robespierre, durante a Revolução Francesa, ao procurar no passado republicano do império romano “uma tentativa de fazer saltar (*heraussprengen*) do passado congelado para fora do domínio histórico” razões que justificassem suas atitudes. Agindo assim, Robespierre demonstrava que era possível validar uma intenção atemporal, portanto, nesse sentido, messiânica.

Benjamin, então, propõe: mesmo sendo considerado um intérprete que, em grande medida, se movia “pelo desejo nostálgico de uma volta a uma origem matinal, a um início imaculado”, quando o objeto histórico seria arrancado por uma explosão, uma exigência que decorre da sua estrutura em forma de mônada (o universal e o singular coexistem). Essa condição não se revela senão quando o objeto foi separado pela explosão, “o objeto histórico, em virtude da sua estrutura monadológica”, representada no interior da história, que, por essa via, pode se estabelecer anterior e/ou ulterior ao momento que se vive. (CANTINHO, 2016, p. 267).

Portanto, a solução para a questão implica substituição da “falsa continuidade” por uma espécie de imagética, quer dizer, a imagem dialética que trará consigo as revelações e fundamentos do real, repetindo-se de maneira descontínua. A partir desse presente, há como entrever o momento histórico anterior e posterior. A imagem dialética é, por excelência, uma síntese do fenômeno histórico, a mônada dialética que concentra em si todas as instâncias necessárias à revelação/interpretação dos fatos. A mônada se apresenta com esse intuito.

Outro viés é ainda acrescentado pelo filósofo. Este diz respeito ao despertar histórico como uma síntese promovida pela tese desencadeada na consciência dos sonhos, que promovem um *agora* cognoscível e com um rosto

digno de crédito. É como se se dissesse que, para se chegar à verdade almejada, primeiro era preciso sonhá-la, imaginá-la e somente *a posteriori* lapidá-la, dar-lhe uma face que ele diria surrealista, porque o sonho, ou as imagens produzidas pelos sonhos – principalmente as descritas no *Livro das passagens* – são de importância vital: os sonhos permitem a reorganização do mundo empírico e, conseqüentemente, do mundo histórico (CANTINHO, 2016, p. 276). Essa condição de sonhador, fantasiador e romântico permite ao ser humano a dissolução de ilusões e recoloca a cognição em lugares novos, pois, nesse movimento, retira as coisas de suas comodidades para reposicioná-las com novas similitudes, como Freud descreve: “o sonho cria uma relação fantasmática com o tempo – o passado é vivido como se fosse o presente – e com o espaço [...]” (CANTINHO, 2016, p. 276).

Fica, portanto, nítida a percepção/função dada por Benjamin quando ele trata do sujeito-leitor da *origem* que está contida na imagem dialética. Essa origem auxilia na construção da ideia, bem como das formas como esta ocorre ou se apresenta imagetivamente. Há também a ideia de constelação proposta por Benjamin (1984), ou seja, o desenho celeste exposto por meio de pontos brilhantes ou pontos estelares fixos no céu<sup>25</sup>, os quais seriam o agora e o outrora mostrados como clarões pelas imagens extraídas dos fatos históricos que se repetem em momentos diferentes. Entretanto, quando interligados, trazem à tona a verdade maior indicando, como num mapa astral, a figura ou fato dialético que deve ser cultivado: “só essas imagens são autênticas porque não arcaicas, isto é, não míticas”, conglomerando-se de forma a determinar a restauração messiânica.

Para Benjamin, o historiador materialista sabe disso, ele “sabe o que não lhe é permitido esquecer”, porque é justamente a composição, permanência, análise e memória de cada clarão desses que contém a “frágil força messiânica que cabe a cada geração” cultivar.

Surgem, assim, as afirmações benjaminianas relativas à tradição e ao tempo descontínuo, à não sucessão, aos pontos estelares. Como se apontou anteriormente, o que importa não é mais a sequência dos fatos em si apenas. E como ficam estes? Continuam admissíveis como secularização, embora não

---

<sup>25</sup> A constelação é um método para interpretação do objeto e do fragmento. O historiador é o que lê a origem que se inscreve na imagem dialética que, no instante dialético, acende à compreensão da ideia e do modo como ela se apresenta na imagem, formando uma constelação. (CANTINHO, 2016, p. 269).

sejam mais o cerne da questão. O fato em si torna-se periférico, porque necessita do historiador materialista que o arrancará da temporalidade e lhe conferirá origem e tradição, experiência. Esse recorte é aquilo que deverá ser cultivado e, portanto, tradicionalizado. É a razão fundamental. Na verdade, uma fuga perfeita ao atual determinismo temporal.

De outro ponto de vista, faz-se necessário reforçar que o messianismo conduzido por Benjamin com suas raízes judaicas é, antes de tudo, uma condição da forma como a história está contida nessa forma de apreensão do mundo, e Benjamin o assimila nesse ponto. A cabala judaica traz consigo a noção de dobra temporal e histórica, portanto, a dobra messiânica. Muito provavelmente essas condições são uma herança da literatura talmúdica, como indicam Bentivoglio e Carvalho (2019, p. 37). O *Machiah* não cabe dentro da ideia do devir, só o é possível no agora, no instante imediato.

Basta lembrar a conhecida história contada no tratado *Sanhédrin* (98a) do *Talmud Bavli*, segundo a qual o Rabbi Youshoua ben Levi, ao encontrar o profeta Elias, pergunta-lhe: quando vem o Messias? Elias responde: pergunte a Ele mesmo (na porta de Roma, onde se encontra junto aos pobres e doentes). Na porta da cidade de Roma, então, ao encontrar o Messias, Rabbi Youshoua interroga-lhe: mestre, quando virás? E ouve-se a resposta intempestiva do *Machiah*: hoje [hayom]. (BENTIVOGLIO e CARVALHO, 2019, p. 37)

Se o tempo não é senhor de tudo, restam, então, as “leis do advir e do ser”, e não o contrário. Tal condição obriga certa reverência do tempo ao homem, como expõe Cantinho (2016, p. 70), o telos<sup>26</sup> que se coaduna à elaboração benjaminiana. Essa hierofania<sup>27</sup> é o que “rasga o real para fazer aparecer a fissura, o limite, obrigando o homem a reconhecer a falsa continuidade do tempo e da história”. Melhor esclarecendo, imagine então uma linha infinita que, sob determinado calendário, registra todas as ocorrências possíveis de maneira contínua, de tal forma que essas ocorrências se ajustem mecanicamente umas

<sup>26</sup> Dicionário Aurélio: Teleologia [Do gr. *tele(o)- + -logia.*] Substantivo feminino. Filos. 1. Estudo da finalidade. 2. Doutrina que considera o mundo como um sistema de relações entre meios e fins; teologismo. [Cf., nesta acepç., *finalismo.*] 3. Estudo dos fins humanos. Icob

<sup>27</sup> Dicionário Aurélio: Hierofania [Do fr. *hiérophanie.*] Substantivo feminino. 1. Manifestação do sagrado. A palavra hierofania vem de duas palavras gregas: “hierós” (santo, sagrado) e “fanein” (manifestar). Hierofania é então toda e qualquer manifestação do Sagrado.

após as outras, obedecendo a esse sentido. Entretanto, mesmo para essa abstração, há fatos de repercussão geral que portam peso semântico e necessitam ser lembrados, ou restituídos, ou, também, esquecidos, apagados, excluídos. Pois bem, é justamente nesse momento que ocorre o salto sobre a linearidade, o qual promove a ruptura, a quebra da sequência e a cisão semântica: é daí que se extrai a imagem, o conjunto de elementos que deve, sob a ótica de Benjamin, tornar-se verdade messiânica.

Então, em que proporção e/ou limites Benjamin compreende o messianismo? É possível um messianismo plural, uma apresentação que, pelo judaísmo, mesmo que em parte, alcance toda a humanidade? Ou que, sendo em parte ou por inteiro, permita a redenção? Pode-se deduzir, então, que Benjamin remodela, em termos, em algum ou vários pontos, a condição messiânica judaico/tradicional para apropriar devidamente sua locução?

Em Bensussan (2009, p.22) o messianismo judaico permanece forte, porém tal pensador contesta determinantes da doutrina judaica, mesmo sendo judeu. Segundo Seligmann-Silva (2009, p. 21), em carta a Ludwig Strauss, amigo e confidente dos contratempos que lhe impunha a cultura judaica, Walter Benjamin diz: "Sou judeu e, quando vivo como uma pessoa consciente, vivo como judeu autoconsciente". Porém, afasta-se do sionismo palestino da mesma maneira que do sionismo alemão e confessa sua indisposição com ambos porque, para ele, tanto um quanto outro estavam impregnados de nacionalismos e outros critérios que criavam forte vínculo com as práticas que ele condenava.

### CAPÍTULO 3 – Benjamin e a história

No terceiro e último capítulo, analisaremos a concepção de Walter Benjamin sobre a história, bem como as reflexões que produziu, como pensador de origem judaica, vítima da política racial dirigida pelo Terceiro Reich na Alemanha nazista após a queda da República de Weimar (1918-1933) naquela conjuntura de violência, perseguição e medo.

Abordaremos a concepção do termo Historicismo e a sua crise teórica e filosófica na Alemanha durante a República de Weimar que, na concepção crítica de Benjamin, já não era capaz de dar significado às profundas mudanças políticas e econômicas e sociais ocorridas na sociedade alemã daquele período. Daí demonstrar em seu último escrito, *Sobre o conceito de história*, severas críticas às concepções filosóficas do historicismo alemão (historicismo conservador, o evolucionismo social-democrata, o marxismo vulgar).

Em *O sentido da história em Walter Benjamin* tem-se como finalidade analisar algumas teses do seu último escrito *Sobre o conceito de história*. Composto por 18 teses, nesses textos redigidos entre novembro de 1939 e setembro de 1940 o autor apresenta suas angústias e incertezas diante da conjuntura europeia na década entre 1930-1940, principalmente com o pacto político estabelecido entre a União Soviética e a Alemanha em agosto de 1940 e a expansão do exército nazista por quase todo o continente europeu.

Em seu último trabalho, *Sobre o conceito de história (1940)*, Benjamin traz uma nova concepção de História, na qual o sujeito central é o marginalizado e despossuído de qualquer bem material, pois, ao longo da História, essa classe oprimida sucumbiu diante do opressor. A luta e a voz desses indivíduos que foram silenciados e totalmente esquecidos pela concepção de uma história linear mesclam-se no conceito do materialismo histórico e do messianismo judaico.

O terceiro capítulo divide-se em quatro tópicos; no tópico 3.1, apresentaremos Walter Benjamin e o terror do Terceiro Reich, abordando as reflexões de Walter Benjamin mediante análise de algumas teses do livro *Sobre o conceito de história* e a ascensão de Hitler.

No tópico 3.2, *A crise do Historicismo Alemão na República de Weimar (1918 – 1933)*, analisaremos essa concepção de História crítica de Benjamin a essa concepção de História com o discurso oficial da historiografia triunfalista e

culto ao progresso. No tópico 3.3, *O sentido da História em Walter Benjamin*, analisaremos a concepção do autor sobre a História em que ele procura analisar a História daqueles que foram silenciados pela História oficial como também abordar a crítica que Benjamin fez das três correntes teóricas e filosóficas no contexto alemão às vésperas da Segunda Guerra mundial (historicismo conservador, o evolucionismo social democrata, o marxismo vulgar).

No tópico 3.4, *A metáfora do angelus novus: seu significado e fundamento*, abordaremos a figura de *angelus novus* de Paul Klee como um recurso imagético e alegórico que Benjamin utilizou como método, utilizando de recursos linguísticos (linguagem visual) e também as artes plásticas (Figura 1) para expressar em imagem o anjo reagindo à modernidade e/ou redenção dela.

### **3.1 Walter Benjamin e o terror do Terceiro Reich**

As repercussões dos fatos que fomentaram a beligerância na segunda grande guerra envolveram as potências mundiais, atingiram diretamente todos os sujeitos, porém nem sempre em processos possíveis de compreensão. A produção de certas excentricidades políticas, econômicas, culturais e históricas se tornaram para além do comum, justamente durante esses confrontos. Afinal, como compreender Auschwitz? Como admitir que por duas vezes conflitos de dimensões tão assustadoras se radicalizassem justamente em períodos de grande expansão tecnológica? Não teria a modernidade apregoado tantos avanços (inclusive culturais), com a finalidade de tornar cada vez mais humanas suas novidades?

Como uma imensa tragédia humana, Benjamin aponta os horrores do nazifascismo. Com praticamente uma década de precedência, se considerarmos a ascensão de Hitler em 1933, ele declara tal qual está posto em Witte (2017, p. 57) que o futuro é catastrófico. Em carta datada do começo de 1923, Benjamin prevê de maneira evidente, dizendo ao seu “protetor frankfurtiano Gottfried Solomon”, sociólogo digno de sua atenção que “[...] diante do perigo que agora se abateu sobre a Alemanha”, no caso, tratava-se da ocupação do Reno, “[...] que o senhor abandone um pouco sua reserva política e se dedique ao projeto de uma organização dos intelectuais que tanto me impressionou [...]”. Notadamente

Benjamin se posicionava frontalmente contra as políticas desenvolvidas naquela Alemanha que, mais tarde, em razão de tantos descasos, transformar-se-ia em um dos estados de exceção mais graves que a história ocidental estabeleceria por meio da edificação do Terceiro Reich.

Esse estado de exceção, para Benjamin, está contido de maneira um tanto difusa no que os historicistas classificam como modernidade, sendo o próprio capitalismo tal qual ele anteviu em sua Tese VIII<sup>28</sup>, por isso um estado de exceção permanente que tem a modernidade como seu motor de propulsão. Essa ideia ou conceito de modernidade constituinte da história geral aplicada ainda hoje nas cátedras acadêmicas mundiais tem definição variada. Entretanto, a mais comum é a iluminista, que considera o ser humano como autônomo, capaz de usufruir de sua existência devido ao uso da razão. E essa é uma questão-chave para Benjamin: uma das principais razões pelas quais ele compreende a modernidade como um imenso manto (progresso) que acolhe e acomoda em seu interior um espetáculo de destroços cuja origem está nesta máxima iluminista: a ideia de razão. Benjamin deixa exposto em vários momentos de suas teses que, o que essa razão tem gerado na prática é tão somente uma “cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos [...] uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas [...]” (BENJAMIN, 1987, Tese IX). Ele a situa como elemento-chave na sua luta pela reconceituação do sentido aplicado à história até então: “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe é o contínuo da história.”

Dentro dessa moldura mais abrangente, por assim dizer, a da modernidade catastrófica, Benjamin detecta o nazifascismo como uma das variáveis históricas mais agressivas produzidas pelo capitalismo. Disperso como elemento de núcleo em sua obra, o nazismo é apresentado ora mais brando, quando as explicativas o remetem a esclarecimentos que exigem certa acuidade sobre suas projeções, ora como centro da atenção plena, tal qual está em suas

---

28 A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção e, assim, nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável. (BENJAMIN, 2016, p. 13).

Teses VII e VIII. E, para que suas afirmativas se tornassem conclusas, Benjamin vai de encontro ao historicismo (cultura tradicional em vigor), formulando uma crítica que apresenta múltiplas vertentes, dentre as quais se podem distinguir duas que mais realce têm dispensado à sua obra: uma primeira que admite parte do pensamento de Marx, como consta em capítulo anterior (materialismo histórico) e que dá o sentido materialista necessário à realização do propósito benjaminiano pela “luta de classes, que o historiador formado na escola de Marx não pode perder de vista” (BENJAMIN, 1987, Tese IV). Essa primeira vertente, a luta de classes, impõe-se como condição e deve servir como opção feita pelo historiador que, tanto quanto Benjamin, se coloca ao lado dos vencidos e os instiga a uma “luta pelas coisas rudes e materiais, sem as que não se tem as finas e espirituais” (BENJAMIN, 1987, Tese IV). É um esclarecimento que se incumbe da declaração de que para se obterem as coisas finas e espirituais, primeiro faz-se necessário obter as “rudes e materiais”. Essa é a posição que Benjamin denota como necessária, quer dizer, como uma vontade transcendente para atender às necessidades gerais da humanidade. A essa vontade dupla, sucessiva, tem-se o que o filósofo propõe como vontade de resistência e nesta ele destaca a importância do papel do historiador, sobretudo no que está disposto em sua Tese VI, essa vontade de resistência não é alheia e imperceptível, mas desperta curiosidades, demonstra interesses. Ela articula o passado de tal forma que este se torna um perigo para as classes dominantes, não apenas para o sujeito histórico, mas sobretudo para o historiador materialista que a todo instante se vê pressionado por uma falsa tradição, a tradição historicista que se posta justa e inexorável ao lado dos vencedores. E isto, como o próprio Benjamin enfatiza, é um perigo, porque certamente será um convite (de altíssimo custo) para os historiadores que não se autoperceberem nesses processos. Os historiadores que se deixam seduzir (corromper) acabam por “prestar-se a ser instrumentos da classe dominante” (BENJAMIN, 1987, Tese IV): eis, portanto, o perigo maior e a razão fundamental para que o historiador materialista se posicione contra a correnteza, contra o fluxo tradicional da história oficial. E isso exige um esforço e perspicácia bem maiores, sobretudo quando valores socioculturais já se encontram reificados nos grupamentos sociais.

Essa posição do historiador materialista implica uma relação mais próxima para com o propósito benjaminiano que se admite como identificador dos fatos,



que enaltece a vida, que clama pela vida e o faz de maneira tão eloquente a ponto de levantar mortos. E que mortos são estes? São os sujeitos históricos que não atenderam aos interesses da classe dominante vigente em seus respectivos períodos de vida, os sujeitos históricos que não se predispuseram a comungar os valores moderno-burgueses e, principalmente, os sujeitos históricos que não se alinharam à proposta nazista contraindo para si a perseguição feroz até seu esquecimento (morte). São eles que mortos aguardam pelo historiador que tem o “dom de acender no passado a chispa da esperança” (BENJAMIN, 1987, Tese VI). Tal condição “só é dada ao historiador perfeitamente convencido de que nem sequer os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo não parou de vencer.” (BENJAMIN, 1987, Tese VI). Ao se colocar dentro desses parâmetros, Benjamin está se propondo a dar vida a outra lógica, à lógica de que o manuseio do passado pode provocar o presente, pode modificá-lo, alterá-lo e, conseqüentemente, impor outro futuro.

Em sua Tese VI, Benjamin desdobra-se na configuração da prática que deve tomar o historiador materialista para si. Nesta ele destaca, além de outras afirmativas, dois termos que podem *traduzir* melhor sua intenção: empatia e acedia. São termos que dão significados aos elos que sustentam a prática dos vencedores. “É o método da empatia. Ele nasce da desídia do coração, da acedia, que dá como perdida a possibilidade de adotar-se a autêntica imagem histórica, esta que brilha fugazmente.” (BENJAMIN, 1987, Tese VI). O que está exposto como empatia é, para Benjamin, tão somente um engodo, uma falsa intenção, uma flexão aos caprichos dos conquistadores que, sem nenhum pudor, despertam no historiador desatento a acedia (prostração, abatimento, corrupção) para empreender sua caminhada sem necessidade de renunciar ao que Benjamin chama de “brilho fugaz”.

Witte (2017, p. 72) é ainda mais específico quando diz que “Benjamin verá a Primeira Guerra Mundial como a crise na qual já se anunciam o autêntico objetivo da história”, de que o pensamento burguês capitalista do início do século XX se assemelhava a “presságios negativos e destrutivos”. Para Benjamin, tal realidade sinalizava um futuro tenso, acerca do que ele declara que “nas noites

de destruição da última guerra<sup>29</sup>, uma sensação semelhante à felicidade do epilético abalava a estrutura da humanidade”.

Sob outros pontos de vista, há narrativas muito similares que expõem os vínculos que ocorreram entre as duas grandes guerras apontando para elos que, ao se fundirem, contribuíram para a ascensão do Terceiro Reich. Konder (2009, p. 36-7) toma como exemplo um discurso de Hitler já durante a existência do *Terceiro Reich* (o grifo é do autor). Ao transladar sua fala como fato intrínseco ao acontecido, deixa claro como a Segunda Grande Guerra esteve umbilicalmente vinculada à Primeira, apontando como elemento substancial “[...] o fato de que as outras nações europeias, vencedoras da guerra de 1914-1918, estavam proletarizando a Alemanha: “*estamos nos tornando uma nação proletarizada*” – dizia ele”. Este *ele* é o próprio Führer.

O sentido ao qual Hitler atribuía responsabilidades referia-se, de maneira capciosa, à própria expansão capitalista mundial que atingia não apenas a Alemanha, mas toda ordem social que sobrevivera ao evento da Primeira Grande Guerra. Hobsbawm (1998, p. 32-3) descreve o acordo de paz pós Primeira Guerra Mundial, no qual as nações vencedoras – Grã-Bretanha, Itália, Estados Unidos e França – movimentaram-se com interesses alinhados, de tal forma que determinavam a Alemanha “vencida” com o Tratado de Versalhes. Esse tratado traria consigo restrições, condenações, penalidades que, sob o olhar de Hobsbawm (1998, p. 32-3), “não podia ser a base de uma paz estável”. A consequência primeira seria uma tentativa, mais que óbvia, de retomada da “dignidade nacional” alemã abalada pela derrota.

Então, sob um cenário de remodelações derivado desse primeiro confronto, tem-se: o surgimento de outros fenômenos geopolíticos, como o da Rússia bolchevista, que se transformara em um verdadeiro convite à subversão do sistema capitalista; o remapeamento da Europa que tinha entre vários objetivos econômicos reordenar os territórios, de tal forma que condicionasse a Alemanha estrategicamente; o Oriente Médio que sofrera um completo desarranjo de suas condições anteriores e procurava reerguer-se.

---

<sup>29</sup> A *última guerra* no contexto da fala de Benjamin naquele momento é a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

Desse conjunto de situações surgem então os movimentos *nacionalistas* que se tornaram razão de congregação, uma vez que as nacionalidades, até então, sustentavam-se sob a práxis dos impérios (não havia ainda nacionalidades propriamente ditas): agora as etnias se faziam presentes. Tais fenômenos podem ser compreendidos tal qual Hobsbawm (1998, p. 32-3) expõe: “Na verdade, na Europa o princípio básico de reordenação do mapa era criar Estados-nação étnico-linguísticos, segundo a crença de que as nações tinham o ‘direito de autodeterminação’”. Por esse crivo pode-se observar que o chamado posterior de Mussolini e Hitler ao nacionalismo era oriundo, ainda que em parte, desse primeiro conflito: não era um apelo que continha atributos inovadores, mas, sim, uma condicionante que se projetava para além da época dos impérios.

Essas tantas etnias seriam restabelecidas como *nacionalidades* fazendo com que os estados-nação se vissem imbricados em novas contradições. Entretanto, o discurso nacionalista, sobretudo o discurso étnico, era diferenciado porque continha atributos classistas, tendo por finalidade congregar determinada classe em torno de um núcleo cultural que reatasse laços anteriores e que, em um momento seguinte, possibilitasse o engendramento de novos elementos políticos.

Eco (2018, p. 23) demonstra um universo de quesitos sócio-históricos que, positivamente, compôs o *portfólio* das razões que culminaram com os enfrentamentos. Numa espécie de redundância tripla em *Fascismo eterno*, o autor provoca profunda e tripla reflexão sobre o tema, porque subjetivamente expõe os componentes do nazifascismo como objetos que preexistiram ao Terceiro Reich e que persistiram no tempo, estando ativos ainda hoje. Uma de suas chamadas provoca a seguinte compreensão: “estamos aqui para recordar o que aconteceu”, porém com a ressalva de que também é “para declarar solenemente que “eles” não podem repetir o que fizeram”. Eco (2018) questiona: “Quem são eles?” E responde para declarar que o que serviu de base para o Terceiro Reich é algo muito mais complexo, quer dizer: “por trás de um regime e de uma ideologia há sempre um modo de pensar e de sentir [...] uma nebulosa de instintos obscuros e de pulsões insondáveis”.

### 3.2 A crise do Historicismo alemão na República de Weimar

A eclosão da primeira guerra mundial (1914-1918) na Europa promoveu debates e reflexões entre os artistas e intelectuais, para compreender a conjuntura daquele momento histórico no qual o sentido da História surge como uma problemática para a compreensão e crítica das sociedades europeias.

Conforme Zuin (2001), a eclosão da Primeira Guerra Mundial revelou a existência de uma situação nova e sem precedentes na história. A tremenda fúria destrutiva dos exércitos nacionais numa guerra total, alterou, decisivamente, os sentidos que recobriam as palavras e os objetos, as tradições e os valores morais, a ciência e a razão, a barbárie e o progresso, o passado e o presente, as concepções de mundo e poder.

Segundo Iggers (apud) Falcon (2002), o pensamento histórico germânico tinha sido relativamente isento de pessimismo<sup>30</sup> antes da Primeira Guerra Mundial. A fé idealista na História como processo dotado de sentido e passível de conhecimento objetivo.

A historiografia germânica, a “escola histórica alemã”, anterior à Primeira Guerra Mundial mantinha em suas produções e narrativas o culto às grandes personalidades e realizações políticas, uma apologia a História da formação do estado nacional alemão e também aos “heróis nacionais”.

Nas palavras de Júlio Benvoglio (2019, p.119) “exemplo de Histórias nacionais acompanham o desenvolvimento, as realizações e os progressos do Império Alemão, que seria derrotado em 1918, que podemos encontrar em autores como Leopold Von Ranke, Johann G. Droysen ou Heinrick Von Sybel”.

O conflito da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) modifica tanto o sentido da História como o sentido da missão dos intelectuais (Zuin,2001, p.67).

---

<sup>30</sup> A palavra pessimismo aqui traduz a ilimitada crença no progresso inspirada na ideologia do progresso contínuo. Conforme Löwy (2005, p. 83), Benjamin extraiu o conceito de pessimismo, através de um conceito de “organização do pessimismo” de uma obra que qualifica de “excelente”, *La Révolution et les intellectuels [A revolução e os intelectuais] (1928)*, do comunista dissidente Pierre Naville. Membro do grupo surrealista, fora um dos redatores da revista *La Révolution Surréaliste* e, naquele momento, tinha feito a opção pelo engajamento político no Partido comunista francês, que queria compartilhar com os seus amigos. Contra esse “otimismo sem consciência”, esse “otimismo de diletantes”, inspirado na ideologia linear, Benjamin descobre no pessimismo o ponto de convergência efetivo entre o surrealismo e o comunismo. É evidente que não se trata de um sentimento contemplativo, mas de um pessimismo ativo, “organizado”, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior.

A derrota da Alemanha na Primeira Guerra, estimulou debates e questionamentos críticos entre pensadores e intelectuais no foco narrativo com ênfase no progresso e da História política cujos interesses estavam relacionados à burguesia e ao Estado Alemão.

Para Bentivoglio(2019,p.120), “ A primeira Grande Guerra teria sido responsável, de algum modo por arranhar a imagem, seja do Estado Alemão, seja de seus historiadores, dentro e fora da Alemanha, no plano do pensamento e da cultura, anos antes, críticos já haviam esboçado restrições àquela História historicista, sobretudo, Friedrich Nietzsche, Karl Lamprecht, Max Weber, Georg Simmel, Hermann Cohen, Heinrich Rickert e Hermann Lotze”.

Falcon (2002, p.43) diz que o historicismo só se torna problema durante e após a Primeira Guerra Mundial na Alemanha. As dúvidas acerca da possibilidade de um conhecimento racional e objetivo e a crescente percepção quanto à relatividade e historicidade dos valores já tinham sido formulados por Nietzsche e Weber e desvolutas por Spengler.

Em Benjamin, a abordagem crítica que o pensador faz ao historicismo e aos historiadores alemães dessa concepção de História podem ser compreendidas no período entreguerras, mais exatamente na República de Weimar como testemunha da crise do historicismo.

Benjamin explicita a sua antipatia a empatia (Einfühlung) dos historiadores historicistas com os vencedores e da construção do projeto de nação do Estado Nacional Alemão e com a conservação e privilégio da elite alemã.

Bentivoglio (2019) aponta que o ponto importante da crítica benjaminiana ao historicismo refere-se a ausência de vida, de experiência ou de sujeitos históricos autênticos, pois não há a experiência dos debaixo, não existe vida autêntica, apenas uma dissimulação de acontecimentos, encadeados sem nenhum vínculo, criando uma ruptura entre passado e presente como se fossem entidades estranhas ou antagônicas.

Concordando com as ideias de Bentivoglio (2019), Cantinho (2016) acrescenta que salvar a tradição é, assim antes de mais, combater a própria concepção de História progressista e rever a História sob outras perspectivas que valorizem, não o quantitativo, os factos históricos vistos como uma acumulação sucessiva e contínua, mas sim o ritmo da História que é totalmente diferente.

### 3.3 O sentido da história em Walter Benjamin

Buscai, primeiro, o de que comer e vestir, e o reino de Deus vos advirá por si (HEGEL, 1807).

A luta de que um historiador escolado em que Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais (BENJAMIN, 2016, p.10).

A citação que Benjamin extrai de Hegel, filósofo idealista, “Buscai, primeiro o de comer e vestir, e o reino de Deus vos advirá por si”, nos dá a ideia do significado desse pequeno texto – a relação entre o material e o espiritual: Hegel, filósofo idealista, faz a inversão da passagem do evangelho cristão, que recomenda buscar primeiro as coisas mais elementares para a sobrevivência humana – a alimentação e o vestir – para depois alcançar as coisas refinadas, o espiritual. Hegel testemunha aqui o materialismo mais elementar (Löwy, 2005, p. 58).

No fragmento, denominado Tese IV, Benjamin analisa o materialismo histórico por meio de uma reinterpretação. O autor reformula o seu projeto de historicidade à sua maneira, aproximando-se da obra de Brecht e Weill, *A ópera dos três vinténs*. Insiste na prioridade das coisas “brutas e materiais” (LÖWY, 2005, p. 59).

O historiador, para Benjamin, é um apanhador de centelhas de esperanças. Ele toma a seu cargo a rememoração redentora, que restitui um sentido para cada voz silenciada do passado. Há, em Benjamin, uma dialética do material e do espiritual na luta de classes que ultrapassa o materialismo mecanicista da infraestrutura e da superestrutura – o embate da luta é material, mas a motivação dos atores sociais é espiritual. Para Walter Benjamin, o conceito mais importante do materialismo histórico é a luta de classes, em cujo e confronto a teoria e a práxis se compatibilizam.

Ao contrário do historiador escolado em Marx, que busca o passado para compreender a sociedade pelo desenvolvimento das forças produtivas, o embate das contradições entre as relações sociais (operários e capitalistas) e forças produtivas, seguindo uma sequência historicamente necessária de modos de

produção, para culminar em uma sociedade comunista, o historiador benjaminiano não procura conhecer melhor o passado, mas transformar o presente, pois para ele a descrição entre o presente e passado é um processo dinâmico. As lutas do passado se voltam para o presente, recebendo deste um novo significado.

Na centralidade desta tese: “elas porão incessantemente em cada vitória que coube aos dominantes” observa-se a importância e a concepção do reconhecimento do lugar privilegiado do espiritual na luta de classes. Conforme Löwy (2005, p. 59), Benjamin atribui importância capital às forças espirituais e mais na luta de classes: a fé, a coragem, a perseverança. A lista das qualidades espirituais inclui também duas que são perfeitamente brechtianas: o humor e sobretudo a astúcia.

Nesta Tese IV, Walter Benjamin utiliza alegorias como o sol, que corresponde ao novo momento, em um presente, no qual se abre uma outra possibilidade de luta real ou simbólica, bem como ações e esforços dos oprimidos do passado e dos heróis que um dia se empenharam em sua libertação. Metodologicamente, tal metáfora significa que fontes e discursos de um passado podem sintonizar com esse novo presente que se ergue no horizonte.

Na sexta tese, “Articular o passado historicamente não significá-lo” significa apoderar-se de uma lembrança como ela lampeja num instante de perigo” [...] “para ambos o perigo é o único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante”.

Nesse fragmento, ao escrever “articular o passado historicamente”, Benjamin não quer dizer conhecê-lo, mas o autor explicita, indiretamente ao historiador materialista que o passado não está “petrificado”; isso não significa reconstruir ou representar o passado “tal como ele foi propriamente”, como Ranke concebia a definição do conceito de história.

“Apoderar-se de uma lembrança, tal como ela lampeja num instante de perigo”, significa fazer uma conexão entre a leitura do passado (escrita da história), em que os marginalizados e oprimidos estiveram historicamente. Cabe ao historiador materialista que optou por essa corrente historiográfica questionar o passado.

Essa ligação entre passado e presente é uma maneira de fazer política, pois pressupõe um encontro entre o passado vivo e o presente ativo. Benjamin

chamou essa conexão de imagem dialética. Interpretar o passado significa questionar a autoridade do presente.

A Tese VI tem como proposta a relação política no movimento da luta de classes entre opressores e oprimidos e dominantes e dominados, tendo como classe revolucionária o sujeito da história. Essa classe que foi marginalizada traz consigo a centelha revolucionária capaz de conectar e atear no passado a centelha de esperança que pode incendiar a pólvora no presente.

Além disso, à classe revolucionária compete identificar nas lutas históricas e seus desdobramentos principalmente a articulação da memória e o esquecimento, bem como subverter a ordem estabelecida ou negada pela historiografia oficial. Benjamin nos alerta para o perigo da ameaça tanto do conteúdo da tradição, como dos seus destinatários. A manipulação da história do passado e o esquecimento daqueles, segundo Löwy (2015), a vitória do inimigo atual ameaça até os mortos, pela falsificação ou pelo esquecimento de seus combates.

É nesse momento, no momento de perigo, que Benjamin interpreta o passado e a tradição como a condição da salvação. “O messias não vem só como redentor, ele também vem como vencedor do Anticristo” (2012, p. 17). O fascismo ocupa um lugar central nas reflexões históricas de Walter Benjamin sobre a expansão do Terceiro Reich pela Europa, a derrota da Espanha (1936) e o pacto de não agressão entre Hitler e Stalin (1939).

Na Tese VII, Benjamin faz crítica ao historiador positivista Fustel de Coulanges e ao historicismo alemão de Ranke, pois, para este, o passado pode ser compreendido somente à luz do presente, sendo sua imagem verdadeira célere e furtiva. “Lampeja”. Benjamin, faz crítica à historiografia progressista e triunfalista, que reduz ou exclui a experiência dos vencidos.

Ao fazer críticas a essa forma servil de se fazer história, Walter Benjamin se rebela e propõe “escovar a história a contrapelo”, sob inspiração e assimilação das obras de Nietzsche, principalmente nas posições deste como crítico da cultura, na obra *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história a vida*, admirada por Benjamin.

Para Nietzsche, o historiador tem que nadar contra as ondas da história e saber lutar contra elas. Porém, há diferença entre Benjamin e Nietzsche no que se refere ao sujeito da história. Em Nietzsche, a crítica é feita em nome do



indivíduo rebelde, o herói. Em Benjamin, a solidariedade está aos que caíram sob as rodas das carruagens magníficas denominadas Civilização, Progresso Modernidade.

Escovar a história a contrapelo significa recusa em juntar-se ao cortejo triunfal que continua a marchar sobre aqueles que jazem por terra. Para Benjamin, escovar a história a contrapelo tem duplo significado: político, pois a redenção e a revolução não acontecerão no curso natural das coisas, no sentido da história triunfalista. É necessário lutar contra o sentido do pelo, ou seja, acariciada no sentido do pelo a história somente produzirá novas guerra, novas catástrofes.

No sentido histórico, trata-se de ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos. Desse ponto de vista, entende-se a continuidade histórica das classes dominantes como o único e enorme cortejo triunfal ocasionalmente interrompido por sublevações das classes subalternas.

Benjamin apresenta dialeticamente como unidade contraditória e dialética a cultura (ou civilização) e a barbárie. A corveia sem nome dos oprimidos e a história da cultura que deve ser integrada à história das lutas de classe, pois ela não poderia existir sob a forma histórica sem o trabalho anônimo dos produtores diretos, os excluídos do prazer dos bens culturais. Os bens culturais são os documentos da barbárie e da injustiça de classe, pois ele tem as origens na injustiça social, opressão social e política, desigualdade. A sua transmissão é feita por massacres e guerras. A cultura e a tradição são instrumentos das classes dominantes.

Na Tese VIII, *A tradição dos oprimidos*, Benjamin nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade 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 os 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.

Na Tese VII, Benjamin aborda as duas maneiras de fazer história representadas na história positivista de Fustel de Coulanges e na história tradicional alemã, de Ranke. Uma historiografia sob a visão do vencedor e de que maneira a história de uma elite dominante, sob a leitura e escritos desta, apagam ou diminuem os fracassos que denotam a constante luta daqueles que foram vitimizados no decorrer da história humana, demonstrando que nas narrativas históricas existem no mínimo duas perspectivas, pois o embate entre os homens dá-se através da política e do confronto entre eles. Não existe história sem política, daí a relação que instaura a dialética entre cultura e barbárie que a modernidade ostenta e transmite para as gerações vindouras.

Na Tese VIII, Walter Benjamin reforça a concepção de um conceito de história oficial, pois, segundo este, a tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção no qual vivemos é a regra”. O autor da tese propõe uma reescrita ou uma reinterpretação da história a partir da narrativa daqueles que tombaram no anonimato e “[...] sob as rodas das carruagens majestosas e magníficas denominadas civilização, progresso, modernidade”. (Löwy, 2005 p. 13).

Conforme Löwy (2005, p. 83), Benjamin confronta duas concepções da história com implicações políticas evidentes para o presente: a confortável doutrina “progressista”, para a qual o progresso histórico, a evolução das sociedades no sentido de mais democracia, liberdade e paz é norma, e aquela que ele afirma ser seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para qual a norma, a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores.

Benjamin faz uma crítica às duas concepções historiográficas vigentes no período de 1930-1940, divergentes e contrárias ao fascismo. De um lado, a crítica ao historicismo da social-democracia, mistura de positivismo, evolucionismo e culto ao progresso como visão histórica; e a outra concepção de história progressista, triunfalista, na qual o “passado pode ser compreendido à luz do presente”. Nessa abordagem ignora-se a história da opressão de classe, cuja regra mais brutal do estado de exceção é a barbárie, a opressão e a violência dos vencedores para com os vencidos.

O uso do termo “estado de exceção”, em Benjamin, de acordo com Löwy (2005, p. 83), foi influenciado pelas ideias de Carl Schmitt (*Teologia política*, 1921),

principalmente pela identificação estabelecida entre soberania e estado de exceção.

Para Benjamin, na Tese VIII, a ideologia do progresso, a modernidade e o avanço tecnológico dos países “mais civilizados” do continente europeu favoreceram a ascensão e a expansão do fascismo na Europa do período de (1930-1940).

Na obra *Origem do drama barroco alemão* (1925), Benjamin aborda a temática “estado de exceção”, do jurista germânico Carl Schmitt, retomando esse tópico em 1940, em suas reflexões sobre a conjuntura histórica daquele momento sobre a ascensão e natureza do Terceiro Reich. Para Benjamin, o “verdadeiro estado de exceção” é a luta pela emancipação de uma sociedade sem classes, abolição de qualquer tipo de poderes autoritários de “estado de exceção”, segundo a ideologia de Carl Schmitt. Na concepção de Löwy (2005, p. 85), esse “estado de exceção utópico” é prefigurado por todas as revoltas e sublevações que interrompem apenas por um breve momento o cortejo triunfante dos dominantes.

Para que se possam adentrar os sentidos propostos por Benjamin, a Tese IX exige certo comedimento. Não por acaso Löwy (2005, p. 87) destaca alguns fatos que a envolvem: “trata-se do texto de Benjamin mais conhecido, citado, interpretado e utilizado várias vezes nos mais variados contextos” e, muito provavelmente, por essa mesma razão, um dos mais complexos na sua designação. Tanto que mereceu de Gershom Scholem um poema, utilizado pelo próprio Benjamin quando da publicação de sua obra *O anjo da história*. Scholem foi amigo de Benjamin e filósofo historiador judeu-alemão, especialista em mística judaica, mantendo por longo período farta correspondência com ele. Uma das estrofes de seu poema *Saudação do anjo* se sobrepõe à entrada da tese como epígrafe. “Minha asa está pronta para o voo/ De bom grado voltaria atrás/ Pois permanecesse eu também tempo vivo/ Teria pouca sorte” (SCHOLEM, 1999).

Após a introdução, Benjamin expõe sua Tese IX retomando logo de entrada outra obra arte, o quadro de Paul Klee que também leva o termo *Anjo* em seu título, *Angelus novus*. Löwy (2005) explica que Benjamin adquirira a obra e a trazia consigo já há algum tempo, e que a narrativa da tese muito pouco ou nada teria a ver com a intenção inicial de Paul Klee, a não ser a relação imagético-religiosa, algo que se alojara como paixão durante bastante tempo em Benjamin. Para a

tese, embora tenha a obra como referência, o filósofo constrói uma narrativa bem mais abrangente e vigorosa.

Löwy (2005) declara, após longo período de estudos sobre a obra benjaminiana, que na Tese IX foi realizada uma narrativa profundamente vinculada a dois aspectos de conteúdo bastante frequentes em Benjamin: o sagrado e o profano, melhor dizendo, a teologia e a política, ambas profundamente integradas às perspectivas baudelairianas que Benjamin adotara. Para o sagrado, a associação ocorre quando o anjo da alegoria tem funções ou intenções que remetem ou se assemelham ao anjo da queda, enviado por Deus para que expulsasse Adão e Eva do paraíso. Há certa perplexidade em ambos e nos dois casos a perplexidade é sobre o pecado cometido. No caso do pecado bíblico, durante a queda, o anjo com sua espada em chamas cumpre a ordem divina e exclui o ser humano do paraíso. Sua perplexidade está na indignação ou na seguinte interrogativa: como pôde o homem se voltar contra Deus? E a temporalidade somente se manifesta após a queda concluída: no caso da alegoria benjaminiana, o anjo se vê perplexo diante de destroços, diante da catástrofe *produzida* historicamente. Há, portanto, uma forte expressão do fazer coletivo que, naturalmente, não seria possível sem o tempo, o tempo consumado, ainda que em caminhos contrapostos àquilo que deveria ter sido e não foi. E esse anjo benjaminiano não carrega uma espada, nem está imbuído da função de fazer justiça, mas está literalmente perplexo e impossibilitado do voo, “seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta, suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim”, confirma Benjamin.

Outros vieses dispostos para designar os sentidos da história realizado pelo filósofo apontam para outras interpretações possíveis, inclusive as que, bem ao contrário das condições paradisíacas, remetem ao inferno ancestral que tomou a humanidade pela mão e a conduziu através da ideia de progresso. Essa mesma ideia de progresso permanente, relatada e revelada pelo positivismo como um *continuum* dos tempos, é síntese da catástrofe, da noção de que a modernidade é um amontoado de escombros. Essa é a noção de catástrofe como fenômeno histórico produzido desde sempre; é o incômodo maior que sitiou os mais frágeis, os vencidos, e os colocou numa espécie de ciranda tétrica, um ciclo vicioso que os escraviza a cada tempo. A modernidade é a mesmice travestida de progresso.

Essa repetição é ainda vista por Benjamin, segundo Löwy (2005, p. 90), pela cultura grega, que o inspirou. Mitos como o de Sísifo e Tântalo, ambos condenados à eterna repetição, uma punição cíclica com começo, meio e recomeço, nunca um fim. O mito de Sísifo talvez seja a mais convincente ideia de castigo cíclico, a condenação a um recomeço permanente.

Há também nessa tese observações acerca do materialismo histórico de Marx e Engels, quando este descreve o operariado perdido, alienado de sua produção, trabalhadores “forçados a repetir sem parar o mesmo movimento mecânico”, manipulados pelo fetiche que a mercadoria promove, a mesmice também aí se vê revelada:

O anjo da história gostaria de parar, cuidar das feridas das vítimas esmagadas sob os escombros amontoados, mas a tempestade o leva inexoravelmente à repetição do passado: novas catástrofes, hecatombes, cada vez mais amplas e destruidoras (LÖWY, 2005, p. 90)

Essa reprodução catastrófica da história sob o olhar de Benjamin alcança também Hegel, este que, até certo ponto, via nos processos históricos “um imenso campo de ruínas onde “ressoam as lamentações anônimas dos indivíduos” (LÖWY, 2005, p. 92). Entretanto, bem ao contrário de Benjamin, em Hegel os procedimentos históricos serviam como instrumentos para realização do verdadeiro espírito universal e, por essa razão, Hegel faz parte da corrente de pensadores que admitem o *continuum* histórico, o progresso como cerne axiológico dos destinos humanos.

Fica, então, sob entendimento, o que Benjamin apresentaria como sugestão para a mudança necessária nos desígnios produzidos pela história descritos na Tese IX: o messianismo. O messias histórico e/ou o historiador materialista se apresenta como responsável pela mudança, partindo da interrupção da história continuísta para a história concreta, com sua temporalidade cheia do agora. O religioso e o político, a dupla face frequente de Benjamin, se faz presente também na solução apresentada. O messias (o teológico), o materialista (o profano).

Assim sendo, há que se somar à Tese IX requisitos de outras teses, ou mesmo de todas as outras, para se compreenderem em definitivo as funções e

interlocuções propostas pelo anjo da história que, a partir da tela de Paul Klee, tomou dimensão de redentor.

Benjamin, ao iniciar a Tese X afirmando que “os objetos que a regra monacal propunha aos monges para a meditação tinham a tarefa de torná-los avessos ao mundo e à sua agitação”, conduz o leitor desavisado a uma interpretação equivocada do escrito acima e também, segundo Löwy (2005), estaria em contradição total com as outras teses.

Löwy (2005) aponta para a interpretação de outra leitura para a compreensão das teses que consistiria em:

- Distanciar-se e recuar diante da atividade política não para ignorá-la, mas para encontrar suas causas profundas.
- Distanciar-se das ilusões e “tentações” do século, das doutrinas confortáveis e sedutoras do progresso.

Benjamin, na Tese X, reintegra suas críticas às práticas dominantes das organizações dos partidos de esquerda e o pacto vergonhoso assinado entre a União Soviética e a Alemanha nazista, firmado por Molotov e Von Ribbentrop em agosto de 1939.

O autor chama atenção para o momento político desesperador que representou tal enlace político entre esses dois países. Em sua opinião “[...] os políticos em quem os adversários do fascismo tinham colocado as suas esperanças, jazem por terra e reforçam a sua derrota com a traição [...]”. Benjamin, assim como outros intelectuais dissidentes do partido comunista alemão (Heinrich Beuscher, Willi Münzenberg, Manès Sperber), tece severas críticas a esse pacto político entre as duas nações e também à legitimação dos partidos comunistas que apoiaram essa política da União Soviética. Conforme Löwy (2005, p. 77), o Comitê Central KPD (Partido Comunista Alemão) adotou, em julho de 1939, uma revolução que, ao mesmo tempo, reafirmava sua oposição a Hitler – “Saúdo o pacto de não agressão entre a União Soviética e a Alemanha” – e reivindica o desenvolvimento de relações econômicas com a União Soviética com o espírito de uma amizade sincera e sem interesses escusos entre os dois países. Para Walter Benjamin, isso era uma traição ao combate antifascista, pois, além de um golpe político, era também um golpe para os ideais políticos de sua geração, tendo como resultado a ascensão do fascismo na Europa.

Segundo as palavras de Löwy (2005, p. 47), “as teses têm por objetivo liberar *das politische Weltkind* das armadilhas em que caiu”. Essa expressão, que tem a sua origem em um poema de Goethe, foi traduzida por Benjamin como “As crianças do século”, a geração do século XX, a sua geração.

Naquele contexto conturbado e de incertezas, Walter Benjamin, como homem do seu tempo e cidadão consciente de sua responsabilidade política, analisa o momento histórico com preocupação diante dos avanços tecnológicos e econômicos promovidos pelo grande capital. Além disso, sua crítica às duas principais correntes dos partidos de esquerda (a social-democracia e o movimento comunista stalinista), que mantinham uma crença obstinada no progresso.

Na opinião de Benjamin (2016, p. ), “[...] partimos da consideração de que a crença obstinada em sua “base de massa” e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única coisa”.

Para Löwy (2005) e Reyes (2016), o filósofo alemão, ao criticar a “submissão servil a um aparelho incontrolável”, expõe o ponto central da questão, pois a submissão servil ou a fé cega no partido converteram o partido “em um fim em si mesmo”, principalmente no movimento comunista stalinista.

Em 1940, ao escrever as teses e principalmente o fragmento denominado Tese X, Benjamin tem como proposta libertar as esquerdas das redes que a aprisionavam (a social-democracia e o comunismo stalinista). De acordo com Löwy (2005, p. 98), “[...] encontramos aqui uma imagem da segunda consideração de Nietzsche, segundo o qual o historiador crítico, aquele que ousa nadar contra a corrente, deve romper com a mentira” que tecem em torno dele suas redes brilhantes. Em tradução, Benjamin substitui “malhas” ou “redes” pelas “promessas”: “as promessas ilusórias da esquerda têm sido um efeito paralisante, elas neutralizam as pessoas e as impedem de agir [...]”.

Segundo o filósofo germânico, para manter a autocrítica, o historiador deve tomar distância dos acontecimentos, evitando a neutralidade política e buscando possibilidades desses acontecimentos para escrever outra história com vistas à transformação do presente.

A conclusão dessa tese está na crítica que o autor faz aos partidos de esquerda em geral e, principalmente, aos partidos comunistas. Em seu último escrito, as teses *Sobre o conceito de história* (1940), Walter Benjamin pode apontar e condenar as resoluções políticas do partido comunista soviético e de

todos os partidos de esquerda que apoiavam as diretrizes políticas oriundas da União Soviética, seja na política interna (a submissão e a fé cega no aparelho burocrático do partido) ou na política externa de 1939 contra a traição do Pacto de 1939, entre a União Soviética e a Alemanha. Porém, as indagações de Benjamin nesses escritos (as teses *Sobre o conceito de história*) e suas reflexões sobre a ideologia do progresso são muito mais profundas e vão “[...] mais longe do que as ideias críticas expressas pela maior parte dessas correntes dissidentes” (LÖWY, 2005, p. 99).

Na Tese X, Walter Benjamin teve como alvo de crítica o partido comunista da União Soviética, em três aspectos: a) uma fé cega no progresso, incapaz de analisar a distância que separa os avanços tecnológicos e científicos da autonomia dos homens; b) a estratégia de uma condição infame incapaz de alterar a situação dos trabalhadores como agentes transformadores de suas realidades para a mudança histórica; e c) subserviência a um partido que se converteu em fim em si mesmo.

Neste fragmento, ou Tese XI, Benjamin retorna suas críticas para o movimento operário alemão vinculado ao partido social-democrata e o conformismo político de seus apoiadores. O autor tem como finalidade, nessa tese, compreender as razões e as causas profundas do fracasso desse movimento operário diante da expansão do fascismo na Alemanha a partir de 1933. O filósofo alemão faz uma reflexão mais aprofundada sobre a social-democracia em suas derrotas políticas e o conformismo da ideologia econômica à ideologia da ética protestante do trabalho secularizada.

Benjamin buscou os referenciais teóricos dessa tese em Max Weber e Marx, no intuito de produzir o desmonte da crença da esquerda socialista alemã que “nadava a favor da correnteza”. O desenvolvimento técnico, conforme Benjamin, parecia-lhe “o declive da correnteza em cujo sentido acreditava nadar”.

O que o autor propõe é apontar críticas à social-democracia no que tange à ideologia do trabalho moderno e à crença ingênua do avanço do trabalho tecnicamente produzido de acordo com a posição de não alterar a ordem política (conformismo) em relação à produção industrial e capitalista.

Benjamin evoca Max Weber para relacionar o trabalho moderno à religião, associando a ética protestante do trabalho às origens do capitalismo na modernidade neste breve trecho da Tese XI: a “[...] velha moral protestante do



obrar celebrava, em sua forma secularizada, sua ressurreição entre os operários [...]”.

Segundo Mate (2006, p. 244), o que o trabalhador protestante e o social-democrata têm em comum é a dimensão religiosa do trabalho. “[...] o que o trabalho faz é servir ao seu destino. O trabalhador adquire a certeza de que está no bom caminho, no caminho da salvação, no caso da moral protestante. Para Löwy (2005, p. 101), “[...] essa celebração acrítica do “trabalho como fonte de toda riqueza” faz abstração do fato de, no sistema capitalista, o trabalhador ser reduzido a uma condição de escravidão moderna e ser privado das riquezas pelos capitalistas.

Desde os anos de 1920, o tema sobre o culto ao progresso técnico foi assunto a que Walter Benjamin dedicou-se com intensidade. De acordo com Löwy (2005, p. 102), seu ensaio sobre Fuchs escrito em 1937 já continha os principais temas da Tese XI. O autor alemão já tecia críticas ao positivismo, ao darwinismo e ao evolucionismo da social-democracia europeia, assim como ao pensador social-positivista italiano Enrico Ferri. Segundo Benjamin, a técnica do partido obedecia às leis da natureza. As doutrinas determinista e evolucionista davam certeza “de que a vitória do partido é garantida antecipadamente”, daí a ilusão de nadar com a correnteza de desenvolvimento técnico que levaria certamente aos louros da glória do socialismo “científico”.

Na Tese XI, Benjamin fez críticas ao programa de Gotha, que em si já traz as marcas dessa confusão. Ele define o trabalho como “fonte de toda riqueza e cultura”. O autor da Tese XI identificou o positivismo da ideologia do progresso da social-democracia com o domínio da natureza. Para Dietzgen<sup>31</sup>, citado nessa tese, “trabalho chama-se o salvador dos tempos recentes. No [...] aperfeiçoamento do trabalho consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumou” (BENJAMIN, 2012, p. 15).

Essa concepção de trabalho promovida pela social-democracia, que valorizou os avanços do progresso e da técnica, não deu importância aos retrocessos que o domínio dessas técnicas pudesse acarretar para a sociedade,

---

31 Joseph Dietzgen, social-positivista alemão, muito popular na social-democracia alemã da virada do século, e citado muitas vezes por Lenin (*Materialismo e empiriocriticismo*, 1909, sua obra mais ortodoxa), reduz a natureza a uma matéria-prima da indústria, a uma mercadoria “gratuita”, a um objeto de dominação e exploração ilimitada”. (LÖWY, 2005, p. 105)

principalmente para o operariado. Benjamin foi um dos primeiros marxistas de sua geração a refletir sobre os impactos negativos que progresso e avanços tecnológicos poderiam acarretar para a sociedade moderna, por exemplo a ascensão do nazifascismo na Alemanha.

Conforme Löwy (2005, p. 103), “[...] o fascismo é uma manifestação patológica da modernidade industrial capitalista, que se apoia nas grandes conquistas técnicas do século XX. O que, obviamente, não quer dizer que para Benjamin, a modernidade não possa tomar outras formas, ou que o progresso técnico seja nefasto”.

Nas últimas linhas da Tese XI, em seu empenho para repensar a relação entre a natureza e o trabalhador moderno, Benjamin busca em Fourier a inspiração para um trabalho não alienado de exploração entre trabalhador e natureza. Para o autor das teses, a concepção do trabalho moderno deve ter inspiração no jogo infantil, pois esse representa “[...] o modelo utópico de uma atividade emancipada”. Ainda nesse escrito Benjamin fez críticas ao movimento operário alemão (social-democrata), no intuito de compreender as razões e as causas de fracasso desse movimento operário diante do fascismo na Alemanha.

Na Tese XII, o autor aposta como o protagonista da história, “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente”. Porém, antes de iniciar as escritas dessa tese, o filósofo alemão nos remete a uma epígrafe extraída de Nietzsche (*Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*). Nela verifica-se que, para Nietzsche, a historiografia deve estar à serviço da vida e seus ensinamentos devem servir à ação. Em suas considerações, ele designa que a história deve ser intempestiva, dizer algo mais sobre o presente do que aquilo que já conhecemos. Esse sujeito do conhecimento histórico e protagonista da história precisa dela, porém, de “outra maneira da que o mimado caminhante ocioso no jardim do saber”. Benjamin “apropriou-se” dessa epígrafe de Nietzsche, pois essas análises correspondem à sua explicação sobre a ideia de história.

O sujeito do conhecimento histórico é aquele que tem a experiência da luta e das injustiças, pois está em “permanente estado de exceção”. Ele conhece a dor, a penúria da situação em que está inserido, portanto, diante dessa realidade, esse sujeito está mais propenso a procurar a solução para transformá-la, daí ser a classe combatente.

Em alguns aspectos dessa tese, podemos verificar a assimilação da obra *História e consciência de classe* (1923), de Luckács, livro que, conforme estudiosos da obra de Benjamin, foi importante referência teórica e metodológica para os escritos futuros do filósofo alemão. Cantinho (2003, p.10) relata que “[...] *História e consciência de classe* é a iniciação de Benjamin ao marxismo dialético e, juntamente com sua estada em Moscou, operaram no seu pensamento uma viragem que inflectiu posteriormente numa direção mais política e social, abordando a estética e a literatura sob uma nova luz [...]”.

*História e consciência de classe* (1923) é uma obra polêmica, pois nela Luckács fez sérias críticas à definição do materialismo histórico neutro, como conhecimento do sujeito da história, isto é, a consciência socialista, visão de mundo segundo a qual a prática de luta e a experiência combativa da classe proletária deveriam ser direcionadas pelos intelectuais e teóricos da social-democracia e do partido comunista russo. Dentre esses intelectuais estão Karl Kaustsky, Rudolf Hilferding e Lenin.

Para o autor de *História e consciência de classe*, “[...] o materialismo histórico é a teoria da revolução proletária. É assim porque é essencialmente uma síntese intelectual da existência social que produz e determina fundamentalmente o proletariado e porque a luta do proletariado pela libertação encontra a sua clara autoconsciência nele” (LUCKÁCS, 1970, p. 9).

Na Tese XII, Benjamin escreve que “[...] 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 [...]”. Nessa escola, a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quando a vontade de sacrifício, pois ambos se nutrem da vida dos ancestrais escravizados e não do ideal dos descendentes libertado” (BENJAMIN, 2012, p. 17).

Conforme Marx *apud* Löwy, 2005, p.109, a última classe que luta contra a opressão e que é encarregada da “obra de libertação” é o proletariado. Nesse escrito, Benjamin faz um alerta para o fato de que o proletariado não pode realizar essa função se esquecer das experiências dolorosas de indignação de milênios de lutas e derrotas das gerações que foram subjugadas no passado. A lembrança da memória coletiva dos vencidos, a rememoração das vítimas, somente é possível mediante a “dialética entre o passado e presente, quando se torna uma

fonte de energia moral e espiritual para aqueles que lutam hoje” (LÖWY, 2005, p. 101).

Vale lembrar que com as palavras *ódio* e *vingança* presentes na Tese XII, Benjamin parece manifestar todo sentimento de profunda aversão ao sistema capitalista e repúdio pelo fascismo. O autor não pretende disseminar *ódio* e *vingança* contra os indivíduos, mas a um sistema capaz de cometer todo tipo de exploração de forma vil, assim como atrocidades contra populações civis e genocídio de grupos “minoritários”. É preciso entender os termos *ódio* e *vingança* como emoções que surgem de uma experiência de injustiça.

Benjamin, no texto da Tese XII, refere-se a dois representantes da classe oprimida, a classe combatente, para fortalecer sua fundamentação contra as injustiças sociais. Primeiro ele cita Spartacus ou a Liga Espartaquista, fundada por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Na análise de Löwy (2005, p.113), “[...] o aspecto que Benjamin ressalta é a consciência histórica que se manifesta no nome da organização: o proletariado moderno como herdeiro dos escravos revoltados contra o Império Romano. A revolta de 1919 torna-se, assim, momento de um combate universal que dura há milênios e não como se costuma apresentá-lo, um avatar da política interna alemã do pós-guerra”.

Outra referência, representante dessa classe oprimida e combatente, é Louis-Auguste Blanqui, figura muito admirada por Benjamin por simbolizar a rebeldia à ordem vigente e uma das mais célebres denúncias em pessoa da opressão política.

Benjamin aborda dois aspectos de Blanqui na Tese XII:

- Referir-se aos proletários como “escravos modernos” tinha uma semelhança com a concepção de história da Liga Espartaquista, liderada por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht.
- Blanqui foi adversário resolutivo do positivismo e das ideologias do progresso (LÖWY, 2005, p. 114) e modelo a ser seguido para lutar contra as injustiças sociais, a indiferença diante da sedução e dos avanços tecnológicos e do progresso.

Nessa tese, ao mencionar os dois representantes da classe oprimida e que combate, Benjamin aborda a ideia de que o Partido da Social-Democracia rompeu com o passado histórico de luta. De acordo com o autor, “[...] no decurso de três

decênios, a social-democracia quase conseguiu apagar o nome de Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior [...]” (BENJAMIN, 2012, p.17).

O avanço tecnológico, o progresso e o conformismo político fizeram com que os social-democratas esquecessem todo o passado histórico de ideias de lutas e injustiças sociais. Eles trocaram toda a indignação diante das injustiças passadas a favor da excessiva confiança no desenvolvimento no progresso das técnicas e o bem-estar das futuras gerações. Ao romper com esse histórico de lutas em prol dos oprimidos e combatentes, contra qualquer tipo de injustiça e desigualdade social, os social-democratas se esqueceram ou desaprenderam que a felicidade ou a emancipação depende de reforçar a lembrança e a memória, para as gerações vindouras, daqueles que “tomaram sob as rodas da civilização”.

Observamos que nas teses anteriores (X, XI e XII), Benjamin ajustou contas com os partidos de esquerda, principalmente, com o Partido da Social-Democracia, ao denunciar a traição, o conformismo e a cumplicidade com o fascismo.

O conformismo socialista, denunciado na Tese XI pelo autor, mostrou um elemento bastante característico no Partido da Social-Democracia, a ideologia do conceito salvífico do trabalho em versão secularizada. Para esse partido de esquerda, a superação do capitalismo estaria na produção do trabalho industrial organizado. Esperava-se que os operários se submetessem à dinâmica da lógica das indústrias e máquinas. Teóricos e intelectuais do “materialismo científico ou neutro”, como Kautsky, Hilferding e Lenin, não concebiam o socialismo como ruptura diante do mundo burguês e todo o seu aporte civilizatório marcado pelo advento das técnicas e ciências.

Na tese XII, o filósofo alemão aponta o nome de dois personagens históricos, Rosa Luxemburgo e Louis-Auguste Blanqui, símbolos do ativismo político contra o conformismo e todo tipo de injustiça diante da ideologia do progresso. Na epígrafe da Tese XIII, extraída de Joseph Dietzgen, cujo título é *A filosofia social-democrata*, podemos observar uma ironia desferida a esse representante da social-democracia do final do século XIX, e a crítica que o autor fez em seguida sobre a concepção política e dogmática do progresso na visão desse grupo de esquerda.

A crença no progresso e uma visão linear e otimista da história, como exemplo característico desse grupo político, produziu uma visão dogmática que se desenvolveu no interior da social-democracia de três maneiras:

1.º) Confusão entre o progresso técnico (avanços em termos de aptidão, conhecimento, conquistas e descobertas da ciência e da tecnologia) e evolução de valores filosóficos, sociais e políticos da humanidade. De acordo com Löwy (2005, p. 106-7), “[...] O movimento da história é necessariamente heterogêneo e desigual [...] e os avanços em uma dimensão da civilização podem ser acompanhados de regressão na outra”. Podemos afirmar que o desenvolvimento do progresso técnico e sua lógica exercem sua função com autonomia diante do desenvolvimento social, pois o ritmo da humanidade não é o mesmo do progresso técnico.

2.º) “[...] Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (corresponde a uma perfectibilidade infinita da humanidade) [...]”, (BENJAMIN, 2012, p.117). Na tese citada, Benjamin faz críticas à concepção de história linear e à excessiva confiança no desenvolvimento material e no bem-estar social, afinal a leitura ingênua da social-democracia pode levar a pensar, com uma fé cega no progresso e no determinismo histórico, que ela sozinha seria capaz de levar o progresso a toda a sociedade humana de forma gradual. Esse projeto político, contudo, se concretizará por meio de lutas e rupturas profundas, rompendo milênios de opressão e derrotas.

3.º) Crítica às doutrinas progressistas, ao progresso contemporâneo e à crença na evolução das técnicas. Os momentos que interrompem esse progresso contínuo são aqueles que rompem com essa ordem, “[...] quando os oprimidos se sublevam e tentam se autoemancipar [...]” (LÖWY, 2005, p.106-7).

Na Tese XIV, *O tempo de agora (Jetztzeit)*, Benjamin dirige sua crítica ao tempo homogêneo e vazio, o tempo linear, que rege o modo convencional de se escrever a história (historicismo) e as ciências, o tempo da cisão, ao qual urge opor um tempo que preze pelo aspecto qualitativo, carregado pela urgência do *agora*. O verdadeiro historiador materialista, segundo Walter Benjamin, é aquele que constrói a história não a partir de uma cisão entre presente e passado, orientando-se por uma relação de empatia com os vencedores, mas que procura estabelecer conexões entre o momento urgente do presente e o passado por intermédio de uma noção de tempo que valorize a riqueza do instante.

Benjamin inicia a Tese XV afirmando que a “consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação [...]”. Nessa tese, o autor ressalta que as classes revolucionárias, sejam proletárias ou oprimidas, trazem historicamente o poder da ação.

A experiência das injustiças e da opressão, como foi ressaltado na Tese XII, trouxe consciência para essa classe revolucionária. Na Tese XV, Benjamin aprofunda sua reflexão de que, além da consciência revolucionária, experiências de violência e injustiça têm que vir à tona para gerar ação dessa classe.

Tal como na Tese XIV, na Tese XV Benjamin centraliza suas reflexões em torno da “Grande Revolução” (Revolução Francesa), que introduziu um novo calendário secular, substituindo o calendário gregoriano em vigor na sociedade francesa pré-revolucionária. A Proclamação da República Francesa e a introdução de um novo calendário em 1793, o ano I da nova era, simbolizou a despedida de um tempo (calendário) até então em vigor naquela sociedade. Esse novo calendário, o calendário revolucionário, mediante a “[...] ação revolucionária, pode interromper, por um longo tempo, o cortejo triunfal dos vencedores [...]”. (LÖWY, 2005, p. 106-7).

De acordo com LÖWY (2005, p.125), para Benjamin os calendários representam, ao contrário do tempo vazio, a expressão de um tempo histórico, heterogêneo, carregado de memória e atualidade. O exemplo bastante significativo do calendário como expressão de novos tempos, pleno de memórias e lembranças na concepção de Benjamin está nas tradições messiânicas judaicas, em cujo calendário a rememoração gira em torno de dias festivos, como também articula as lembranças de momentos históricos (a saída do Egito, a revolta dos Macabeus etc.), dias de opressão e também dias de glória e redenção.

Na Tese XV, o filósofo alemão aprofunda suas críticas à concepção retilínea, homogênea e vazia da temporalidade, o tempo do relógio, mecânico e automático, que o modo de produção capitalista industrial e a consolidação da sociedade burguesa desde o século XIX conceberam como único. Também não passaram despercebidos pelas reflexões de Benjamin os atos revolucionários de julho de 1830 e os disparos feitos pelos manifestantes contra os relógios das torres em vários pontos da cidade da Paris. Para ele “[...] os calendários não contam o tempo como os relógios. São monumentos de uma consciência histórica da qual parecem ter desaparecido todos os vestígios da Europa dos últimos cem

anos”. Ainda na Revolução de julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer [...]”. (BENJAMIN, 2016, p. 18). Tais tiros disparados contra os relógios foram interpretados pelo filósofo como o fim do tempo da opressão e o início do tempo da libertação.

Na Tese XVI, Walter Benjamin aborda o modo de lidar com os tempos da história (passado). Sua leitura, porém, se faz a partir do tempo presente e do conceito de historiografia do materialismo histórico e não do tempo convencional (historicismo), duas vertentes historiográficas com visões antagônicas sobre a leitura temporal do passado e consequências políticas distintas entre si.

Benjamin inicia a Tese XVI definindo para o historiador materialista o conceito da temporalidade do presente, tendo como características os seguintes argumentos: “o materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel (*stillstand*) [...]”. Essa definição de temporalidade da história é o referencial conceitual que Benjamin ou o historiador materialista estabelece para essa temporalidade do tempo presente em que ele está vivenciando e como esse presente afeta o cotidiano desse historiador ao escrever a história.

Para Benjamin, cabe ao historiador materialista, com seus conhecimentos teóricos, ter a capacidade de conhecer ou assimilar esses conhecimentos do passado para a transformação do presente. É através dessas “cesuras” ou frestas do passado que esse historiador, ao buscar explicações para esse tempo presente, poderá apossar-se do conhecimento de um tempo passado para a transformação desse tempo presente.

“[...] Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras, a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética, não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a “toda leitura”. (BENJAMIN, 2018, N3,1 p. 758).

De acordo com Löwy (2005, p.128), “[...] o adepto do materialismo histórico [...] vive com uma imagem do passado, uma experiência única [...]”. Aquele



momento, “num lampejo”, “em que ele pessoalmente escreve a história”, a construção crítica que esse fragmento do passado forma precisamente com o presente em questão “[...] é o equivalente no nível da historiografia à interrupção revolucionária da continuidade da história [...]”.

A outra historiografia, a que Walter Benjamin aborda nesta tese, tem a concepção da ‘imagem eterna do passado’. Ao analisar a concepção do conhecimento de passado na história tradicional, o autor faz uma referência alegórica a essa corrente historiográfica como uma visita a um bordel. Na análise de Benjamin (2005, p. 18), [...] O historicismo [...] deixa aos outros se desgastarem como a prostituta “era uma vez” no prostíbulo do historicismo.

Para o historicismo, “a imagem eterna do passado” significa que o passado é o que foi, pois o passado pode ser interpretado como uma prostituta que habita “no prostíbulo do historicismo”, disposta a dizer o que os seus clientes querem escutar. Ao contrário do historiador historicista que busca o passado para trazer a glória e a visão dos vencedores, o historiador materialista ou revolucionário “ateia ao passado a centelha da esperança”, o rastro de pólvora que pode explodir no tempo presente.

Para fazer justiça e ser solidário a esse passado em que muitos tombaram sob as “rodas das carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade<sup>32</sup>”, cabe ao historiador materialista, revolucionário, ter sensibilidade para as injustiças e a opressão do presente, pois essa é a senha de acesso ao passado que, uma vez revelada, aguçar e confrontará as emoções e a sensibilidade desse historiador, rememorando os derrotados e fazendo com que o tempo se torne cheio de “agoras”. Para Löwy (2005), essas práticas revolucionárias do presente são energias (*Jetztzeit*) que permitem “fazer explodir” a continuidade histórica.

A Tese XVII expõe as reflexões e críticas do filósofo alemão Walter Benjamin para a reformulação e leitura da concepção teórica e metodológica da história. Em uma carta endereçada a Gretel Adorno em fevereiro de 1940, Benjamin pede que esta detenha sua atenção na Tese XVII, expondo uma relação entre esse escrito e os trabalhos anteriores. “[...] De qualquer modo, gostaria de chamar a tua atenção para a reflexão XVII. É a que permitirá descobrir o laço

---

32 LÖWY, Michael (2005, p. 73)

oculto, mas decisivo entre estas considerações e meus trabalhos anteriores, já que aí se expõe sucintamente o método seguido nesses últimos”<sup>33</sup>.

Nessa tese, Benjamin revela a chave para o seu pensamento sobre a abordagem de história. Nela, o autor apresenta os dois conceitos de história metodologicamente antagônicos entre si: um deles vinculado à “história historicista”, também denominada “história universal”, e o outro, ao materialismo histórico, o qual “se cerca de um objeto único”, aparentemente insignificante, que Benjamin designa como *mônada* e que se apresenta ao historiador como a possibilidade de compreensão do objeto histórico.

Para Benjamin (2012, p.19), o historicismo ou o “historicismo universal” padece de “armação teórica”. O procedimento metodológico adotado por esse conceito de história, qual seja, a abordagem tradicional de fazer e escrever a história, o autor chama de aditivo, pois “mobiliza a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo”. Benjamin faz críticas a essa metodologia adotada pelos historiadores historicistas, pois ela reforça a história identificada nos grandes acontecimentos, cujo interesse recai em definir datas significativas e interpretar o resultado da análise dessa forma de fazer e escrever a história do ponto de vista do vencedor. Na história historicista, a concepção de temporalidade consiste no tempo causal, encadeado pela cronologia dos acontecimentos para o preenchimento do tempo homogêneo e vazio.

Por outro lado, contrariando essa definição de temporalidade, Benjamin atenta para sua visão de história materialista oriunda de uma temporalidade descontínua do tempo histórico, oriunda da tradição judaica.

Para Moses *apud* Löwy (2005, p.130), “O que Benjamin [...] extrai da experiência religiosa é precisamente a extrema atenção à diferença qualitativa do tempo, à unicidade incompatível de cada instante. Se há um ponto em que a vigilância política se articula mais de perto com a sensibilidade religiosa, é exatamente aqui no próprio cerne da percepção do tempo”.

Conforme a concepção de Benjamin, a metodologia utilizada pelo historiador materialista é o princípio construtivo da realidade presente. Em suas palavras, Benjamin diz o que o princípio construtivo representa:

---

<sup>33</sup> MATE, Reyes. Meia noite da história. In: *Sentido e atividade* (p. 341, carta citada em GS1/3 p.1226, ed. UNISINOS, 2011).

O momento destrutivo ou crítico da historiografia materialista se manifesta através do fazer explodir a continuidade histórica, é assim que se constitui o objeto histórico do curso contínuo da história não é possível visar um objeto histórico. Tanto assim que a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorria sem um princípio como expediente; e sua primeira preocupação sempre era a de reinserir o objeto no continuum que ele recriava através da empatia. A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente os seus objetos. Ela não os torna, e sim os arranca por uma explosão, do curso da história. Seus procedimentos são mais abrangentes, seus acontecimentos mais essenciais<sup>34</sup>.

Nesse trecho, podemos analisar que, da perspectiva benjaminiana, para o historiador materialista o objeto histórico ou fragmento não é algo passivo, antes se opõe a um tempo acumulativo no conceito da história universal, pois esta articula apenas os somatórios dos fatos que preenchem esse “tempo homogêneo e vazio”.

Segundo Benjamin (2012, p. 19), a mônada ou imagem dialética é o princípio construtivo do historiador materialista, pois ela “detém numa constelação saturada de tensões”, o tempo da memória. Essa constelação saturada de tensões, quando “são arrancadas, por uma explosão, do curso da história”, articula entre si as temporalidades históricas de tempos “plenos e vazios” aglomerados na totalidade histórica. De acordo com Löwy (2005, p. 131), referindo-se a Péguy<sup>35</sup>, de tempos “plenos”.

Ainda conforme o mesmo autor, esses momentos privilegiados significativos do passado, em que o historiador materialista faz uma pausa, são aqueles que constituem uma interrupção messiânica aos acontecimentos. “[...] Esses momentos constituem uma chance revolucionária no combate, hoje, ao passado oprimido, mas também, sem dúvida, ao presente oprimido. (LÖWY, 2005, p. 131).

Benjamin recorre a uma imagem para concluir a Tese XVII: “[...] O fruto nutritivo do que foi compreendido historicamente tem em seu interior o tempo

---

<sup>34</sup> BENJAMIN, Walter. Passagens. In: *Teoria do conhecimento, teoria do progresso*. N10a.1, p. 787. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

<sup>35</sup> Segundo Löwy (2005, p. 131), em seu livro *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, o filósofo alemão tem uma profunda afinidade com as ideias de Charles Péguy. Em uma carta de 15 de setembro de 1919 a Scholem, Benjamin relata ao amigo sua afinidade intelectual com Péguy, bem como a semelhança e proximidade de sua linguagem com a do referido autor.

como semente preciosa, mas desprovida de gosto”. Em outras palavras, o objeto histórico do historiador, o objeto da memória, não é um passado inerte, morto, trazendo, porém, em seu interior uma semente preciosa, plena de possibilidades, que Benjamin denomina tempo pleno.

Na Tese XVII, Walter Benjamin abordou a concepção metodológica da concepção da historiografia representada nas duas formas de conceber a história: história tradicional ou universal e história materialista. Nessa tese, Benjamin tem como objetivo definir o conceito de tempo messiânico ou pleno, contrapondo-se ao tempo homogêneo ou vazio. Benjamin coloca como problemática desse escrito o significado do tempo pleno ou messiânico como uma proposta histórica e política, ao apresentar o movimento de uma sociedade baseada no tempo pleno ou o tempo homogêneo e vazio.

Ao iniciar a Tese XVIIIa, Benjamin escreve que “Marx secularizou a representação da sociedade sem classe. E estava bem assim [...]”. Em outras palavras, o autor afirma que a secularização ou autonomia da política é o resultado da política dos homens, que em outros períodos históricos era reconhecida mediante o poder político baseado na religião.

Conforme Löwy (2005, p. 134), “O conceito de secularização utilizado por Benjamin nessa tese é, provavelmente, uma referência à *Politische Theologie* (1922) de Carl Schmitts, segundo o qual todos os conceitos pregnantes da teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”. “[...] O objetivo leva a teoria jurídica do Estado a um impasse, porque ignora o fundamento, a raiz de seus próprios conceitos”. Benjamin opõe-se à ideia de Schmitts, pois a secularização que aquele indica não é a da religião, mas a política de uma sociedade sem classes, portanto onde a secularização seja a do messianismo.

Cantinho (2016, p. 134) vê “O caráter do messianismo revolucionário e destrutivo no texto de Benjamin publicado em agosto de 1921. A Crítica da Violência [...], Benjamin refere a violência messiânica como o gesto divino de fundar a justiça, [...]. Essa violência contrariamente à violência do direito (*die rechtsetzend Gewalt*), conservadora, é uma violência legítima, suportada pelo seu caráter ético e moral e pelo seu desejo de justiça (*Gerechtigkeit*)”.

Conforme o autor, a doutrina do neokantismo e a social-democracia definiram “sociedade sem classes como tarefa infinita”, na qual o tempo messiânico como promessa de justiça social na Terra transformou-se em uma

ideia cuja política deveria aspirar sem jamais alcançar o tempo pleno. Na percepção de Benjamin (2012, p.20), “[...] O tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma antessala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária [...]”.

Löwy (2005, p.135), ao analisar a Tese XVIIa, diz que o pensamento neokantiano foi muito propagado entre os docentes da Universidade de Marburg, na Alemanha, dentre os quais destacaram-se filósofos citados por Benjamin em seus escritos, como Alfred Stadler e Paul Natorp. Benjamin, ao criticar o posicionamento ideológico do neokantismo, a social-democracia e a interpretação do tempo messiânico na sociedade sem classes, aponta a ação política como poder-chave para a sociedade sem classes.

Segundo Benjamin (2012, p. 20), “[...] para o pensador revolucionário, a classe revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política [...]”. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica [...]”.

A frase final da Tese XVIIa sintetiza o pensamento do autor, que argumenta: “a sociedade sem classe não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetivada”. Em outras palavras, podemos concluir que não é com a chegada do messias e a sociedade sem classes que a história terminará. Afinal, para Walter Benjamin, “cada momento histórico tem suas potencialidades revolucionárias”.

A ação política e histórica como ação revolucionária, na visão de Benjamin, é uma política baseada na justiça que, segundo Löwy (2005, p. 137), “[...] serve de objeto para o combate dos oprimidos e de critério para julgar os sistemas de opressão do passado e do presente”.

### **3.4 A metáfora do *angelus novus*: seu significado e fundamento**

Benjamin, em algumas de suas teses, usa de recurso comunicativo literário que se classifica como epígrafe. Imagina-se que a função principal das epígrafes seja enfatizar o tema de maneira sintética, poética, analítica ou mesmo filosófica: uma espécie de mônada, ou mesmo de imagética, que quer deixar à mostra o todo a partir de uma pequena fração de si. Tem-se a impressão de que

o apoio desse recurso lhe seja realmente necessário. Pode-se imaginar que a intenção não seja apenas de tematização, mas de registro simbólico, para enriquecer suas teses com novos métodos, explorar o sentido imediato das palavras. É um recurso que nem sempre é compreendido, pois introjeta alguma inquietude no leitor. Uma característica de retratista, como quem deseja construir figuras de pensamento com imagens sintéticas. Um desenho semântico, por assim dizer.

Na elaboração de sua Tese IX sobre o *Angelus novus*, Benjamin utiliza-se tanto de epígrafe como de imagens. Usando de recurso linguístico (linguagem visual) ele recorre às artes plásticas (Figura 1) para exprimir em imagem o anjo que coloca como reação à modernidade e/ou redenção dela.

Ao tomar o *Angelus novus* de Paul Klee como figura central que ilustra suas noções, chega-se à conclusão de que o anjo está, para sua Tese IX, como o historiador materialista que, sob o impacto de sua função angelical, haverá que desempenhar seu trabalho de salvação sob os auspícios de uma imensa catástrofe, e seria de uma insensibilidade eloquente se não se espantasse com o que encontra. Entretanto, o anjo terá que realizar sua tarefa a despeito dos incômodos que isso possa lhe trazer, devendo coletar os pontos luminosos que constroem a história sob os destroços provocados pela modernidade sem nenhum tipo de empatia.

Cantinho (2015, p. 88), ao citar a alegoria como recurso de linguagem utilizada por Benjamin, afirma que o sentido melancólico atribuído ao *Angelus novus* é resultante de impacto: não pode o anjo alegrar-se. Descreve as razões pelas quais Benjamin faz sua opção pela alegoria dizendo que nela a indignação, a surpresa e a discordância são mais objetivas que no símbolo: “enquanto o símbolo expressa a reconciliação do homem consigo mesmo”, a alegoria tem como finalidade captar e transmitir, pela linguagem, os confrontos e os “choques” produzidos pela necessidade de mudança, principalmente no sentido histórico.

Após isso, deve o anjo seguir seu destino como manda a lenda talmúdica contada pelo próprio Benjamin no anúncio da revista *Angelus novus*. Nesse anúncio, ele prega que os anjos “a cada momento sempre novos, em legiões infinitas, são criados para, depois de terem entoado os seus hinos na presença de Deus, deixarem de existir e se dissolverem no nada” (BENJAMIN, 2016, p. 46). Porém, o anjo demonstrado em sua Tese IX parece estar impossibilitado de voltar

ao paraíso; sua surpresa é tamanha que a catástrofe o aprisiona. É como se seu trabalho fosse bem mais que, tão somente, entoar seus hinos a Deus ou relatar os destroços encontrados: “o anjo desejaria debruçar-se sobre este desastre, curar as feridas e ressuscitar os mortos”. Benjamin vê a dor, a frustração angelical; sua função lhe foi tolhida mediante o gigantismo da sua missão: “uma catástrofe sem fim nem tréguas, amontoando os escombros e projetando-os eternamente diante dos seus pés”. É uma “tempestade empurra-o”, dando um sentido estranho, porque o anjo está de costas para o futuro. Sua atenção é histórica, é para os escombros que “sobem até o céu”. Por fim, Walter conclui: “nós damos o nome de Progresso a essa tempestade”.

Figura 1 – *Angelus novus*<sup>36</sup>



Fonte: *Obvious*, o legado do *Angelus novus* – 2019.

O *Angelus novus* presente na Tese IX nas palavras de Walter Benjamin:

Há um quadro de Klee chamado *Angelus novus*. Vê-se aí um anjo que tem o ar de se afastar de qualquer coisa a que o seu olhar parece fixar-se. Os seus olhos são esbugalhados, a sua boca está

<sup>36</sup> Ilustração: KLEE, Paul. *Angelus novus*. 1920. Nanquim, giz pastel e aquarela sobre papel. Museu de Israel. Coleção Carole e Ronald Lauder.

aberta e as suas asas são abertas. Tal deverá ser o aspecto que apresenta o anjo da história. O seu rosto está virado para o passado. Aí, onde o nosso olhar nos parece repartir-se numa sucessão de acontecimentos, ele não vê senão um único que se oferece ao seu olhar: uma catástrofe sem fim nem tréguas, amontoando os escombros e projetando-os eternamente diante dos seus pés. O anjo desejaria debruçar-se sobre este desastre, curar as feridas e ressuscitar os mortos. Mas uma tempestade elevou-se, vinda do Paraíso; prende as asas abertas do Anjo e ele não consegue libertá-las. Esta tempestade empurra-o para o futuro, para o qual o anjo mantém as costas voltadas, enquanto os escombros, diante dele, sobem até ao céu. Nós damos o nome de Progresso a esta tempestade. (BENJAMIN, 2011, p. 203).

Batizado por Paul Klee<sup>37</sup> como *Angelus novus*, porém mais conhecido pela expressão de Benjamin como o anjo da história, a figura remonta também a aspectos da tradição hebraica, na qual são muitas as situações em que anjos cumprem funções especiais. Para Löwy (2005, p. 89), Benjamin se apoia nos textos de Baudelaire, no poema LXXI de *As flores do mal* (“Une gravure fantastique”), no qual surge um passado da humanidade que é cantado: “Onde repousa, a luz de um sol pálido e terno. Onde o povo existiu desde o antigo ao moderno”. Entretanto, Löwy (2005) explica sucintamente que a relação da Tese IX com Baudelaire é bem mais ampla. E é nessa amplitude que o messias é chamado, porque somente ele faz o que o anjo da história não faz: fazer parar a tempestade, ressuscitar os que se foram, reunir as partes que foram separadas (quebradas). Referindo-se a Scholem, Löwy (2005, p. 94) vê no anjo o prenúncio do messias, fortemente relacionado à doutrina cabalística do *tikkun*. Em outras palavras, do preâmbulo da restituição messiânica ao estado original. Aquele estado que fora rompido pela *scheuiratha kelim*, a metáfora dos vasos disposta na *Encyclopaedia Judaica*, Löwy (2005) questiona e, ao mesmo tempo, responde: para que ocorra a restituição tal qual a concepção benjaminiana “é preciso restituir ao conceito de sociedade sem classes seu verdadeiro carácter messiânico, dentro do próprio interesse da política revolucionária do proletariado”. Eis, então, o materialismo histórico sustentado pela sociedade sem classes, um messias múltiplo, de muitas faces ou de historicidade, porém em um paraíso igualitário.

---

<sup>37</sup> Paul Klee (1879-1940), pintor suíço naturalizado alemão, é considerado um dos artistas mais originais do movimento expressionista do início do século XX, um dos artistas mais representativos da arte moderna, que contribuiu para o engrandecimento do impressionismo, cubismo e surrealismo. Foi docente na Bauhaus (casa de arte) durante a república de Weimar. (FRAZÃO, 2019, p. 1)



O anjo se mescla ao conjunto das teses tal qual o materialismo histórico. Ele desempenha uma função de agente, assessor do messias, tal qual o materialismo o é para a teologia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo analisar os aspectos significativos da concepção crítica, filosófica e cultural de História em Walter Benjamin, cujas referências teóricas estão embasadas no messianismo judaico e no materialismo histórico.

Neste trabalho buscamos expor o panorama sociopolítico da Alemanha do período entre guerras (1918-1933) e também analisar as origens históricas da República de Weimar, por ser esse um período significativo para o aprofundamento de suas reflexões críticas da conjuntura alemã daquele período e até a ascensão do Terceiro Reich, posto que Benjamin atuou contra esse regime totalitário e ao mesmo tempo foi vítima dele.

Por outro lado, procuramos mostrar e analisar o contexto histórico da intelectualidade judaica no fim do século XIX e no início do século XX para compreender a maneira como o jovem Benjamin assimilou os pensamentos oriundos da tradição judaica e do romantismo alemão, conceitos chaves para a compreensão de suas futuras reflexões sobre as questões filosóficas temporais.

No segundo capítulo, apontamos de que maneira o filósofo germânico de origem judaica, Walter Benjamin, articula o messianismo judaico e materialismo histórico em sua última obra, as teses *Sobre o conceito de história* (1940), articulação temática amplamente debatida por diversos estudiosos de sua obra. Abordamos o conceito de messianismo em Walter Benjamin como um dos arcabouços teóricos e recursos críticos para a compreensão da concepção de história desse autor. A importância da linguagem em Benjamin traduz a postura teórica e crítica de sua filosofia da assimilação da mística judaica por meio de figuras de linguagens (alegorias) e do romantismo alemão como crítica à civilização moderna (capitalismo).

Analisamos ainda a concepção de Walter Benjamin sobre a história, bem como as reflexões que produziu, como pensador e de origem judaica, vítima da política racial dirigida pelo Terceiro Reich na Alemanha nazista após a queda da República de Weimar (1918-1933) naquela conjuntura de violência, perseguição e medo.

Abordamos o conceito de Historicismo e sua crise teórica e filosófica na Alemanha durante a República de Weimar o qual, na concepção crítica de

Benjamin, já não era capaz de dar significado às profundas mudanças políticas, econômicas e sociais ocorridas na sociedade alemã daquele período, daí demonstrar em seu último escrito, *Sobre o conceito de história*, severas críticas as concepções filosóficas do historicismo alemão (historicismo conservador, o evolucionismo social-democrata, o marxismo vulgar).

Em o *Anjo da história*, alegoria construída por Benjamin em sua Tese IX, há uma apresentação que vai para além dos elementos típicos de qualquer alegoria, algo de sintático, para os sentidos da história referidos acima. Ao descrever a catástrofe (contexto fraseológico) e a perplexidade do anjo sob os auspícios de uma modernidade implacável, produtora de escombros, postado como sujeito passivo no sentido de ação, porque, impedido por um vento que lhe sopra do paraíso, não pode atuar.

Essa figura celeste, entretanto, é o arquétipo messiânico proposto por Benjamin. Serve como um luzeiro na noite do historiador materialista que se disporá à salvação: suas asas encenam a tomada de iniciativa e, embora haja uma quantidade sem fim de eventos históricos para serem resgatados e postos devidamente no céu imagético benjaminiano, esse “ensaio de voo proposto pelo anjo”, ainda que contra forças poderosas, é um forte sinal de que é possível uma redenção a partir dos critérios alocados por Benjamin: um outro tipo de temporalidade será necessária, quer dizer, o tempo cheio de presente.

Dentro desses limites, Benjamin oferece ao historiador materialista um propósito que, pode-se dizer, é reflexivo: o do sujeito que recebe os impactos produzidos pela catástrofe, mas que é capaz, diante de uma dialética, de produzir mudanças.

O messianismo benjaminiano congrega elementos de superação e redenção, colocando-se como contraponto à ideia de progresso estabelecida pelo historicismo. Esse messianismo pode ser visualizado como um projeto, como uma proposta alternativa à empatia que a maioria dos historiadores se permitem. O histórico capitalista está repleto de adeptos que possuem afinidades com os vencedores. Entretanto Benjamin propõe outro tipo de história, aquela que ascende o historiador materialista a uma outra história.

As teses de Benjamin funcionam como um farol em meio a uma intensa noite traumática que fora a primeira metade do século XX e que tem seus *flashes* relampejando neste início de século XXI. Noite esta em que, por testemunha,

Benjamin teve que atuar e sucumbir, vivenciar um tempo quando as grandes questões da humanidade foram tomadas a punho e levadas ao extremo como foram as duas grandes guerras.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ângela Mendes de. **A república de Weimar e a ascensão do nazismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Tudo é História).

ALMEIDA, Jorge; BADER Wolfgang (Orgs.). **Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**. São Paulo: Goethe Institut/Cosac & Naify, 2009. v. 1,

ARENDDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.165-222.

\_\_\_\_\_. O Vigário: culpa pelo silêncio? In: **Responsabilidade e julgamento**. Companhia das Letras, 2004. p.282-294.

ASSIS, Raimundo Jucier Souza; CORDEIRO, Veridiana Domingos. A teoria da História em Walter Benjamin: uma construção entre “História e colecionismo: Eduard Fuchs” e as teses sobre o conceito de História. In: **Revista de Teoria da História**. Ano 5, n. 10, dez./2013. Universidade Federal de Goiás. ISSN: 2175-5892.

BARROS, José D’Assunção. **O tempo dos historiadores**. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **O projeto de pesquisa em história: da escolha do tema ao quadro teórico**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.) **Destruição e experiência**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix / USP, 1986. (Coleção Escritos Escolhidos).

\_\_\_\_\_. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Márcio Seligmann-Silva (Trad., Prefácio e Notas). São Paulo: USP/ Iluminuras, 1993.

\_\_\_\_\_. **Paris, capitale du XIX siècle**. Le livre des Passages. Paris: Les Éditions du CERF: 2000.

\_\_\_\_\_. **O drama barroco alemão**. São Paulo: Autêntica, 1984.

\_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. v. 1. (Coleção Obras Escolhidas).

\_\_\_\_\_. **Rua de mão única**. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Martins Barbosa (Trad.). São Paulo: Brasiliense, 1997. v. 2. (Coleção Obras Escolhidas).

\_\_\_\_\_. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: Zouk, 2012.

\_\_\_\_\_. **O capitalismo como religião**. Michael Löwy (Org.). São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **O anjo da história**. 2. ed. João Barrento (Org. e Trad.) São Paulo: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2017. v. 3. (Coleção Obras Escolhidas).

\_\_\_\_\_. **Passagens**. Belo Horizonte: UFMG, 2018. v. 1, 2 e 3.

BENSUSSAN, Gérard. **O tempo messiânico, tempo histórico e tempo vivido**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de. **Walter Benjamin: testemunho e melancolia**. Serra: Milfontes, 2019.

BERDET, Marc. **O anjo da história: Walter Benjamin ou o apocalipse metodológico**. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/1540/>>. Acesso em: 1.º nov. 2018.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Padre Antônio Pereira de Figueiredo. Rio de Janeiro: 1980. Edição Ecumênica.

BIOGRAFÍAS Y VIDAS. Moses Mendelssohn. La enciclopedia biografica em linea. 2020. Disponível em: <[https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mendelssohn\\_moses.htm](https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mendelssohn_moses.htm)>. Acesso em: 30 maio 2020.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin**. São Paulo: USP, 2000.

\_\_\_\_\_. **A modernidade segundo Walter Benjamin**. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rusp/article/view/132485>>. Acesso em: 3 fev. 2019.

BOLZ, Norberto. É preciso teologia para pensar o fim da História? Filosofia da História em Walter Benjamin. Revista USP, dossiê Walter Benjamin, set./ out./ nov.1992. n. 15. p. 26-32. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25664/27401>>. Acesso em: 3 fev. 2019.

BORDINI, Maria da Glória. Walter Benjamin, messianismo e materialismo histórico. Disponível em: **WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**. v.3, n.2 (jul./dez.) 2011. Acesso em: 8 set. 2018.

BOUCHER, Geoff. **Marxismo**. Petrópolis: Vozes, 2019. (Série Pensamento Moderno).

BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do futuro: Filosofia e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CANTINHO, Maria João. **O anjo melancólico**: ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin. 2. ed. Coimbra: Angelus Novus, 2015.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin, messianismo e revolução**: a história secreta. Scotts Valley: Createspace Independent Publishing Platform, 2016.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e tradição**: o sobrevoos do anjo. In: Revista de Teoria da História, Ano 8, v. 15, n. 1, abr. 2016. Universidade Federal de Goiás.

\_\_\_\_\_. **O acordo secreto**: uma leitura derrideana de Walter Benjamin. *Philosophia*, 43. Lisboa, 2014 p.115-136. Disponível em: <https://www.repositorio.ul.pt/bistream/10451>. Acesso em: 1.º abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Instant, événement et histoire**: l'actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin. Disponível em: <[http://www.uesc.br/nucleos/nbewb/revista\\_reflexação-pdf](http://www.uesc.br/nucleos/nbewb/revista_reflexação-pdf)>. Acesso em: 1.º abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin e a história messiânica contra a visão histórica do progresso**. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24245/1/Maria%20Jo%C3%A3o%20Cantino%20177-195.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Marxismo, messianismo e utopia: a tríade indissociável e a sua “experiência” na linguagem**. Disponível em: <<http://webs.ucm.es/info/especulo/numero25/messian.html>>. Acesso em: 20 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Sob a frágil luz do anjo**: entre a tradição e a modernidade. Disponível em: <<http://webs.ucm.es/info/especulo/numero43/fragiluz.html>>. Acesso em: 8 ago. 2018.

CHAVES, Ernani. **Características de Walter Benjamin, por Jeanne Marie Gagnebin**. Cadernos Benjaminianos, número especial, Belo Horizonte, 2013, páginas 13-25.

\_\_\_\_\_. **No limiar do moderno**: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. Belém: Paka-Tatu, 2003.

COLI, Anna Luíza. **Uma leitura epistemológica de sobre o conceito de História de Walter Benjamin**. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cadernosbenjaminianos/article/viewFile/5320/4728>>. Acesso em: 30 nov. 2018.

CRUZ, Ricardo Souza. **Walter Benjamin**: o valor da narração e o papel do justo. Dissertação (Mestrado em Filosofia). 2007. 132 f. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. 2007. Disponível em: <<https://ppgf.ufba.br/teses-e-dissertacoes>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

CYKMAN, Noa; VAZ, Alexandre Fernandez. Judaísmo e ruptura em Walter Benjamin. In: **WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**. v.5, n.1 (jan./jun. 2003).

D'ANGELO, Martha. A modernidade pelo olhar de Walter Benjamin. **Revista da USP – Estudos Avançados**. 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10132/11715>>. Acesso em: 31 jul. 2019.

\_\_\_\_\_. **Pensadores contemporâneos**: de Nietzsche a Gadamer São Paulo: Editora Ideais & Letras, 2011. v. 3. (Coleção Saber-fazer Filosofia).

DEL LAMA, Fernando Araújo. **Sobre a presença da mística na filosofia tardia de Walter Benjamin**. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn2318-9800.v20i1p181-195>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Dialogando com prógonos e epígonos**: Walter Benjamin relê o materialismo histórico. Cad. Benjaminianos, Belo Horizonte, v.4, n.2 p.61-76(2018).

ECO, Humberto. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

EICHELER, Juliane Lassaroti. **O triunfo da vontade e a estética nazista**: o nacional-socialismo como modernidade alternativa. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=109931](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=109931)>. Acesso em: 4 fev. 2019.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EVANS, Richard J. **A chegada do Terceiro Reich**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.

FALCON, Francisco José Calazans. **Historicismo: Antigas e Novas Questões**: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/10486>. Acesso em: 22 abr. 2020.

FRAZÃO, Dilma. **Paul Klee, pintor suíço**: resumo da bibliografia de Paul Klee. E-Bibliografia. Disponível em: <[https://www.ebiograifa.com/paul\\_klee/](https://www.ebiograifa.com/paul_klee/)>. Acesso em: 20 abr. 2020.

FREIRE, Josias. A Filosofia da História de Walter Benjamin. In: **Revista de Teoria da História**. Ano 1, ago. 2009. Universidade Federal de Goiás.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin ou a História aberta (Prefácio). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.



\_\_\_\_\_. Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin. In: **Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin**. p.179-196. São Paulo: Edições 34, 2014.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin: os cacos da História**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GUTTMANN, Julius. **A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HOBBSAWM, Eric John. **Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Era das revoluções: 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

IBIAPINA, Ana Célia Torres e LIMA, Eliude Ferreira. **Benjamin e seu conceito de História**. Disponível em: <[http://www.gewebe.com.br/pdf/cad\\_17/texto\\_08.pdf](http://www.gewebe.com.br/pdf/cad_17/texto_08.pdf)>. Acesso em: 8 set. 2018

JESUS, Aline Ludmila; CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **Sobre a Filosofia em Walter Benjamin: uma reflexão sobre o conceito de História e a crítica ao historicismo alemão**. Disponível em: <<http://ww.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/download/4040/3031>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo: assim lutam os povos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. **Benjamin e o marxismo**. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517106X20030002002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517106X20030002002)>. Acesso em: 8 ago. 2018.

KOTHE, Flávio R. **Para ler Benjamin**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias. A ideia de História em Walter Benjamin: passado, a forma e a tradução. 2013. 194 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Federal de Minas Gerais. 2013. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br>>. Acesso em: 1.º abr. 2018.

\_\_\_\_\_. A apresentação histórica como método historiográfico de Walter Benjamin. In: **Revista de Teoria da História**. Ano 8, v. 15, n. 1, abr. 2016. Universidade Federal de Goiás.

\_\_\_\_\_. Convergências teóricas entre as críticas ao capitalismo, ao mito do progresso e ao Movimento Nacional Socialista Alemão em Walter Benjamin. Vitória: Revista Ágora, n. 21. 2015. p.46-61.

LENHARO, Alcir. **Nazismo – “o triunfo da vontade”**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1991. (Série Princípios).

LEVY, Primo. **O dever de memória**. Trad. Esther Mucznik. Lisboa: Cotovia, 2010.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa (um estudo de afinidade eletiva). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Romantismo e messianismo**: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva / USP, 1990. v. 234. (Coleção Debates).

\_\_\_\_\_. Progrès et catastrophe, la conception de l'histoire de Walter Benjamin. In: **Interventions Historien**, v. 4. 2003.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Judeus heterodoxos**: messianismo, romantismo, utopia. São Paulo Perspectiva, 2012.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Walter Benjamin**: o capitalismo como religião. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **“A contrapelo”**: a concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin. Disponível em: <<http://www4.pucsp.br/neils/downloads/Vol.2526/michael-lowy.pdf>>. Acesso em: 4 set. 2018.

\_\_\_\_\_. **A estrela da manhã, surrealismo e marxismo**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **A Filosofia da História de Walter Benjamin**. Disponível em: Estudos Avançados 16 (45), 2002. Acesso em: 14 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Progreso e historia**: la concepción de la historia de Walter Benjamin. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=187557>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Barbárie e modernidade no século 20**. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2010/05/20/barbarie-e-modernidade-no-seculo-20-artigo-de-michael-lowy/>>. Acesso em: 3 fev. 2019.

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

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. **Walter Benjamin**: crítica à ideia do progresso, história e tempo messiânico. Disponível em: <[http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa42/jordao\\_machado\\_mesa\\_42.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa42/jordao_machado_mesa_42.pdf)>. Acesso em: 3 fev. 2019.

MACHADO, Rodrigo Vasconcelos. Arquivos de guerra: 1948 de Yoram Kaniuk. Uma ficção fundacional do Estado de Israel. **Arquivo Maaravi – Revista Digital de Estudos Judaicos UFMG**. Belo Horizonte, v. 13, n. 25, nov. 2019. 1982-3053.

MAESTRO, Samuel Carlos. **Materialismo e messianismo nas teses “Sobre o conceito da história” de Walter Benjamin**. 2015. 89 f. (Dissertação de Mestrado). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015.

MAGALHÃES, Fernando Augusto Bee. **Crítica da cultura e fantasmagoria: Benjamin na década de 30**. Campinas: Unicamp, 2016.

MARCIANO, Marta Rodrigues Alves. O desafio do legado messiânico judaico aos sistemas filosóficos que obstruem o futuro. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. **Revista Último Andar**, n. 30, 2017.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Rubens Enderle (Seleção, Tradução e Notas). São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011. (Coleção Marx-Engels).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. 2007.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”**. São Leopoldo: Unisinos, 2011. (Coleção Focus).

MELLO, Lens Sylvia. República de Weimar: Alemanha 1919-1933. **História & Ensino**. Londrina, 02: 101-111, 1996. Disponível em: <<http://www.uel.br/veristas/uel/index.php/histensino/article/view/12772/11100>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

MURICY, Kátia. **Alegorias da dialética**. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ORTIZ, Renato. **Cultura e modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OTTE, George. O dinâmico e o estático nas teses “Sobre o conceito de História”. **Recordando a Walter Benjamin**. Disponível em: <[http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa43/otte\\_mesa\\_43.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa43/otte_mesa_43.pdf)>. Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **O Romantismo segundo Walter Benjamin**. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/4577>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. Rememoração e citação em Walter Benjamin. **Revista de Estudos de Literatura**. Belo Horizonte, v.4, p.211-223, out. 1996. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/posilt>>. Acesso em: 30 nov. 2018.

PERÍUS, Oneide. **Walter Benjamin: considerações sobre o conceito de História**. Disponível em:

<<http://www.erevista.unioeste.br/index.php/temporadaciencia/article/view/8800>>. Acesso em: 1.º abr. 2018.

PIRES, Eloiza Gurgel. Experiência e linguagem em Walter Benjamin. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 813-828, jul./set. 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s1517-970220140415224>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

QUADROS, Eduardo Gusmão. **O tempo messiânico e o tempo histórico**: uma crítica da Neuzezeit. Disponível em: <<http://www.tede2.pucgoias.edu.br>>. Acesso em: 1.º abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Voltar a Benjamin, novamente**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/37764645/voltar\\_a\\_benjamin\\_novamente](https://www.academia.edu/37764645/voltar_a_benjamin_novamente)>. Acesso em: 2 mar. 2020.

REIMER, Ivoni Richter. **Trabalhos acadêmicos**: modelos, normas e conteúdos. São Leopoldo: Oikos, 2014.

RUSS, Jacqueline. **O socialismo utópico**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. (Coleção Universidade Hoje).

ROSENZWEIG, Franz. **L'étoile de la rédemption**. Éditions du SEUIL, 1976.

SALDANHA, Luis Cláudio Dallier. **Caos e redenção**: Aspectos messiânicos no pensamento de Benjamin. Disponível em: <<http://www.periodicos.unb.br/ojs32/index.php/resafe/article/view/3946>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

SCHLESENER, Anita Helena. **Os tempos da história**: leituras de Walter Benjamin. Brasília: Líber Livro, 2011.

SCHOLEM, Gershom. **O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística**: judaica II. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin**: a história de uma amizade. São Paulo: Perspectiva, 1989. (Coleção Debates).

SELIGMANN-SILVA, Marcio. **Ler o livro do mundo**: Walter Benjamin: romantismo de crítica poética. São Paulo: FAPESP / Iluminuras, 1999.

\_\_\_\_\_. **A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. (Coleção Contemporânea).

\_\_\_\_\_. **Obra de Walter Benjamin é essencial para pensar o “século de catástrofes”**. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/obra-de-walter-benjamin-%C3%A9-essencial-para-pensar-s%C3%A9culo-decat%C3%A1strofes?a-5738787>. Acesso em: 5 maio 2018.

SILVA, Antônio Wardison C. Elementos sobre o conceito de História em Walter Benjamin. In: **Revista de Cultura Teológica**, v.19, n. 76. out./dez. 2011.

SOUZA NETO, Manoel Gustavo. Experiência e história no jovem Benjamin: 1913-1918. (Dissertação de Mestrado). Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SOUZA\\_NETO\\_\\_Manoel\\_Gustavo\\_de.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SOUZA_NETO__Manoel_Gustavo_de.pdf). Acesso em: 12 dez. 2019.

SZONDI, Peter. **Esperança no passado**: sobre Walter Benjamin. Disponível em: <https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/691/647>>. Acesso em: 3 fev. 2019.

THE INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Rudolf Hermann Lotze. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/lotze/>>. Acesso em: 3 maio 2020.

TIBURI, Marcia. Reflexões do tempo sobre Walter Benjamin e a estrela cadente. In: **Estudos Leopoldenses**. Série Ciências Humanas, v. 36 n. 157, 2000. p.73-94.

TROMBETTA, Gerson Luís. As frestas do tempo: sobre a concepção de História em Walter Benjamin. In: **História: Debates e Tendências**. v.10, n.2, jul. /dez. 2010, p.390-401.

ZIZEK, Slavoj. **De história e consciência de classe a dialética do esclarecimento, e volta**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n59/a08n59.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2019.

ZUIN, João Carlos Soares. **A crise da Modernidade no Início do Século XX, Revista estudo de Sociologia v. 6, n. 11(2001)**, Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/viewFile/412/1210>>. Acesso em: 15 abril. 2020

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