

**Testemunhas do futuro:
sobre filosofia, teologia e messianismo
em Walter Benjamin**

Pedro Lucas Dulci
Doutorando em Filosofia - UFG

**Witnesses of the future:
about philosophy, theology and
messianism in Walter Benjamin**

Resumo: o presente trabalho procura investigar se existe algum elo de união que perpassa a crítica à civilização empreendida pelo filósofo alemão Walter Benjamin, bem como algo que passa necessariamente pela sua rejeição ao capitalismo, impulsionada tanto pelo romantismo alemão, pelo marxismo libertário quanto pelo messianismo judaico. Em meio a um aparente aglomerado filosófico, nossa pergunta metodológica indaga-se pela possibilidade de falar de um fio condutor no pensamento do filósofo das inúmeras passagens e anotações fragmentadas? A hipótese que sustentaremos no presente trabalho é que o messianismo de Benjamin percorre toda a sua obra, como uma corrente elétrica que alimenta e ilumina todos os seus escritos.

Palavras-chave: teologia, filosofia, messianismo, história, política.

Abstract: this paper investigates whether there is any link of unity that runs through the critique of civilization undertaken by the German philosopher Walter Benjamin, as well as something that necessarily goes through your rejection of capitalism, driven both by German romanticism, the Libertarian Marxism when the messianism Jewish. In the midst of an apparent philosophical crowded, our methodological question asks if-the possibility of talking about a thread on philosopher thought of countless passages and fragmented notes? The hypothesis will argue in this paper is that of Benjamin messianism runs his work, like an electric current that feeds and illuminates all his writings.

Keywords: theology, philosophy, messianism, history, politics.

percorre toda a sua obra, como uma corrente elétrica que alimenta e ilumina todos os seus escritos.

Introdução

Os interpretes do pensamento de Walter Benjamin frequentemente precisam lidar com a singularidade das combinações que caracterizam a filosofia do alemão. Conforme nos lembra Michel Löwy: “o pensamento de Benjamin está profundamente enraizado na tradição romântica alemã e na cultura judaica da Europa Central”, tais fatos ainda precisam ser somados à lembrança de que Benjamin está inserido em uma conjectura histórica muito singular “que é aquela da época das guerras e das revoluções entre 1914 de 1940” (2013: 19). Neste sentido, a crítica à civilização empreendida pelo filósofo passa necessariamente pela sua rejeição ao capitalismo, impulsionada tanto pelo romantismo alemão, pelo marxismo libertário quanto pelo messianismo judaico. Frente a este contexto filosófico cabe perguntar: existe algum elo de união que perpassa todos os temas trabalhados pelo filósofo? É possível falar de um fio condutor no pensamento do filósofo das inúmeras passagens e anotações fragmentadas? A hipótese que sustentaremos no presente trabalho é que o messianismo de Benjamin

I. Primeira imagem: o filósofo tradutor

Podemos começar nossa argumentação nos lembrando que, desde suas discussões de juventude ao lado de Gershom Scholem, Benjamin era convicto de que: “no dia em que eu tiver minha filosofia, esta será, de certa maneira, uma filosofia do judaísmo” (SCHOLEM, 2008: 140). Apesar de ser o maior incentivador e o principal guardião da interpretação messiânica dos escritos de Benjamin – em clara oposição à Adorno e sua leitura estritamente secularizada – Scholem também foi o primeiro a advertir que, caso Benjamin não fizesse as conexões que ele julgava ser corretas, ele não seria: “a última vítima, mas talvez a *mais compreensível*, da confusão entre religião e política” (2008: 228). Confusão esta que, com bastante certeza, lhe custou o sucesso na carreira universitária, com seu trabalho de habilitação *Origem do drama trágico alemão*, encarado demasiadamente esotérico para o universo acadêmico. Entretanto, a revelia do julgamento positivo da Escola de Frankfurt da época, bem como o de Scholem, a afirmação de Benjamin sobre sua filosofia ser, de certa maneira, uma filosofia do judaísmo, significa dizer que o seu pensamento seria constantemente



encharcado do teológico, isto é, a sua filosofia deveria ser definida como teologia ou, no mínimo, subordinada a ela.¹

Toda esta trama de constituição do pensamento teológico-político de Benjamin o colocou em uma dificuldade, não apenas terminológica como também ética, decorrente de suas posições exclusivas. Segundo Pierre Bouretz: “Benjamin está doravante encerrado numa ambiguidade que ameaça até a própria ‘moralidade’ de suas ideias, tendo por consequência que a única maneira de sair daí consistirá em mergulhar nos conhecimentos que lhe são autenticamente ‘pessoais e sólidos’” (2011: 328).² Neste sentido, precisaremos nos valer dos interpretes especializados no pensamento de Benjamin para adentrarmos

nestes conhecimentos “pessoais e sólidos”. Em referência justamente a esta aporia no pensamento do filósofo alemão, Jeanne-Marie Gagnebin advoga por uma leitura esclarecedora do messianismo do filósofo que nos fornecerá condições de inteligibilidade de seus movimentos argumentativos. Segundo a autora, existe sim uma periculosidade inerente às relações entre messianismo, teologia e política no pensamento de Benjamin. Gagnebin pondera que algumas interpretações: “acabam se tornando armadilhas perigosas, até porque, muitas vezes, remetem à louvável intenção de reconciliar aspirações religiosas e lutas políticas” (1999: 191).³ Frente a este cenário de complicações interpretativas, Jeanne-Marie opta por uma manobra hermenêutica muito interessante:

¹ Em uma carta escrita a Max Rychner, de 7 de março de 1931, Benjamin diz que: “eu jamais pude buscar e pensar de outro modo senão em um sentido, se ousou assim falar, teológico, isto é, de conformidade com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove degraus de significação de cada passagem da Torá” (BOURETZ, 2011: 280).

² Em uma carta escrita por Scholem a Benjamin, de 6 de maio de 1931, ele diz que: “o perigo para você vem mais da aspiração a uma comunidade, ainda que seja aquela, apocalíptica, da revolução, do que do horror da solidão, que atravessa tantos de teus escritos e sobre a qual estou pronto a apostar mais alto do que quem sobre as metáforas pelas quais você se engana a si mesmo sobre sua vocação” (BOURETZ, 2011, p. 328).

³ Nas palavras de Gagnebin: “teríamos em Benjamin, sempre na opinião desses intérpretes, um esquema teórico que reformularia, de modo extremamente original, é verdade, um paradigma de origem religiosa: a história humana seria a perda de um paraíso originário determinada pela queda na temporalidade e na incomunicabilidade (Babel, como consagração lingüística do pecado original); a transformação dessa história decaída e o restabelecimento da harmonia primitiva seriam assim a única tarefa autêntica na qual os homens se devem empenhar, por uma prática (revolucionária) ou/e por uma teoria reparadora da injustiça. [...] Toda a obra de Michael Löwy enfatiza essa leitura. Finalmente, tal convergência contribui de modo salutar a fragilizar a redução positivista do fenômeno religioso ao irracional, em oposição ao político como esfera do desdobramento da razão” (1999: 194-195). Neste sentido, a questão é encontrar no centro da filosofia de Benjamin um paradigma de ordem religiosa. Löwy, por sua vez deixa claro que: “W. Benjamin é marxista e teólogo” (2005, p. 36), ou seja, no pensamento de Benjamin temos uma “refundação do materialismo histórico. [...] O próprio materialismo, revisto e corrigido pela teologia, é integrado a seu dispositivo teórico” (2005: 149).

distinguir teologia de religião no interior do pensamento de Benjamin. Ao longo de toda esta seção, nos manteremos muito próximos da abordagem da professora, sem desprezar contudo, a percepção de Löwy de que, em se tratando da relação entre teologia e filosofia no pensamento de Benjamin, “seria necessário falar de afinidades eletivas, ou seja, de atração mútua e reforço recíproco das duas condutas, a partir de algumas analogias estruturais, desembocando em uma espécie de fusão alquímica” (2005: 37).

O modo como Jeanne-Marie aponta para tais questões de ordem metodológica nos escritos de Benjamin será, em primeiro lugar, o de reparar que já nos escritos de juventude do autor, em sua leitura do livro bíblico do Gênesis no texto *Sobre a língua em geral e sobre a língua do homem* (1916), Benjamin não levanta para si a pretensão de historicidade dos fatos narrados na Escritura. Nas palavras de Gagnebin:

O próprio Benjamin salienta que o ato de recorrer ao texto de Gênesis não tem a finalidade de esboçar uma reconstrução histórica, antes visa lembrar outra compreensão da linguagem humana, compreensão quase esquecida, até mesmo repelida pela hipótese lingüística da arbitrariedade do signo e da comunicação como função primordial da linguagem. A importância do texto de Gênesis vem do fato que ele nos faz recordar a outra função da linguagem humana, função verdadeiramente essencial, a de nomear, que não se pode explicitar nem em termos de comunicação nem em termos de arbitrariedade. Convém observar que o tema da denominação volta freqüentemente

na obra de Benjamin, seja indicando o ideal – inacessível – da linguagem filosófica no Prefácio ao livro sobre o drama barroco, seja evocando o fundamental impulso mimético humano na tentativa materialista de descrever a origem da linguagem, ou ainda aludindo ao nome verdadeiro dado às escondidas à criança na tradição judaica. Dessa forma, se é verdade que existem no pensamento de Benjamin liames essenciais entre língua e história, conforme ressaltava Giorgio Agamben em notável artigo, parece-me discutível ler os textos de teoria da linguagem como se fossem textos de filosofia da história tratando das origens lingüísticas e históricas da humanidade (1999: 194-195).

A hipótese de Gagnebin é de que Benjamin, ao recorrer ao texto bíblico de Gênesis, não estaria interessado em reconstruir historicamente a origem adâmica de toda linguagem humana. Antes, seus propósitos eram traçar uma inferência contracorrente à ideia majoritária de linguagem humana a partir de uma noção pungente encontrada no texto bíblico. Ao invés de priorizar a arbitrariedade do signo e a primazia da comunicação como as principais funções da linguagem, Benjamin utiliza-se do texto bíblico para lembrar-se de uma função da linguagem esquecida: a nomeação (*cf. Gênesis 2.20*). De forma muito oportuna, Gagnebin nos lembra que a temática da denominação volta frequentemente em outros momentos da



obra de Benjamin,⁴ mas em especial no prefácio de *Origem do drama trágico alemão*. Neste texto, enquanto interroga-se pela forma com que as ideias são dadas no mundo – isto é, o desvelamento da verdade –, Benjamin argumenta que a ideia é da ordem da linguagem, ou seja, símbolo desta. Neste sentido, para ele: “cabe ao filósofo restituir pela representação o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega ao seu autoconhecimento, que é oposto de toda a comunicação orientava para o exterior” (2011: 25). Da mesma forma que faz em *Sobre a língua em geral e sobre a língua do homem*, em seu livro sobre o drama trágico alemão, Benjamin sustenta que o paradigma que articula toda esta espécie de ensaio sobre a teoria do conhecimento tem sua origem na Bíblia e não na filosofia. Nas suas palavras:

na origem desta atitude [filosófica] ao está, em última análise, Platão, mas Adão, o pai dos homens no papel de pai da filosofia. O ato adâmico de nomeação está tão longe de ser jogo e arbitrariedade que nele se confirma o estado paradisiaco por excelência, aquele que ainda não tinha de lutar com o significado comunicativo das palavras. Na nomeação, as ideias dão-se destituídas de intenção, a contemplação filosófica é o lugar da sua renovação. Nesta renovação reconstitui-se a percepção original

das palavras. E assim a filosofia mostrou ser, e com razão, no decurso da sua história (tantas vezes objeto de troça), uma luta pela representação de algumas palavras, poucas e sempre as mesmas – que o mesmo é dizer, de ideias. Por isso é problemática, no âmbito filosófico, a introdução de novas terminologias, se não se mantiver no domínio estritamente conceitual e visar, pelo contrário, os objetos últimos de contemplação (2011: 25).

Vemos neste trecho um dos melhores exemplos da filosofia teológica de Benjamin em operação. Sob o conceito de “linguagem adâmica”, o filósofo alemão encontra uma função da linguagem (nomeação) livre das interferências e ruídos produzidos pela luta comunicativa pós-Éden em que os seres humanos são colocados em uma confusão babélica (*cf.* *Gênesis* 11). Trata-se da linguagem enquanto meio puro. Justamente porque na nomeação temos uma forma de utilização da linguagem que aponta para um tempo originário das ideias no mundo, não apenas, Adão torna-se o pai de todos os filósofos, mas também uma possível renovação no pensamento filosófico passa, necessariamente, pela restituição desta

⁴ Quem nos dá a referência completa deste caminho percorrido nos textos benjaminianos é Michel Löwy quando reproduz os comentários dos editores alemães das obras de Benjamin nos dizendo que: “no ano de 1916, Benjamin escreveu três trabalhos de caráter histórico-filosófico metafísico que ele não publicou: ‘Drama barroco e tragédia’, ‘O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia’ e ‘Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana’ [...]. Esses textos já contem, em forma embrionária, noções centrais que foram teoricamente desdobradas no livro sobre o drama barroco” (2013: 59). Dessa forma, utilizaremos também os dois outros textos mencionados por Löwy neste momento de reconstrução do argumento linguístico-messiânico de Benjamin.

percepção original das palavras.⁵ Trata-se da tinta vermelha que nos falta contemporaneamente.⁶

Frente ao exposto, seja aludindo ao nome verdadeiro de Deus, pronunciado secretamente nos ouvidos dos meninos judeus no dia do *Bar Mitzvá*, seja fazendo referência ao impulso fundamental humano de descrever a origem da linguagem mimeticamente, o que se torna evidente aqui são duas coisas: (1) existem no pensamento de Walter Benjamin liames essenciais entre linguagem e história – conforme mostrou Agamben

em *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (1978), seguindo a observação de Benjamin e relendo toda a filosofia moderna na perspectiva do fim da experiência singular, isto é, acontecimental. Ademais, (2) este liame que amarra linguagem à história no pensamento de Benjamin é justamente o que chamamos de messianismo. Referindo-se ao messianismo, Pierre Bouretz diz que: “essa dimensão da obra de Walter Benjamin nunca aparece melhor expressa do que nos seus textos sobre a linguagem: domínio entre os mais misteriosos de seu

⁵ Segundo o próprio Benjamin coloca, ainda no contexto de sua introdução ao drama trágico alemão: “não raras vezes a ignorância quanto a esta sua finitude descontínua levou ao fracasso de algumas tentativas enérgicas de renovação da doutrina das ideias, a última das quais foi a do primeiro Romantismo. Nas suas especulações, a verdade, em vez assumir o seu caráter de linguagem, foi tomada por uma forma de consciência reflexiva” (2011: 26). Em tudo isto, vemos a introdução do seu livro sobre o drama trágico alemão como um gesto de desafio ao academicismo das disciplinas em seu tempo. Temos notícia que pouco tempo depois, Benjamin “havia inclusive apresentado a Scholem através de uma versão reescrita da história da Bela Adormecida no Bosque: ela nega ao príncipe ataviado com o ‘ridículo traje cintilante da ciência’ o poder de despertar a ‘pobre verdade’, porque ela mesma havia ‘se picado na roca *demandée*’. É talvez esse desejo mais ou menos dissimulado de provocação que produz o hermetismo do texto e incita a buscar na parte conclusiva do trabalho a elucidação de suas passagens mais obscuras” (BOURETZ, 2011: 323).

⁶ Precisamos fazer uma consideração de que é muito difícil ler estas hipóteses benjaminianas, como faz Gagnebin, não apenas destituindo da realidade destes fatos, como também abrindo mão de que há aspectos religiosos em jogo. Uma coisa é dizer que o centro de sua filosofia não é um paradigma religioso – correto, também não concordamos com isso. Contudo, outra bem diferente é acreditar que Benjamin de fato só utilizava-se destas imagens religiosas de forma alegórica, para traçar metáforas e analogias com a realidade do materialismo histórico. Compreender isto é não só enfraquecer o raciocínio de Benjamin, quando retirar-lhe todo o sentido. Não poderíamos falar o mesmo de Agamben, que é bem mais obscuro em suas convicções pessoais, contudo, Benjamin é explícito em dizer que: “jamais pude buscar e pensar de outro modo senão em um sentido, se ousar assim falar, teológico, isto é, de conformidade com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove graus de significação de cada passagem da *Torá*”. Não é em semelhança estrutural nem em analogia, mas em conformidade. A leitura de Gagnebin que insiste em sustentar que: “parece-me discutível ler os textos de teoria da linguagem como se fossem textos de filosofia da história tratando das origens linguísticas e históricas da humanidade” pode induzir outros leitores a minimizar – e até mesmo desprezar – esta esfera religiosa que está pressuposta nas construções benjaminianas. Não faria sentido falar da nomeação como uma forma de utilização da linguagem mais pura do que a comunicação, se não acreditássemos realmente que estamos inseridos em uma confusão babélica. Neste sentido, nossa opção metodológica de seguir de perto a leitura de Jeanne Marie, considera igualmente importante as dimensões religiosas – não presentes na filosofia, uma vez que esta está em relação com a teologia – mas com certeza pressupostas no pensamento de Benjamin.



pensamento, mas onde transparece em toda a sua amplidão uma ancoragem teológica” (2011: 313-314). A razão pela qual encontramos na linguagem um dos melhores paradigmas messiânicos, diz respeito àquilo que Gagnebin já havia nos alertado no parágrafo supracitado: vemos na língua, em suas dimensões muitas vezes esquecidas, uma porta de acesso a uma memória de Deus. Na experiência da língua, para Benjamin, temos a melhor possibilidade de nos lembrar de nossa condição humana, bem como da dimensão divina.

Mais do que os textos do período de 1916, será na introdução aos *Tableaux parisiens* de Baudelaire (1923) que Benjamin deixará claro quais são seus objetivos com a relação entre língua e história a partir de um ponto de vista messiânico. No texto conhecido como *A tarefa do tradutor*, vemos Benjamin estabelecer a possibilidade de reviravolta na degeneração babélica em que a linguagem humana se encontra no período pós-Éden, mencionada nos textos de 1916. Neste contexto, portanto, estão pressupostas três eras da linguagem: “de uma palavra divina criadora”, quando a linguagem coincidia perfeitamente com as realidades que ela designa, “a da língua humana original pela qual Adão nomeava os animais; a que sucede, enfim, à queda desse estado paradisíaco através da transformação das palavras em signos vulgares de comunicação” (BOURETZ, 2011: 330). Diante deste pano de fundo teológico-metafísico, Benjamin mostrará que a tarefa do genuíno tradutor é aquele mesmo princípio já referido na introdução do livro sobre o drama trágico alemão, qual

seja: não apenas comunicar, mas rememorar a essência divina da verdade. Nas palavras do próprio Benjamin:

Nas línguas particulares, incompletas portanto, o que significam nunca se encontra em relativa independência, como nas palavras ou frases consideradas isoladamente, senão que em constante mudança, na expectativa de emergir como a língua pura da harmonia de todos estes modos de significar. Até esse momento isso permanece oculto nas línguas. Mas, se estas se desenvolvem até o fim messiânico de sua história, é a tradução, por extrair sua chama da eterna pervivência das obras e do renascimento infinito das línguas, que sempre e de novo põe à prova este sagrado crescimento das línguas: para saber até que ponto o mistério que encobrem está distante da revelação e como poder-se-ia fazer presente no saber desta distância (2008: 57).

Muito além do que comunicar informações de um texto em idioma desconhecido, a tarefa do tradutor, para Benjamin, diz respeito à manifestação da lembrança da unidade perdida da língua humana. Em outras palavras, diz respeito à demonstração de que por trás da diversidade linguística da humanidade esconde-se uma pressuposição que é regra a todo domínio da tradução, a saber: “εν αρχη ην ο λογος, no princípio era o verbo” (BENJAMIN, 2008: 62). Sobre a suposição fundamental das primeiras palavras do Evangelho de João sobre o Messias (*João* 1.1), para Benjamin a tarefa do tradutor nunca pode ser reduzida à equalização estéril de signos. Antes, o tradutor: “deve agir livremente, não para

que faça ressoar a sua *intentio* como reprodução, mas sim como harmonia, como suplemento à língua em que se comunica de seu próprio modo a *intentio*” (2008: 62). Neste sentido, o milagre da genuína tradução está no fato de que o original pode elevar-se, ainda que de maneira provisória, para uma atmosfera mais pura da linguagem. Nesta tarefa, o tradutor desvela por um pequeno instante, mas “de modo extraordinariamente penetrante” o tempo messiânico, “prometido e interdito de reconciliação e cumprimento das línguas” (2008: 58). A tradução como transfiguração da realidade presente. Isto é a tarefa do tradutor no tempo que lhe resta, isto é, “até o fim messiânico de sua história” (2008: 57).

Com estas noções em mente, podemos abrir um parêntese na discussão a respeito

da tradução para mencionar o segundo argumento utilizado por Jeanne-Marie Gagnebin em sua distinção entre religião e teologia na obra de Benjamin. A autora nos mostra que, tanto em *A tarefa do tradutor*, quanto no *Fragmento teológico-político* (1920), “o Reino de Deus não é a meta (*telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica” (GAGNEBIN, 1999: 196).⁷ Isto significa dizer que, em seus esforços teológico-políticos, Benjamin não tem nenhuma pretensão de entrar em relação com o caráter religioso do messiânico. Isso seria o mesmo que tentar colocar o messiânico na história, algo simplesmente impossível, uma vez que é “só o próprio Messias [que] consoma o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico” (2012c: 23).⁸ Sendo assim,

⁷ Quanto a isto, podemos ler o seguinte no texto benjaminiano: “Só o próprio Messias consoma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consoma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* história – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso” (2012c: 12).

⁸ Conforme complementa Gagnebin: “Em outras palavras, o Messias só virá no momento em que tiver conseguido tornar-se dispensável. Tal Messias não vem para instaurar seu Reino, ao mesmo tempo consecutivo ao reino terrestre e diferente dele. Ele vem justamente “quando já não se precisa dele, virá um dia depois de sua chegada, não virá no último dia, mas no derradeiro”, como escreve também Kafka, ainda ele. O Messias chega, portanto, quando sua vinda se realizou tão integralmente que o mundo já não é profano nem sagrado, mas liberto – liberto sobretudo da separação entre profano e sagrado. [...] A redenção (*Erlösung*), em Benjamin, não se confunde, portanto, com a *Aufhebung* hegeliana baseada em uma *Erinnerung* integradora infinita, nem mesmo com a idéia, tão importante, de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado pelo trabalho necessário do historiador e a prática da rememoração (*Eingedenken*). Se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva oposição entre o histórico e o messiânico, da oposição entre o profano e o sagrado. É por essa razão que, no mesmo Fragmento teológico-político, a ordem do profano, que deve ditar a ordem política, é orientada pela idéia da felicidade. Neste sentido bem preciso, poderíamos dizer que, realmente, em Benjamin, a realização messiânica é também a realização da felicidade terrestre. Não porque fé religiosa e convicções políticas atua-riam no mesmo sentido e em direção à mesma meta (*telos*), mas porque a atualidade messiânica não se pode enunciar a não ser na prosa libertada, livrada, do mundo terrestre” (1999: 198-199).



ainda que o pensamento de Benjamin se ampare e utilize de todo arcabouço teórico da religião judaica, seus propósitos são eminentemente políticos, e por isso, profanos (não-religiosos). Precisamente por isso, mais uma vez Gagnebin distingue teologia de religião no pensamento de Benjamin.

Vale ressaltar que, mais do que se localizar na ordem do profano, os esforços políticos de Benjamin inscrevem-se em uma lacuna histórica, mais precisamente em um achatamento do tempo mecânico que resta até o fim messiânico da história.⁹ Nesta condição de existência, a tarefa do filósofo identifica-se, ponto a ponto, com a tarefa do genuíno tradutor, mencionada anteriormente. Nas palavras de Benjamin:

Mas se há, por outro lado, uma língua da verdade – língua em que os segredos últimos, a que todo pensamento converge, se conservam distensos e em silêncio – esta língua da verdade é a verdadeira linguagem. E, mesmo esta – em cujo presentir e descrever está a única perfeição a que o filósofo pode aspirar – se mostra

intensamente oculta nas traduções (2008: 60).

A analogia da tradução com a filosofia apresenta-se como o fio de arrolamento na trama de conceitos apresentados acima. Tendo em vista uma compreensão da linguagem para além da comunicação, que expressa na tradução seu caráter transfigurador da realidade, isto é, apontando para além de si mesma, o tradutor é aquele que revela o que está oculto no emaranhado comunicativo em que estamos inseridos. Tão somente este trabalho genuíno do tradutor tem condições de mostrar quais são as implicações de viver durante o tempo que nos resta, na temporalidade achatada pela eminência do surgimento do Messias. Tais hipóteses, somadas à compreensão de que todo conhecimento filosófico, para Benjamin, encontra seu único meio de expressão na linguagem – tese defendida na juventude em *Sobre o programa da filosofia vindoura* (1918) –, tradutor e filósofo operam sobre a mesma dinâmica messiânica. Em tempos de comunicação ininterrupta e ruidosa da opinião enganosa, a língua da verdade, esta

⁹ A ideia de uma temporalidade messiânica fundamentalmente divergente do tempo cronológico (mecânico) já estava presente no conjunto dos três textos de juventude que Benjamin havia escrito sobre o drama barroco. Podemos ler em *Drama barroco e tragédia* (1916) o seguinte: “o tempo da história é diferente do tempo da mecânica. O tempo da história determina bem mais que a possibilidade de modificações espaciais de certa grandeza e certa regularidade – a saber, a do ponteiro do relógio – durante modificações espaciais simultâneas da estrutura complexa. [...], portanto, sem definir a sua diferença em relação ao tempo mecânico –, deve-se dizer que nenhum evento empírico é capaz de apreender em sua totalidade a força determinante da forma histórica do tempo, nem é capaz de concentrá-la totalmente em si mesmo. Um evento desse tipo, que no sentido da história seria completo, constitui, muito antes, uma indeterminação empírica, a saber, uma ideia. Essa ideia do tempo preenchido recebe na Bíblia o nome da sua ideia histórica predominante: o tempo messiânico” (2013f: 60). A definição da diferença do tempo histórico-messiânico do tempo mecânico será apresentada por Benjamin – e aqui reconstruída – somente em 1940 nas teses *Sobre o conceito de história*.

língua em que os pensamentos convergem, precisa ser rememorada pelo discurso filosófico tradutor-transfigurador. Mais do que um trabalho de desencultamento de um segredo gnóstico, o filósofo-tradutor é aquele que por meio de seu trabalho aponta para uma realidade disponível a todos, mas esquecida na miríade de signos reproduzidos acriticamente na linguagem humana. Trata-se do discurso que diz a atualidade apontando para além dela. O filósofo-tradutor como uma testemunha do futuro.

II. Segunda imagem: o filósofo testemunha

Junto ao poeta, ao escultor e ao músico, Benjamin escreverá a Scholem que o filósofo compõe a tribuna das testemunhas da futura vinda do Messias. No trecho reconstruído por Gershom Scholem de *Ideia de um Mistério* (1927) podemos ler o seguinte:

Trata-se de representar a história como um processo no qual o homem, desempenhando ao mesmo tempo a função de administrador da natureza muda, apresenta queixa a respeito da Criação e da não vinda do Messias prometido. Entretanto, o tribunal decide ouvir testemunhas do futuro; comparecem então o poeta que sente, o escultor que o vê, o músico que ouve e o filósofo que sabe. Todavia, seus testemunhos não concordam, se bem que todos dão testemunho da futura vinda do Messias. [...] O tribunal não ousa confessar sua indecisão. Daí por que novas queixas chegam incessantemente, assim como novas testemunhas. Há tortura e martírio. Os bancos dos jurados são ocupados pelos vivos, que ouvem com a mesma desconfiança o querelante e as testemunhas. Os jurados transmitem seus lugares, por sucessão, a seus filhos. Finalmente desperta neles o medo de serem expulsos de seu banco. No fim, todos os jurados fogem, só restando no lugar o querelante e as testemunhas (SCHOLEM, 1981: 168-169).

Estamos diante de um condensado de ideias benjaminianas sem paralelo na obra do alemão. Temos aqui uma representação ficcional da história enquanto um processo – as associações imediatas à produção



literária de Franz Kafka não são mera coincidência. Escrevendo à Scholem, Benjamin assume que o autor era: “o anjo que vela à minha cabeceira neste momento” (BOURETZ, 2011: 339). Nesta representação da história como um processo, o ser humano ocupa o lugar de administrador da natureza muda, mas, ao mesmo tempo, apresenta a queixa da própria criação sobre a não vinda do Messias prometido.¹⁰ A possibilidade, bem como a viabilidade da abertura deste processo já é evidente nos textos de juventude de Benjamin sobre a linguagem e o drama trágico alemão, quando ele nos diz que: “a natureza que adentra no purgatório da linguagem unicamente em função da pureza de seus sentimentos, e a essência do drama barroco já está continua na antiga sabedoria de que a natureza inteira começaria a lamentar-se se fosse dotada de linguagem” (2013b: 65). Contudo, o que ocorre é que: “em meio a esse percurso, a

natureza se dá conta de que foi traída pela linguagem e essa tremenda inibição do sentimento se transforma em tristeza” (2013b: 66) e em queixa ao tribunal da história.

Nesta altura, cabe mostrar que aqui temos uma complexificação de dois temas já trabalhados por Benjamin em outros momentos. Em primeiro lugar, devemos nos lembrar de seu movimento revolucionário em *Sobre a crítica do poder como violência*, em que ele mostra que a politização da vida nua só poderia ser resistida através de uma re colocação da vida em sua dimensão histórica. Em outras palavras, a resistência política virá através da colocação da vida no centro da história e não da política. Somada a esta concepção, precisamos nos lembrar de uma atribuição ao papel do filósofo-tradutor que Benjamin faz em *A tarefa do tradutor*. Já pressupondo agora que: “somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que

¹⁰ Tal responsabilidade do ser humano frente a uma queixa que é da natureza diz respeito ao que Heidegger chamaria de seu privilégio ôntico e ontológico. No raciocínio de Benjamin, contudo, diz respeito à consciência de algo que já era ciente desde o seu ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, a saber: “a natureza aceitou desde a Criação ser privada desta [da linguagem], reservada ao homem, que não devia, entretanto, desfrutar dessa vantagem senão pelo tempo de duração de uma vida bem-aventurada no Paraíso. Mas há coisa pior após a queda do homem e sua consequência: ‘palavra de Deus maldizendo seu labor dos campos’. Com esse episódio, é um outro mutismo que principiou: aquele que designa a autêntica tristeza da natureza e se resume nesta ‘verdade metafísica de que toda a natureza começaria a queixar-se se lhe prestassem a linguagem’. No que isso é pior? A resposta fica neste paradoxo: queixando-se da ausência de elocução, a natureza permanece muda, tanto é verdade que a queixa não é senão ‘a expressão impotente, a mais indiferenciada da linguagem’, da qual ela contém apenas o ‘suspiro sensível’, tal como se pode ouvir no sussurrar das plantas” (BOURETZ, 2011: 340). Por tudo isto, é que podemos nos lembrar das palavras de Paulo, apóstolo, quando diz que: “a natureza criada aguarda, com grande expectativa, que os filhos de Deus [as testemunhas] sejam revelados. Pois ela foi submetida à futilidade, não pela sua própria escolha, mas por causa da vontade daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria natureza criada será libertada da escravidão da decadência em que se encontra para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus. Sabemos que toda a natureza criada geme até agora, como em dores de parto. E não só isso, mas nós mesmos, que temos os primeiros frutos do Espírito, gememos interiormente, esperando ansiosamente nossa adoção como filhos, a redenção do nosso corpo. Pois nessa esperança fomos salvos” (*Romanos* 8.19-24).

não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação”, bem como que: “é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sentimento ou alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida”, daí conclui-se que: “para o filósofo, a tarefa: compreender toda a vida natural a partir dessa vida mais vasta que é a história” (BENJAMIN, 2008: 68-69). Justamente por estas razões é que nesta representação alegórica da história como um processo que o ser humano aparece como representante da natureza muda, como também o patrocinador da causa (causídico). Diante destes dois movimentos fundamentais nos textos de Benjamin, podemos inferir que: é tarefa do filósofo resistir à politização da vida nua (biopolítica), isto ele faz através da compreensão de toda a vida natural a partir da história.

O que há de complementar a este raciocínio no trecho supramencionado de *Ideia de um Mistério* é que a tarefa do genuíno filósofo de inserir a vida nua na história como meio de resistência à biopolítica, precisa ser feito a partir da queixa da não vinda do Messias. Resistência, messianismo e política integram-se de forma complementar ao longo do desenvolvimento do raciocínio de Benjamin. É justamente por este motivo que, em sua representação da história como um processo messiânico, ao lado dos artistas, o filósofo surge como uma testemunha do futuro. Mesmo que o filósofo alemão também já tenha deixado claro em *Sobre a crítica do poder como violência* que a justiça divina nunca viria por meios jurídicos, o tribunal da história decide ouvir *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* Brasília, vol 3, nº 1, 2015.

as testemunhas do futuro. Comparecem diante deste tribunal “o poeta que sente, o escultor que o vê, o músico que ouve e o filósofo que sabe”. Nestas quatro variedades, temos, na verdade, apenas dois grupos: os artistas e os filósofos. O comentador Pierre Bouretz enxerga claramente aqui uma referência às investigações estético-artísticas de Benjamin, em especial no que seria finalmente organizado em seu texto *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* (1935). Reconstruir todos os movimentos fundamentais deste texto benjaminiano, além de ser um empreendimento laborioso por si mesmo, foge aos objetivos mais primários do presente trabalho. O que convém ser dito aqui diz respeito à disparidade dos testemunhos diante do tribunal da história. Ainda que todas as testemunhas dêem depoimento da futura vinda do Messias, elas o fazem em discordância. Sustentamos que a razão de tal discrepância entre os testemunhos se deva a fraca capacidade no uso da linguagem que a arte desempenha na modernidade, em razão de ter sucumbido à reprodutibilidade técnica. Além do próprio texto sobre o assunto, podemos inferir tal posição se nos lembrarmos do último fragmento de *Rua de mão única* (1926), intitulado “Rumo ao planetário”, em que podemos ler que a essência da técnica: “traíu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue. Dominação da Natureza, assim ensinam os imperialistas, é o sentido de toda técnica” (1987: 69). Trazendo-nos de forma pioneira aquela que será a hipótese desenvolvida à exaustão por Martin Heidegger, Benjamin discorre sobre o espírito da técnica nos termos de uma traição da humanidade e uma expropriação



da natureza. Precisamente por isso que a arte perde sua capacidade expressiva quando se insere decisivamente na era da reprodutibilidade técnica. Conforme elucidada Bouretz: “durante séculos a arte possuía antes de tudo, um ‘valor ritual’, derivado da origem da arte em imagens postas a serviço da magia e que exigia quase que elas fossem ocultadas ao olhar profano”, contudo, com o advento e a possibilidade da reprodutibilidade técnica, “a obra abandona esse valor para adquirir ‘uma explorabilidade’ que culmina, ela mesma, na técnica cuja essência é mais diretamente vinculada ao fenômeno: a fotografia” (2011: 344). Diante deste raciocínio, fica exposto que o fenômeno da reprodutibilidade técnica, na arte, é sinônimo da renúncia ao “valor de eternidade” (BENJAMIN, 2014: s/p.) da obra de arte, lançando os modernos em uma imanência sem escatologia possível, sob o lema da “doutrina da arte pela arte, que é no fundo uma teologia da arte” (2014: s/p.).

As implicações teológico-políticas desta transformação moderna da arte estão diretamente ligadas à disparidade do testemunho dos artistas e filósofos no

tribunal da história.¹¹ Implicações estas que são muito próximas da ideia embrionária do drama trágico alemão, em que argumenta-se que:

esse é o significado do rei no drama barroco e esse é o sentido das ações do chefe do Estado e das ações do Estado. Elas representam o tolhimento da natureza, como que uma gigantesca represa do sentimento, para o qual subitamente desponta um novo mundo na palavra, o mundo do significado, do tempo histórico destituído de sentimento, e, em contrapartida, o rei é, ao mesmo tempo, ser humano – um ponto final da natureza – e rei – portador e símbolo de significado. A história se torna concomitante com o significado na linguagem humana; essa linguagem se cristaliza no significado, a tragicidade se levanta como ameaça e o ser humano, a coroa da criação, é o único a ser preservado para o sentimento tornando-se rei: símbolo enquanto portador dessa coroa. E a natureza do drama barroco permanece um torso nesse símbolo sublime, a tristeza preenche o mundo sensível no qual natureza e linguagem se encontram. [...] a capacidade de falar e a capacidade de ouvir ainda são pesadas nos mesmos pratos da balança, e, no fim das contas, tudo depende da audição

¹¹ Poderíamos suplementar esta hipótese com as seguintes palavras do próprio Benjamin: “dela [doutrina da arte pela arte] resulto a teologia negativa da arte, sob a forma de uma arte pura, que não rejeita apenas toda função social, mas também qualquer determinação objetiva. (Na literatura, foi Mallarmé o primeiro a alcançar esse estágio.) É indispensável levar em conta essas relações em um estudo que se propõe estudar a arte na era de sua reprodutibilidade técnica. Porque elas prepararam o caminho para a descoberta decisiva: com a reprodutibilidade técnica, a obra de arte se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual: a obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida. A chapa fotográfica, por exemplo, permite uma grande variedade de cópias; a questão da autenticidade das cópias não tem nenhum sentido. Mas, no momento em que o critério da autenticidade deixa de aplicar-se à produção artística, toda a função social da arte se transforma. Em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outra práxis: a política” (2014: s/p.).

do lamento, pois só o lamento profundamente percebido e ouvido se transforma em música. Onde na tragédia se ergue a petrificação eterna da palavra falada, o drama barroco concentra a ressonância sem fim de sua sonoridade (BENJAMIN, 2013b: 66-67).

glorioso do poder encontra nas propostas democráticas de consenso através da mídia de massa o seu paradigma contemporâneo, conforme argumentou o benjaminiano Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória* (2011).

Frente a esta situação delineada, uma obra de arte que tem por finalidade estrita a “distração”, só consegue servir a manutenção política do dado, ao invés de contribuir (testemunhar) pelo seu fim histórico-messiânico. Nas palavras do próprio Benjamin: “como este depende da materialidade da obra, quando ela se esquia do homem através da reprodução, também o testemunho se perde. Sem dúvida, só esse testemunho desaparece, mas o que desaparece com ele a autoridade da coisa, seu peso tradicional” (2014: s/p.). Uma vez que já não tem mais seu fundamento no ritual religioso, agora encontra na política sua principal razão de ser. Razão política, não no sentido em que estamos procurando desenvolver o tema, através de uma ação divino-humana na história. Mas antes, a arte à serviço da perpetuação e da glória governamental infinita dos indivíduos. Justamente por este fato que Benjamin nos lembrar que o meio escolhido pelo fascismo para “organizar as massas proletárias recém-surgidas sem alterar as relações de produção e propriedade que tais massas tendem a abolir”, é precisamente: “a estetização da vida política” (2014: s/p.). Neste sentido, temos o segredo de uma das estratégias dos regimes totalitários: mobilização das massas através dos meios técnico-estéticos que os organizam em um consenso que mantém e perpetua as relações de produção e propriedade – este dispositivo

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Brasília, vol 3, nº 1, 2015.



III. Terceira imagem: o anjo da história

Neste cenário de eficácia reduzida da criação artística tecnicamente reproduzida, resta-nos a última testemunha apresentada por Benjamin: “o filósofo que sabe”. Uma vez que Benjamin o inclui no conjunto de testemunhas, necessariamente a filosofia tem condições de possibilidade de ser um testemunho do futuro. A pergunta que nos resta fazer é pelos meios utilizados para empreender tal testemunho. No interior do pensamento de Benjamin esta resposta nos remete ao seu último texto: *Sobre o conceito de história* (1940). Neste testamento deixado pelo filósofo alemão, temos de forma final a articulação entre resistência biopolítica, escatologia histórico-messiânica, língua da verdade e ação política genuína. Segundo Theodor Adorno: “as teses ‘Sobre o conceito da História’ são como que uma síntese da reflexão epistemológica [...] cujo desenvolvimento acompanhou o projeto das Passagens” (*apud* BARRENTO, 2012: 170). Neste projeto existe uma noção fundamental que se apresenta a nós como a melhor porta de entrada, tanto para o texto benjaminiano, quanto para compreendermos o papel da filosofia enquanto testemunha do futuro. Trata-se da noção de progresso. Na oposição benjaminiana às filosofias do progresso

esconde-se todas as outras temáticas que nos interessam nesta altura de nossa investigação – testemunho filosófico, ação política revolucionária, tempo messiânico, espírito da técnica – como também temas articulados em sua própria obra, como um todo – trabalho proletário, classe revolucionária, história a contrapelo etc.¹² Neste sentido, o meio pelo qual Benjamin acreditava que o filósofo-tradutor-testemunha poderia restaurar o antigo poder da linguagem e testemunhar em favor da vinda do Messias que daria cabo da história, seria tão somente através de uma filosofia crítica às tradicionais concepções de progresso – que encontra na filosofia da história de Hegel sua formulação paradigmática, onde podemos ler que a história universal é o tribunal universal, que, com bastante probabilidade, inspirou a *Ideia de um mistério* de Benjamin para pensar o tribunal da história. Ainda que esta ideia perpassasse cada uma das teses, seria através de uma passagem cortada pelo próprio Benjamin que encontraríamos a formulação paradigmática de suas ideias, a saber, a tese XVIIa. Um fato curioso a respeito desta tese é que foi o próprio Agamben que a descobriu e integrou ao volume VII dos *Gesammelte Schriften* de Benjamin (1991). Na tese podemos ler o seguinte:

¹² Quanto a este caráter especificamente fragmentado do pensamento e da obra de Benjamin, Löwy esclarece: “encontramos frequentemente na literatura sobre Benjamin dois erros simétricos, que seria necessário, penso eu, evitar a qualquer custo: o primeiro consiste em dissociar, por uma operação (no sentido clínico do termo) de ‘ruptura epistemológica’, a obra de juventude ‘idealista’ e teológica daquela ‘materialista’ e revolucionária, da maturidade; o segundo, em compensação, encara sua obra como um todo homogêneo e de forma alguma leva em consideração a profunda transformação produzida, por volta da metade dos anos 1920, devido à descoberta do marxismo. Para compreender o movimento de seu pensamento seria preciso, então considerar simultaneamente a continuidade de alguns temas essenciais e as diversas guinadas e rupturas que delimitam sua trajetória intelectual e política” (2005: 18).

Marx secularizou na ideia da sociedade sem classe a ideia do tempo messiânico. E a ideia foi boa. A desgraça começa quando a social democracia resolveu elevar essa ideia à condição de “ideal”. Nas doutrinas do neokantianismo, o ideal era definido como uma “tarefa infinita”. E essas doutrinas foram a filosofia escolar o Partido Social-Democrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorländer. Se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária. Na verdade, não existe um único momento que não traga consigo a sua oportunidade revolucionária – ela precisa apenas ser definida como oportunidade específica, concretamente como ocasião para uma solução radicalmente nova perante uma tarefa radicalmente nova. É a situação política que confirma ao pensador revolucionário essa oportunidade revolucionária singular de cada momento histórico. Mas confirma-se igualmente através do poder decisivo desse momento sobre um aposento perfeitamente determinado, mas até aí fechado, do passado. A entrada nesse aposento corresponde exatamente à ação política; e é por essa entrada que essa ação, por mais destruidora que possa ser, se dá a conhecer como ação messiânica (a sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção, tantas vezes fracassada e por fim concretizada) (BENJAMIN apud BARRENTO 2012: 177).

Como um condensado de ideias, neste fragmento temos importantes movimentos teóricos benjaminianos que nos auxiliam
Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Brasília, vol 3, nº 1, 2015.

tanto na compreensão do papel da filosofia enquanto testemunha do futuro. Quanto a este segundo objetivo, os comentários de Michel Löwy à tese XVIIa são imprescindíveis, uma vez que identifica no conceito de secularização presente nas palavras de Benjamin “uma referência à *Politisch Theologie* (1922) de Carl Schmitt, segundo a qual ‘todos os conceitos pregnantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológico secularizados’” (2005: 134). Dessa forma, na ideia de secularização temos um ponto de tangência, não apenas de Benjamin com Schmitt, como também com o próprio Agamben. Aqui cabe ressaltar o contexto específico em que Benjamin faz uso da noção de secularização, a saber, o marxismo. O materialismo histórico não substitui as críticas antiprogressistas de Benjamin, como se fosse um conjunto filosófico padrão a ser adotado pelo filósofo-testemunha. Antes, conforme bem coloca Löwy, ele vai se articular tanto com a inspiração romântica, quanto com a messiânica, “assumindo assim uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo ‘oficial’ dominante na época” (2005: 22). Na verdade, de forma geral esta é a fisionomia básica que a filosofia, enquanto testemunho do futuro, carece assumir para o papel que Benjamin lhe atribui no tribunal da história. Tão somente uma prática filosófica desta natureza terá condições de vencer os obstáculos que a política contemporânea apresenta-nos. Isto já fica claro na primeira tese de Benjamin onde lemos que: “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” (BENJAMIN, 2012b: 9). A vitória reserva-se ao filósofo que articular materialismo histórico e teologia.

Antes de alcançarmos este ponto, que na verdade é onde queremos chegar, prestemos um pouco mais de atenção na tese XVIIa. Seguindo a apresentação de ideias do próprio texto, a primeira questão com que devemos nos deparar é a razão pela qual a ideia de Marx de secularizar o tempo messiânico é considerada por Benjamin uma boa ideia. Isto diz respeito à articulação materialismo histórico e teologia messiânica. Segundo Benjamin, tão somente alguém que empreende tal articulação consegue dar genuíno testemunho do futuro – justamente o papel do filósofo no tribunal da história. Caso o materialismo histórico, com a ideia secularizada de sociedade de classes seja tomada sozinho, o que acontece é justamente aquela “desgraça” sugerida por Benjamin de transformar a sociedade sem classe em um ideal a ser buscado de forma infinita – ou ainda, conforme temos usado ao longo da dissertação, o governo infinito dos indivíduos. Nesta modalidade filosófico-governamental esconde-se uma noção de progresso que é anti-revolucionária por definição. Ela não tem pretensão de alcançar o fim da história, mas antes, perpetuar o “tempo vazio e homogêneo” que fornecia as bases teórico-metodológicas para que se espere indefinidamente a situação revolucionária que nunca chegaria. Este atraso perpétuo se dá justamente porque se opta por ignorar o fato de que todo o momento carrega consigo “a sua oportunidade revolucionária”. Precisamente neste ponto ignorado é que reside a relação

fundamental entre materialismo histórico e teologia messiânica. É da concepção de tempo messiânico que Benjamin retira este caráter revolucionário de cada instante. Nas suas palavras: “o Agora [*Jetztzeit*], que, como modelo do tempo messiânico, concentra em si, numa abreviatura extrema de toda a humanidade, corresponde milimetricamente àquela figura da história da humanidade no contexto do universo” (BENJAMIN, 2012b: 20). Por tudo isto, “a história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora [*Jetztzeit*]” (2012b: 18).

Torna-se muito esclarecedora a capacidade de Benjamin observar como uma forma de fazer filosofia (os sistemas de progresso) fornecem bases teóricas para uma arte de governar igualmente infinita, vazia e hegemônica. Uma filosofia que aventa-se testemunha do futuro, isto é, da plenitude da história, da sociedade sem classe, do fim da exploração técnica da natureza e justiça aos vencidos, precisa inscrever-se nesta oposição ao progressismo histórico. Justamente por isso que Benjamin diz que: “a ideia de um progresso do gênero humano na história não se pode separar da ideia de sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa progressão tem de ser a base da crítica da própria ideia de progresso” (2012b: 17). Mais do que isto, a entrada do pensador político nesta porta revolucionária que está presente em cada momento histórico é o que Benjamin define como o correspondente exato da “ação política” na tese XVIIa. Ação

política, resistência ao biopoder e messianismo teológico são articulados definitivamente: “é por essa entrada que essa ação, por mais destruidora que possa ser, se dá a conhecer como ação messiânica (a sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção)”.

Neste projeto, não existe outra imagem melhor do que a alegoria teológico-filosófica do anjo da história:

Há um quadro de [Paul] Klee intitulado Angelus Novus. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e construir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo que chamamos o progresso é este vendaval (BENJAMIN, 2012b: 14).

Nesta, que é uma das passagens mais famosas, utilizadas e interpretadas do pensamento de Benjamin, encontramos uma nova alegoria cheia de ideias fortes. Sustentamos esta hipótese porque, conforme bem lembrou Löwy, neste fragmento temos uma: “dimensão profética: seu prenúncio trágico parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, as duas grandes catástrofes da história humana, as duas destruições mais monstruosas que vieram coroar o amontoado que ‘cresce até o céu’” (2005: 87). Em oposição a esta dinâmica social de destruição Benjamin apresenta-nos o “anjo da história”. A inserção desta nova figura, uma vez que estava anteriormente falando apenas do Messias, não é um desvio de propósito. Antes, trata-se de um desdobramento da ideia messiânica, apresentando mais uma figura a seu serviço. Uma vez que Benjamin atribui ao anjo da história as funções que são eminentemente típicas do Messias, podemos inferir que a tese IX fornece-nos um complemento importante a compreensão de todo o conjunto do documento das teses *Sobre o conceito da história*. Nela podemos ler que o anjo da história, “gostaria de parar” a cadeia de fatos que está diante de nós. Isto porque, aos seus olhos, ela é “uma catástrofe sem fim”. Onde o ocidente enxergou formação de cultura, Benjamin, através deste interprete angelical da história, enxergava barbárie – “não há documento de cultura que não seja também um documento de barbárie”, justamente por isso, “o materialista histórico se afasta quanto pode desse processo de transmissão da tradição atribuindo-se a missão de escovar a história



a contrapelo” (BENJAMIN, 2012b: 13).¹³ Missão esta que é messiânica ponto a ponto, pois o anjo da história quer parar a cadeia de fatos históricos justamente para (1) “acordar os mortos” e (2) “construir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído”. Ou seja, a ressurreição dos últimos dias, que finalmente fará justiça a todos aqueles que foram esmagados pelo processo histórico, bem como a construção da Nova Jerusalém a partir dos fragmentos de destruição e barbárie, são as duas intenções escatológicas fundamentais do anjo da história – que por sua vez, no interior da teologia judaico-cristã referem-se às ações do Messias (cf. Apocalipse 20 e 21). Nas palavras de Benjamin: “o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo”, justamente por isso: “só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver aprendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer” (2012b: 12).

Conforme toda a estrutura do pensamento benjaminiano, ele nunca foi tão teológico e tão histórico-materialista quanto nesta tese. Nas imagens do “inimigo” e do

“Anticristo” não podemos deixar de identificar o fascismo e o *Führer* do Terceiro Reich alemão. Na verdade, esta interpretação é do próprio Benjamin, em seu texto *Crônica dos desempregados alemães* (1938) onde podemos ler o seguinte: “o reino de Deus os alcança como catástrofe”, porém, a este reino existe algo como a sua imagem inversa, a saber, “o aparecimento do anticristo. Como se sabe, este arremeda a benção que foi anunciada como messiânica. Assim sendo, o Terceiro Reich arremeda o socialismo. O desemprego acaba porque o trabalho forçado se torna legal” (2013d: 163). Dessa forma, não é sem motivo que, somado a esta relação de semelhança teológico-política, Benjamin acrescenta que a vida nas modernas burocracias pode ser identificada como tendo seu “núcleo governado por Satanás” (2013e: 134). A identificação do automatismo burocrático moderno ao satânico, tendo no *Führer* do Terceiro Reich o seu ponto máximo – isto é, o próprio anticristo – não impede, entretanto, de Benjamin reconhecer que: “o inimigo nunca deixou de vencer”. Sem prever Auschwitz ou Hiroshima, e ainda, na esteira do que será o raciocínio de Agamben, podemos estender tal diagnóstico

¹³ Estas ideias já estavam presentes, de forma embrionária, na resenha que Benjamin fez do livro de Marcel Brion sobre Bartolomé de Las Casas. No texto *Brion, Bartolomé de Las Casas* (1929) podemos ler o seguinte: “a história colonialista dos povos europeus começa com o processo pavoroso da conquista que transforma todo o novo mundo conquistado numa câmara de tortura. [...] o profundo trabalho de Brion mostra aqui, no campo moral, a mesma dialética histórica com que nos deparamos no campo cultural” (2013c: 171-172). Para Benjamin, a presença da tortura no processo cultural pavoroso continuará enquanto as testemunhas do futuro não conseguem chegar a um acordo em seu empreendimento: “o tribunal não ousa confessar sua indecisão. Daí por que novas queixas chegam incessantemente, assim como novas testemunhas. Há tortura e martírio. Os bancos dos jurados são ocupados pelos vivos, que ouvem com a mesma desconfiança o querelante e as testemunhas. (SCHOLEM, 1981: 168-169).

aos nossos dias de estado de exceção permanente que continua acrescentando aos pés do anjo da história “ruínas sobre ruínas”. Neste contexto faz todo o sentido a tese de Benjamin:

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 a 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 (2012b: 13).

Aquilo que a escola de Frankfurt chamava de “administração total” e Hannah Arendt de “totalitarismo”, aparece no raciocínio de Benjamin como “estado de exceção”. A referência é claramente Carl Schmitt que, segundo os comentadores, “[Benjamin] tinha muito interesse – principalmente por sua identificação entre soberania – seja monárquica, ditatorial ou republicana – e estado de exceção” (LÖWY, 2005: 83). Contudo, o que Benjamin tem em mente é precisamente o contrário de Schmitt. Sob o signo de “verdadeiro estado de exceção”, Benjamin visa a violência divina que irá por fim à história, juntamente com todos os poderes autoritários de todos os estados de exceção no sentido de Schmitt. Em outras palavras, isto significa dizer que saímos de

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Brasília, vol 3, nº 1, 2015.

uma teologia política da decisão soberana, que vê no estado de exceção o meio de instituir e manter o ordenamento jurídico, para uma escatologia da revolução, onde o verdadeiro estado de exceção, ao invés de por ou manter o ordenamento, o depõe em uma violência divina.

Existe, contudo, algo que impede e atrasa indefinidamente a violência divina ambicionada pelo anjo da história: um vendaval tão forte que tem a capacidade de impedir o bater de suas asas. Benjamin é categórico em dizer: “aquilo que chamamos o progresso é este vendaval”. Em outras palavras, trata-se de dizer que a redenção messiânica, a resistência biopolítica que desencadeará o fim da história de forma revolucionária, ou ainda, o verdadeiro estado de exceção, é impedido pelo vendaval chamado progresso. Esta concepção filosófica da história arrasta o Messias para um futuro que nunca chega, perpetuando a barbárie e ampliando “o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu”. A hipótese que afirma e perpetua o fascismo como regra reside no fato de “seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso”. Precisamente por isso que Benjamin sustenta na tese VIII, supramencionada, que é preciso “chegar a um conceito de história que corresponda” a este estado de exceção enquanto regra, bem como faça jus a tradição dos oprimidos. Pois, com um conceito de história vazio e homogêneo tal como o que dispomos, nunca conseguiremos provocar o verdadeiro estado de exceção. Ademais, só quando desenvolvermos esta concepção de história alternativa à visão progressista, então compreenderemos de forma clara qual é a “nossa tarefa”, e assim



“nossa posição na luta contra o fascismo melhorará”.

Neste sentido, para que o Messias venha, para que o verdadeiro estado de emergência seja provocado, o filósofo-testemunha tem que se opor às filosofias da temporalidade progressista, bem como suas formas de governo subjacentes. Isto ele faz inserindo o seu testemunho no tempo presente, sua temporalidade privilegiada, uma vez que é no tempo do Agora que os clarões messiânicos podem ser vistos. Este “tempo preenchido pelo Agora [*Jetztzeit*]” (2012b: 18) benjaminiano foi associado por Adorno à concepção grega de *kairos* elucidada pelo teólogo Paul Tillich que era, na época, colaborador do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (cf. LÖWY, 2005: 119). O *kairos* messiânico é a noção teológica utilizada para descrever a temporalidade de plenitude histórica em que a salvação torna-se possível. Mais do que um fragmento do tempo cronológico (*chronos*), o *kairos* é uma porta de entrada por onde o Messias passa e salva a história. É a respeito deste tempo que o apóstolo Paulo diz: “como cooperadores de Deus, insistimos com vocês para não receberem em vão a graça de Deus. Pois ele diz [Isaías 48.9]: ‘Eu o ouvi no tempo favorável [*kairos*] e o socorri no dia da salvação’. Digo-lhes que agora é o tempo favorável [*kairō*], agora é o dia da salvação!” (2 Coríntios 6.1-2). Precisamente esta ideia que está em mente de Benjamin sobre a revolução messiânica. Ele diz: “o Agora [*Jetztzeit*], que, como modelo do tempo messiânico, concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda a humanidade, corresponde milimetricamente

àquela figura da história da humanidade no contexto do universo” (2012b: 20). Em termos estritamente referentes ao materialismo histórico, tal estrutura escatológica se desdobra em uma ação que poderá realmente ser chamada “política”. Tendo em mente toda a tradição dos oprimidos, Benjamin argumentará que política é a ação *kairológica*, isto é, que rompe com a linearidade progressiva e insere na história um acontecimento dissensual que tem condições de possibilidade redentora. Trata-se do que Benjamin chama de: “um tempo no qual se incrustam estilhaços do messiânico” (2012b: 20). Ao invés de ligar passado e presente com a noção de causalidade, que sempre esteve a serviço da ideia de “progresso”, Benjamin encontra nos vários momentos de testemunho do futuro os estilhaços e as centelhas que brilham a esperança por vir. Conforme bem elucidada Löwy:

*Os “estilhaços [*Splitter*] do tempo messiânico” são os momentos de revolta, os breves instantes que salvam um momento do passado e, ao mesmo tempo, efetuam uma interrupção efêmera da continuidade histórica, uma quebra no cerne do presente. Enquanto redensões fragmentadas, parciais, eles prefiguram e anunciam a possibilidade da salvação universal. Esses estilhaços remetem, então, à presença iminente ou virtual da era messiânica na história de que se fala na última tese. Trata-se de uma ideia que Benjamin tinha desde sua juventude [...]. O tempo qualitativo, constelado de estilhaços messiânicos, se opõe radicalmente ao fluxo vazio, ao tempo puramente quantitativo do historicismo e do “progressismo”. Estamos aqui, na ruptura*

entre a redenção messiânica e a ideologia do progresso, no meio da constelação formada pelas concepções da história d W. Benjamin, G. Scholem e F. Rosenzweig (LÖWY, 2005: 140-141).

Nestas palavras fica claro a distinção entre o tempo qualitativo – chamado por Paulo de “agora é o tempo favorável [*kairō*]” – formado pelos estilhaços messiânicos, em oposição ao fluxo homogêneo e vazio do progressivismo histórico. Uma ação política que, em seu próprio ato performativo, faz brilhar, como que um relâmpago, a possibilidade de realizar as promessas referentes ao governo do Messias, mas que a história sepultou sob os escombros das suas destruições. Nesta concepção messiânica de história, esconde-se o eixo privilegiado de ação política para Benjamin. Através do questionamento do vendaval chamado progresso, que impede o anjo da história de “acordar os mortos” e “construir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído”, as testemunhas do futuro passam: “de um tempo de necessidade para um tempo de possibilidades, um tempo aleatório aberto em todos os momentos à irrupção imprevisível do novo” (LÖWY, 2005: 141). Trata-se de uma abertura fundamental da história que nos fornece acesso a um campo indefinido de possibilidades – para além dos já estabelecidos trilhos do trem da história.

Considerações finais

Em um desdobramento profundo de algumas hipóteses de sua juventude, através desta abertura histórico-messiânica, Benjamin consegue alinhar algumas de suas teses sobre a linguagem de maneira muito próxima a sua concepção de história. Conforme argumentamos, na multiplicidade de línguas que carecem de uma tradução para serem compreendidas, temos uma perfeita analogia da multiplicidade histórica que carece de uma ação messiânica que traga luz àquilo que foi soterrado pela história dos vencedores. Por isso o filósofo-testemunha é comparado ao tradutor. Neste contexto, uma noção fundamental que está no centro de ambos os temas benjaminianos é a ideia de rememoração [*Eingedenken*]. Esta, ao invés de ser uma simples relembração [*zekerber*], não visa conservar uma memória de acontecimentos do passado, mas sim a sua reatualização na experiência do presente. Trata-se por tanto da dinâmica que está no centro da ação política, da tarefa do tradutor e do tempo messiânico *kairológico*: um Agora carregado de atualizações que faz brilhar diante dos olhos dos indivíduos a possibilidade de, enfim, se realizar a violência messiânica que dará cabo à história.

Isto significa dizer que, a proposta teológico-política de Benjamin não se trata de uma apatia espiritualizada que aguarda inerte a revelação escatológica do Messias. Antes o contrário. Benjamin inscreve-se na fina tradição daqueles que estão profundamente interessados em provocar a volta do Messias. Através de uma série de atos histórico-políticos que questionam a noção de progresso, bem como sua arte de



governar referente, as testemunhas do futuro precipitam o fim dos tempos tornando real aquela “porta estreita por onde podia entrar o Messias” (BENJAMIN, 2012b: 20). Este é o esforço de fundar o verdadeiro estado de exceção e fazer jus a um conceito de história que honre a tradição de todos aqueles que foram oprimidos. Abrir a história para que o Messias tenha condições de possibilidade de levá-la a cabo. Em um eco das palavras finais de Benjamin, Adorno nos assegura que:

A única filosofia que ainda pode assumir a responsabilidade em face da desesperança seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como se apresentariam do ponto de vista da redação. O conhecimento não tem outra luz a não ser esta da redenção guiando o mundo: tudo mais se esgota na reconstrução e permanece simplesmente técnica. Seria preciso estabelecer as perspectivas nas quais o mundo seja deslocado, estranho, revelando as suas fissuras e fendas, tal como ele aparecerá um dia na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio, sem violência, unicamente a partir do contato com os objetivos, tal é a única tarefa do pensamento. Mesmo sua própria impossibilidade de ser compreendida pelo amor do possível (ADORNO, 2008: 230).

A relação entre filosofia e redenção, ou ainda, de uma filosofia da redenção guiando o mundo, assume, nas palavras de Adorno, importância singular. Tão somente uma filosofia delineada na mesma fisionomia daquela desenvolvida por

Benjamin tem, para Adorno, condições de nos fornecer uma real tarefa para o pensamento. Qualquer outra proposta se reduz à mera “reconstrução” e “permanece simplesmente técnica”, isto porque, somente na radicalidade apresentada pelo filósofo alemão temos reais condições de emparelhar “responsabilidades” e “esperança”. Como diria Foucault: “se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta” (1988: 136).

Benjamin, contudo, não é único integrante desta tradição teológico-política. O filósofo alemão está muito próximo de um companheiro de rota descoberto em seus anos de estada em Paris, qual seja, Georges Bataille. É Vladimir Safatle que nos chama atenção ao fato de que: “tanto Benjamin quanto Bataille acreditam que os impasses da modernidade só serão atravessados se formos capazes de reconstruir os vínculos sócio-políticos por meio da recuperação da força disruptiva do sagrado” (2014: s/p). Contudo, esta recuperação da força disruptiva do sagrado, aquilo que Gagnebin prefere nomear como forças teológicas, precisa ser bem colocado. Se nos lembrarmos das definições que o próprio Benjamin atribui à teologia na primeira tese, ela aparece como “pequena e feia”, mas sempre presente e essencial para a filosofia do materialismo histórico “desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia” (2012b: 9). Tal percepção da teologia se aproxima muito ao que Benjamin considerava sua própria utilização da teologia na formação de seu pensamento. Em suas palavras: “meu pensamento se comporta em relação à filosofia como o mata-borrão em relação à

tinta. Ele está todo impregnado dela. Mas se fosse ocorrer segundo o mata-borrão, aí não sobraria nenhum resto do que está escrito” (2009: 588). Nesta imagem, temos a descrição de um pensamento que já absorveu de tão maneira a tinta da teologia que não é possível mais separar um do outro – a tinta vermelha que acreditamos que nos faltava, e que Benjamin sabia que a vulgata marxista de sua época também carecia desesperadamente.

Diante de tal imagem, Gagnebin é muito precisa em perceber que, da mesma forma como a tinta é absorvida definitivamente pelo mata-borrão, “em Benjamin, as figuras teológicas e messiânicas comprovam sua eficácia suprema ao serem, por assim dizer, totalmente absorvidas, até desaparecerem, pelo mundo profano” (1999: 198). Será justamente por isso que, em concordância com aquilo que já havíamos mostrado sobre o Messias nunca poder adentrar a história, uma vez que sua função é levar a cabo a mesma, é que, para Benjamin, toda a ação política necessitará ser profana – temática que não apenas será explorada por Agamben, mas que se tornará uma verdadeira política da profanação. Isto não significa que agindo de maneira profana estaremos nos rebelando contra o Messias e o seu reino. Antes o contrário, “o profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino” (2012c: 24). Com isto fica definitivamente clara a distinção entre religioso e político em Benjamin – ou teológico-político. No centro de suas intenções filosóficas não existe um projeto religioso, uma vez que este nunca poderá ser político – ou seja, matéria de nossa ocupação. A política, por sua vez, é sempre

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Brasília, vol 3, nº 1, 2015.

da ordem profana, por ser eminentemente histórica. Isto não significa dizer que não é teológica, uma vez que esta foi absorvida pelo pensamento tal como o mata-borrão absorveu a tinta. Mas não é religiosa, é histórico-escatológica, ou ainda, teológico-política. Tudo isto porque, nas palavras de Benjamin: “a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso” (2012c: 23). Por tudo isto, Safatle sugere que esta força disruptiva teológica – tanto em Benjamin quanto em Bataille – esta colocada nos seguintes termos:

não é solidário do estabelecimento sacramental de regras, normas e leis de organização social, mas que, ao contrário, é o que só pode manifestar-se através da suspensão do ordenamento social com suas estruturas de organização de lugares, diferenças e com seu cálculo utilitarista de uso dos bens. Zona de suspensão e indistinção que Bataille procurou tematizar através de conceitos como heterologia e gozo. Um gozo que se afirma para além do cálculo utilitarista do prazer e do desprazer. Zona de suspensão e indistinção que Benjamin procurou tematizar através da defesa do advento de uma “violência pura”; violência “divina” por ser capaz de destituir o direito ao bloquear a “dominação do direito sobre o vivente” abrindo, com isto, o espaço social para além do infinito ruim do jogo entre violência fundadora e conservadora de direito (2014: s/p.).

Aqui fica muito claro o espaço e a importância que o messianismo e as categorias teológicas ocupam no pensamento de Benjamin. Ao invés de



estabelecer um sistema de leis e normas de organização e gestão social, a teologia se manifesta como aquilo que se refere e aponta para as condições de suspensão de todo ordenamento legislativo. Como coloca Gagnebin: “a teologia cumpre o papel de salutar antídoto contra as ‘crenças’ de boa parte do proletariado e da esquerda: ou seja, acreditavam estar caminhando ‘no sentido do curso’ da história” (1999: 201). Ou seja, é a teologia que pode ajudar o pensamento materialista histórico a se livrar de sua recorrente tendência a surgir como uma religião – compreendida aqui como um sistema de crenças assegurado por uma certeza incontornável, que no caso é o progresso da humanidade na história. Na verdade, trata-se do contrário disto: o paradigma teológico funciona não como o dispositivo de proporcionar respostas às perguntas dos indivíduos, mas antes, de desconstruir os sistemas lógicos e especulativos sempre recorrentes nos edifícios políticos. “Não é necessário dizer que dessa teologia continuamos precisando”, conclui Jeanne-Marie Gagnebin, de forma que precisamos concordar: “pelo menos, diria talvez Benjamin, até o Messias interromper a história e livrar, dissolver, resolver [*er-lösen*] o antagonismo do profano e do sagrado” (1999: 201). Enquanto a vinda do Messias não acontece, vamos provocando a sua chegada.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Mínima Moralía*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- BARRENTO, João. Comentários. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução João barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Rumo ao planetário. In: *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas Vol. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. *A tarefa do tradutor*: quatro traduções para o português. Trad. Karlheinz Barck. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- _____. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão e revisão de Patrícia de Freitas Camargo. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

- _____. Sobre a crítica do poder como violência. In: *O anjo da história*. Organização e tradução João barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012
- _____. Sobre o conceito da História. In: *O anjo da história*. Organização e tradução João barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.
- _____. Fragmento teológico-político. In: *O anjo da história*. Organização e tradução João barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012c.
- _____. *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia. In: *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- _____. Brion, Bartolomé de Las Casas. In: *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013c.
- _____. *Crônica dos desempregados alemães*. In: *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013d.
- _____. E. T. A. Hoffmann e Oskar Panizza. In: *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013e.
- _____. Drama barroco e tragédia. In: *O capitalismo como religião*. Organização Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013f.
- _____. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Trad. José Lino Grünnewald. Disponível em: <http://www.mariosantiago.net/Biblioteca%20Benjaminia-na.htm>. Acessado em: 05 de abril de 2014.
- BÍBLIA SAGRADA: a nova versão internacional. São Paulo: Editora Vida, 2004.
- BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad. J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin*. Estudos Avançados, São Paulo - USP, v. 37, p. 191-206, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. Walter Benjamin, crítico da civilização. In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Organização



Michel Löwy, tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

SAFATLE, Vladimir. *Atravessar a modernidade dobrando os joelhos*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/atravessar-a-modernidade-dobrando-os-joelhos/>. Acessado em: 11 de abril de 2014.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*. Trad. P. Kessler, Paris: Calmann-Lévy, 1981.

_____. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: *Cadernos Benjaminianos: revista digital do Núcleo Walter Benjamim (UFMG)*. Volume 1 - Número 1 - Junho de 2009.

_____. Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória. In: *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.