

A UTOPIA RESTAURADORA: MESSIANISMO E ROMANTISMO NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN¹

The restorative utopia: messianism and romanticism in the thought of Walter Benjamin

LOURENÇO, Allan André
PUC-Campinas

Resumo: O romantismo - aqui compreendido, de acordo com Michel Löwy, como a rejeição ao atual capitalismo, bem como a crítica existente a civilização industrial - fez com que os personagens dessa corrente se apeguem a elementos alheios a essa esfera. No caso particular de Walter Benjamin, seu apego esteve intimamente relacionado às características de teor teológico, principalmente no que entendemos como messianismo judaico, uma concepção religiosa marcada pela união de duas importantes dimensões: a dimensão restauradora e a dimensão utópica. À vista disso, investigar-se-á como o pensador articula esses elementos em suas obras, especialmente aquelas obras em que reflete sobre a interrupção do Messias do *continuum* da história, através do que ele define como poder divino.

Palavras-chave: Messianismo; Romantismo; Walter Benjamin.

Abstract: The romanticism - here seen according to Michael Löwy, as a rejection to the current capitalism, as well as the criticism to the industrial civilization - makes that the characters of the chain gets close to the other foreign elements of this sphere. In that particular case of Walter Benjamin, his addiction is intrinsically related to the characteristics of theological content, especially on what we understand as Jewish messianism, a religious conception marked by the union of two important dimensions: the restoratives dimension and the utopic dimension. In view of this, we will investigate how the thinkers articulate these elements in yours works, especially those where it is reflected the interruption of Messiah of the history continuum, through what he defines as the divine power.

Key-words: Messianism; Romanticism; Walter Benjamin.

INTRODUÇÃO

De forma corrente, o romantismo é pertinentemente relacionado ao campo artístico. Pode-se falar de uma arte romântica², cujo apogeu se deu no século XIX. A

¹ Artigo elaborado sob a orientação do Prof. Dr. Glauco Barsalini; membro do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Essa pesquisa foi parcialmente apresentada no 15º Congresso nacional de Iniciação Científica (CONIC-Semesp).

² Sobre a perspectiva romântica nas artes “[...] o romantismo parece sempre uma mentira, uma auto decepção [...] A fuga para o passado é apenas uma das formas da irrealidade romântica e do Ilusionismo - há também uma fuga para o futuro, para a Utopia. Em última análise aquilo que o

ideia de fuga consiste, em síntese, na sua essência. Tanto para o passado, quanto para a utopia; tanto para o inconsciente, quanto para o estado de natureza. Quaisquer que fossem suas formas, o romântico ansiava pela liberdade frente aos seus sofrimentos e frustrações.

Seria correto presumir a exclusividade do fenômeno romântico às artes? Efetivamente, não. O romantismo, mais do que uma corrente artística, é uma visão de mundo. A esse respeito, recorre-se à pesquisa de Michael Löwy acerca do fenômeno romântico como *weltanschauung* – termo em alemão equivalente à concepção de mundo. Concluiu-se com sua pesquisa a existência de um núcleo central no pensamento romântico, consistindo, fundamentalmente, em uma nostalgia das sociedades pré-capitalistas, bem como uma crítica ao capitalismo.

A evasão romântica pôde ser encontrada em diversos elementos alheios ao capitalismo, ou à sociedade industrial. Em vista disso, Michael Löwy, apoiado na metodologia weberiana, organizou alguns dos tipos mais usuais do romantismo. São quatro tipos ideais do movimento, a saber: o romantismo passadista; o romantismo conservador; o romantismo conformista; e o romantismo revolucionário.

Atentamo-nos, particularmente, ao romantismo revolucionário, que também pode aparecer sob o título de utópico. Para assimilar esse tipo de romantismo, dois pontos devem ser levantados. Primeiramente, os autores que se aproximaram dessa tipologia tenderam a recusar o retorno ao passado. Segundo, eles não veem possibilidade alguma de reconciliação com o presente. Com isso, lançaram-se ao futuro, acometidos por um sentimento de esperança.

Há, ainda, subdivisões do romantismo revolucionário, sendo importantes para esse estudo três tipos em especial: o romantismo utópico-humanista, o romantismo libertário e o romantismo marxista.

O romantismo utópico-humanista diz respeito àqueles pensadores que propuseram modelos ideais de sociedade, pautados no coletivismo e no cooperativismo. Muitos dos identificados como socialistas utópicos pertenceram a essa subdivisão, entre eles, Charles Fourier. O romantismo libertário consistiu em pensadores que propuseram um conflito revolucionário a fim de aniquilar tanto com o capitalismo, quanto com o Estado moderno. Nessa subdivisão caracterizaram-se,

romântico se agarra, não importa: o que é essencial é o seu temor do presente e do fim do mundo.” (HAUSER, 1973, p. 819).

entre os demais autores, Georges Sorel. Por fim, o romantismo marxista, que como o nome revela, diz respeito a determinados pensadores adeptos do marxismo – inclusive ao próprio Karl Marx³ – que se aproveitaram de elementos pré-capitalistas para realizar uma crítica à moderna civilização burguesa. Destacou-se, nessa esfera, Georg Lukács.

Foi nessa influência mista entre Charles Fourier, Georges Sorel e Georg Lukács que se produziu o pensamento de Walter Benjamin. Mais que isso, este autor em especial sustentou suas reflexões influenciado por um tripé conceitual: o romantismo, o marxismo e o messianismo.

Este trabalho busca, além de compreender a relevância da tríade que formou o pensamento de Walter Benjamin, estabelecer uma aproximação pertinente entre elementos do campo sagrado e do campo secular, o que ocorre, em especial, nos textos do sociólogo posteriores ao ano de 1920, época em que ele se aproximou do marxismo. Destacamos, nesta pesquisa, dois textos, o primeiro deles, publicado em 1921 e intitulado *Para a crítica da violência* e, o outro, de 1940 – o ano da morte de seu autor – intitulado *Sobre o conceito de história*.

A partir da distinção fundamental entre poder mítico e poder divino, compreender-se-á a proposta de Walter Benjamin relativa à interrupção do *continuum* da história, representada teologicamente na chegada do Messias no momento de maior catástrofe ou, secularmente, na manifestação revolucionária dos oprimidos. Em ambas as perspectivas, o resultado se lançou a uma utopia caracterizada, essencialmente, pela criação de uma sociedade sem classes.

2. O escopo de uma crítica à violência

Publicado pela primeira vez em 1921, sob o título em alemão de *Zur Kritik der Gewalt*⁴, este ensaio trouxe como núcleo central de seu conteúdo a proposta de uma crítica da violência e do direito sob a tutela do Estado. Para mais, esse texto se

³ Visivelmente, o elemento romântico presente em Karl Marx não configura o aspecto central de sua produção intelectual. Entretanto, pode-se observar que “os românticos voltaram-se contra o sacrifício da individualidade nessa fábrica absurda, estranha as finalidades humanas. Marx, por sua vez, denunciou com virulência a destruição da individualidade por essa mesma máquina, mostrando, entretanto, que a finalidade de seu funcionamento era reproduzir um vampiro, um fantasma social que não tem existência própria, e cuja visibilidade é triplamente fugidia” (ROMANO, 1985, p. 57).

⁴ *Gewalt* é um termo alemão, que no português pode significar tanto *poder* quanto *violência*. No decorrer do artigo, quando um dos termos aparecerem, subentende-se que também pode estar se referindo ao outro termo.

aventura em uma perspectiva judaica, estabelecendo uma distinção entre dois tipos de poder. Com isso, esse trabalho de Walter Benjamin se tornou propriamente revolucionário, pois conseguiu articular de modo coerente tanto os componentes do marxismo quanto do messianismo.

Realizar uma crítica à violência depende do entendimento que esta possui com o direito e com a justiça. Um evento só pode ser considerado violento a partir do momento em que interfere em condições éticas. Essas condições pertencem ao campo do direito e da justiça. No que diz respeito ao direito, sua estrutura se define, grosso modo, pelas relações entre os meios e seus fins. A violência, por conseguinte, apenas é encontrada enquanto um meio, pois ninguém atribui à violência - ou ao estado de violência - seu objetivo final. Pelo contrário, utiliza-se da violência para atingir quaisquer outros desígnios finais.

Portanto, uma crítica da violência poderia acontecer se ela, enquanto meio, fosse utilizada para fins justos ou para fins injustos. Entretanto, esse questionamento levantado não indaga se a violência em si deveria ser utilizada, desviando essa falha para as análises em que ela foi empregada. Entre os motivos que provocam o desvio do raciocínio, a filosofia do direito natural foi um deles. Nessa concepção filosófica, a violência é um produto da natureza, não tendo demais problemas ao aproveitar-se dela como um meio.

Adversamente, o direito positivo considera a violência como um produto historicamente concebido. Sendo assim, enquanto o direito natural avalia um direito apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo avalia um direito com base na crítica de seus meios. Apesar da aparente contradição, ambas as tendências da filosofia do direito apontam para um dogma em comum:

O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios. A antinomia se mostraria insolúvel se o pressuposto dogmático em comum for falso; se, por um lado, meios justificados, e, por outro, fins justos se encontram num conflito inconciliável. Mas nenhuma luz poderia ser vislumbrada, a esse respeito, enquanto não se sair desse círculo e não se estabelecer critérios mutuamente independentes tanto para fins juntos como para meios justificados. (BENJAMIN, 2013, p. 124)

Isso significa que, enquanto o direito natural considerar justo um determinado fim, quaisquer que sejam os meios que se utilize para atingir

determinado fim podem ser justificados. Por outro lado, o direito positivo, ao considerar justificados determinados meios, conclui que os fins para os quais se destinam esses meios serão justos. Walter Benjamin crê na possibilidade desse dogma estar errado. Se houve, de fato, um equívoco nessas preposições, isso sugere que fins justos e meios justificados se encontrem em permanente conflito. Ou seja, tanto uma quanto a outra tendência assumem que “se podem atingir fins justos por meios injustos” (DERRIDA, 2010, p. 76).

A solução para esse problema deveria ser alheia a ambos os domínios. Todavia, mantém-se a característica da historicidade que configura o direito positivo. Para explicar certas relações de direito, recorre-se à legislação europeia como exemplo, que ao que tudo indica tende a não admitir fins naturais⁵ por parte dos indivíduos, quando estes fins possam ser atingidos por meio da violência. Isso denota que o direito, sempre quando o indivíduo pode atender determinado fim por meio da violência, instituirá fins jurídicos para que apenas o direito seja capaz de atender esses determinados fins.

A atitude do direito em instituir fins jurídicos repercute em uma disposição clara que revela seu temor pela violência, que o ameaça justamente por se encontrar fora de sua alçada. A ameaça não está fadada a uma ou outra lei em especial, mas ameaça a própria ordem jurídica (DERRIDA, 2010, p. 77). Em suma, nota-se que o direito demonstra certa intenção em preservar sua ordem instituída.

À vista dessa intenção, Benjamin induziu uma hipótese que servirá de alicerce para toda a continuação de sua crítica da violência. A partir do temor existente entre o direito para com a violência em posse do indivíduo, seria cabível concluir que o “interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito” (BENJAMIN, 2013, p. 127). O temor não é tanto pela violência em si, mas realmente pela possibilidade da existência da violência fora de seu controle. Há casos em que o Estado, temendo maiores

⁵ O direito positivo tem o mérito de distinguir entre os poderes dois segmentos: os sancionados e os não sancionados. Esses poderes se classificam com base em seu reconhecimento histórico. Tendo o direito positivo a intenção de exigir as condições históricas de determinado poder, os que carecerem desse reconhecimento são denominados de fins naturais, os que possuem esse reconhecimento são fins jurídicos.

consequências da violência vinda de fora, concede o direito do uso de determinado nível de violência.

3. As concessões e as críticas das penas

Sobre a permissão do Estado à execução de determinado nível de violência por parte do indivíduo, a greve mostra-se como um dos exemplos mais típicos. Pode parecer equivocado considerar a suspensão de determinadas atividades – que constitui a essência da greve – como violenta. Esse tipo de pensamento contribui ainda mais para a concessão do Estado ao direito de greve, a partir do momento em que não existam mais condições para evitá-la.

Em que consiste, então, o potencial violento de uma greve? A violência incide sob a forma de chantagem, na qual a abstenção do trabalho visa o atendimento de determinadas reivindicações. Aqui os trabalhadores estão prontos para retomar as rotinas de trabalho quando essas exigências forem atendidas. Apesar do consentimento por parte do Estado, este não vê barreiras para intervir na ação dos trabalhadores, a partir do momento em que uma greve geral possa ser provocada. A atitude do Estado revela a contrariedade em que repousa o direito, concebendo determinados fins com impassibilidade e outros com inimizade.

Na medida em que a violência torna-se hostil para o Estado ela ameaça a sua existência. Se a ameaça, é porque ela consegue, além de derrubar o direito vigente, instituir outro direito. Consiste em um dos tipos de violência distinguidos por Walter Benjamin, a violência instauradora do direito. Na primeira metade do século XX, período em que escreveu o ensaio, havia uma disposição de se criticar a violência militar, ou o militarismo, em especial a lei do serviço militar obrigatório⁶. Todavia, a crítica realizada não dizia respeito apenas à função instauradora do direito. Há ainda, outra função que compõe a duplicidade do caráter do direito, a qual se utiliza da violência “como meio para fins do Estado” (BENJAMIN, 2013, p. 131). Define-se como a violência mantenedora do direito.

Um dos maiores alvos de críticas foi, sem dúvida, a pena de morte. Críticas as quais também não são adequadamente formuladas. Criticar a pena de morte não é criticar uma lei como tantas outras, mas atacar a própria origem do direito, que se

⁶ Walter Benjamin não nega sua insatisfação com as recorrentes críticas ao serviço militar obrigatório. “Ela é pois mais difícil de criticar do que acreditam, em suas ‘declamações’, os pacifistas e os ativistas, pelos quais Benjamin não esconde sua pouca estima” (DERRIDA, 2010, p. 94)

fundou na violência. À vista disso, quando o direito atua sobre a vida e a morte ele se torna mais forte, muito mais do que em qualquer outra medida, já que o poder sobre a vida e a morte expõe a manifestação mais pura da violência.

Nem a lei do serviço militar obrigatório, nem a pena de morte constituem, em primazia, o aspecto mais negativo do Estado moderno. Este se encontra naquilo que é capaz de articular tanto a violência instauradora do direito, quanto a violência mantedora do direito. Benjamin enxerga na instituição da polícia essa configuração. Na realidade, a polícia se situa na completa ausência da separação entre a violência que institui e a violência que mantém o direito. Ela é instauradora do direito, pois promulga decretos de todos os perfis como se fosse o próprio direito, e mantedora do direito, porque se propõe a cumprir os decretos que ela mesma estabeleceu. Em síntese, o aspecto da instituição policial pode ser descrito, de acordo com Jacques Derrida, do seguinte modo:

Essa ausência de fronteira entre as duas violências, essa contaminação entre fundação e conservação é ignóbil, é a ignomínia da polícia. Antes de ser ignóbil em seus procedimentos, na inquisição inominável à qual se entrega, sem nenhum respeito, a violência policial, a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. (DERRIDA, 2010, p. 98)

Com isso, resta apontar uma falácia recorrente de que as manifestações da polícia condizem com os fins jurídicos do direito. Muito pelo contrário, a instituição dos decretos policiais atua justamente onde o Estado não consegue alcançar, através da ordem do direito, os fins que estava disposto a atingir. Desse jeito, a polícia intervém nas situações em que carece o direito de solidez. Assim como também a polícia, sem nenhuma relação com o direito, “acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia” (BENJAMIN, 2013, p. 136).

Apoiado nesses exemplos, conclui-se que a violência ou institui ou mantém o direito. Se a violência não possui alguma dessas características, perde seu sentido. Entretanto, é de se indagar se a possibilidade de solução de conflitos pode ocorrer em uma dimensão externa à da violência.

4. Os meios puros

Se o intuito de duas ou mais pessoas é a solução de seus empasses sem o uso da violência, essa solução deve ser buscada, indubitavelmente, fora da área do direito. Até mesmo o pacto de um contrato - mesmo que selado em momento de paz - admite o uso da violência caso um dos lados descumpra alguma das exigências firmadas em seu escopo. Sem contar que, indiretamente, um contrato remete à violência, pois foi legitimado por um direito fundado na violência.

Por outro lado, a experiência privada das pessoas demonstrou de muitas maneiras que a possibilidade de soluções não violentas possa existir. Os meios não violentos são definidos como meios puros e se opõem claramente aos meios violentos que caracterizam o direito⁷. Subjetivamente, são elementos como “cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança” (BENJAMIN, 2013, p. 139) que estruturam os meios puros⁸. Objetivamente, eles se manifestam melhor por intermédio de bens materiais. O diálogo é elencado como o melhor exemplo da manifestação dos meios puros, pois se configura como técnica, uma técnica de acordo civil entre os indivíduos.

A prova de que a violência se exclui da experiência privada é demonstrada, de acordo com Benjamin, pela não punição da mentira. A partir do momento em que se considera a mentira como uma transgressão, um retrocesso entra em jogo. Isso porque o Estado, nessas situações, tenta controlar a validade do discurso e, com essa atitude, rompe as distinções entre esfera privada e esfera pública.

Desde o começo, não se estabelecia no campo do direito a punição pela mentira. Acima da mentira se encontra o meio de entendimento puro, pacífico e interpessoal, a linguagem. Foi recentemente que a violência do direito penetrou na esfera da linguagem, impondo, assim, o castigo pela mentira. Neste momento a crise de autoconfiança do direito é firmada e este começa a instituir fins jurídicos como meio de prevenção a violências maiores por parte dos enganados. Surge,

⁷ Em termos análogos, Charles Fourier também admitia a proposta de opor determinados meios à violência característica da civilização industrial – alvo de críticas tanto por ele quanto por Walter Benjamin, o qual possui profunda admiração – o socialista francês opunha sentimentos como a vergonha e a humildade ao comportamento violento da civilização durante a Revolução Francesa: “a civilização, cansada de matanças e envergonhada de sua própria inépcia, não vê outra maneira de conseguir a tranquilidade que a de restabelecer humildemente o prejuízo que havia proscrito e chamar em seu auxílio os costumes que a filosofia acusa de insensatez” (FOURIER, 1997, p. 43).

⁸ Valores como a empatia e a amizade também são incluídas na esfera dos meios puros no comentário de Jacques Derrida (2010, p. 114).

então, um paradoxo no comportamento do direito: se a mentira é um meio puro e sua proibição se baseia no temor da violência que o ato desse meio puro pode provocar, restringirá o direito apenas ao uso de meios não violentos por sua parte, que configuraria uma característica ambígua tendo como base sua origem violenta.

5. A chantagem e a emancipação das greves

Além da linguagem, a greve, em determinado perfil, pode ser considerada como um meio puro e, portanto, não violenta. Walter Benjamin - embasado na distinção de Georges Sorel entre dois tipos de greve: a greve geral política e a greve geral proletária – distinguiu uma greve enquanto meio puro, e outra enquanto meio violento.

A greve geral política é aquela que não põe em risco a existência do corpo político. Nesta greve, o antagonismo entre duas classes que ocupam diferentes posições no sistema econômico desaparece, pois nessa modalidade qualquer segmento da sociedade pode realizá-la. Além disso, suas configurações permitem muitas formas diferentes de existência: com curtas ou longas durações; pacíficas ou violentas, todas essas possibilidades podem constituir uma greve geral política.

Para sua existência, a greve geral política exige que os grupos que a pratiquem tenham fé na força do Estado. Essa fé é responsável pela manutenção do mesmo, que não deixa de existir após as manifestações da greve geral política. Muito pelo contrário, o Estado se vê fortalecido, enfatizando a ideia de que o poder se transfere apenas entre privilegiados. É o exemplo anteriormente dado por Walter Benjamin da greve como função de chantagem. Nesse modelo, mesmo conseguindo determinadas alterações nas ordens políticas, a greve jamais terá como objetivo a destruição do Estado, mas apenas determinadas modificações nas relações de trabalho. Tendo as exigências atendidas, retornar-se-ia ao trabalho.

Por oposição radical à greve geral política, a greve geral proletária tem como objetivo central a aniquilação do Estado. É através dessa greve que a revolução surge, caracterizada por Georges Sorel como sendo algo puro e simples. Ela se caracteriza como algo estritamente violento, único meio que as massas possuem para atingirem a revolução futura, que marcará a transição do capitalismo para o socialismo:

[...] sabemos que a greve geral é exatamente o que eu digo: o mito no qual o socialismo se fecha por inteiro; isto é; uma

organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra empreendida pelo socialismo contra a sociedade moderna. As greves geraram no proletariado os sentimentos mais nobres, mais profundos e instigadores que ele possui; a greve geral os reúne num quadro de conjunto e pela aproximação deles dá a cada um o máximo de intensidade; apelando para lembranças muito vivas de conflitos particulares, ela cobre com intensa vida todos os detalhes da composição apresentada à consciência (SOREL, 1993, p. 107-108).

Georges Sorel utilizou o termo *mito*⁹ para designar o conjunto das imagens que motivam as massas trabalhadoras a lutarem em uma revolução violenta. São maneiras que as pessoas encontram para agir em relação ao presente, se manifestando em seus sentimentos. Walter Benjamin, por outro lado, não partilhou do mesmo uso do termo mito, muito menos da consideração do mito como um elemento dotado de algum grau de pureza. Ele concebeu uma qualificação de teor teológico à greve geral proletária.

6. A petrificação e a fenda sobre a terra

Enquanto a greve geral política se satisfaz com o ganho material que sua abstenção à rotina de trabalho proporciona, a greve geral proletária somente tem a pretensão de retomar ao trabalho quando este estiver “totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado” (BENJAMIN, 2013, p. 143). Em vista disso, Walter Benjamin caracteriza a greve geral política como violenta – ao satisfazer-se apenas com as singelas alterações das relações de trabalho – e, no que reserva à greve geral proletária, esta seria um meio puro, não violenta.

A greve política é mais que meio violento, é manifestação mítica do poder. Do mesmo modo que a greve proletária é mais que um meio puro, é manifestação do poder divino. A questão do uso do termo *mito* em Walter Benjamin difere da associação de Georges Sorel, que o utiliza conciliando-o com a greve proletária. Poder – ou violência – mítica é aquele poder responsável pela fundação e

⁹ “Os mitos revolucionários são quase puros, eles permitem compreender a atividade, os sentimentos e as ideias das massas populares se preparando para entrar em uma luta decisiva, não são descrições de coisas mas expressões de vontades” (SOREL, 1993, p. 32)

manutenção do direito. A lenda de Níobe¹⁰ é evocada, então, como exemplificação do poder mítico como fundador do direito.

Não se trata simplesmente de uma punição, devido ao fato de Níobe questionar os cultos à deusa Leto. Trata-se especialmente da fundação de um direito, de uma institucionalização do mesmo. Níobe desafiou o destino e o comportamento deste é incerto e dúbio. Sabendo que pode ganhar ou perder esse desafio, em caso de vitória, um novo direito seria instituído. Há uma provocação à utilização do termo empregada por Georges Sorel, pois Walter Benjamin sugere que o poder mítico se relaciona com “um privilégio dos reis, dos grandes e dos poderosos: na origem, todo direito é um privilégio, uma prerrogativa” (DERRIDA, 2010, p. 121).

Em total oposição ao poder mítico, arquiteta-se o poder divino. Este estaria, em todos os aspectos possíveis, em aversão ao poder mítico. A história de Corah¹¹ é utilizada como exemplo da manifestação desse tipo de poder. Corah, ao ser punido por desafiar a liderança sagrada de Moisés é punido por Jeová, entretanto a punição exercida não ocorre da mesma maneira que a transgressão de Níobe. Corah e todos os seus seguidores foram punidos ao mesmo tempo em que foram absolvidos da culpa, pois a punição foi tão imediata, tão instantânea, que não deixou brechas nem tempo para que o sentimento de culpa aflorasse - diferentemente de Níobe, que além de ter presenciado a morte de seu marido e de seus quatorze filhos, permaneceu eternamente, enquanto rocha, a sofrer pela perda sangrenta

¹⁰ “Níobe era esposa do rei tebano Anfião [...]. Era dotada de agudeza de espírito e majestosa beleza, e se julgava a mais feliz das mães, pois tinha sete filhos e sete filhas. [...] Níobe, a formosa, costumava dizer-lhes que ela também deveria ter honras divinas, sendo filha de Tântalo e de uma das Plêiades, por um lado neta de Atlas, o poderoso, que carrega no dorso a abóbada celeste, e por outro, neta do próprio Zeus. E dizia mais: que era maior que Leto, que não tivera um canto onde pudesse dar à luz os dois filhos. E mais ainda: que Leto apenas tinha dois filhos, e ela, Níobe, esposa de rei e filha dos deuses, tinha sete filhos e sete filhas. Ouvindo isto, Leto convocou os filhos e chorando lhes pediu que a vingassem. Irmão e irmã, em rápido voo, alcançaram os muros e o palácio de Cadmo. Nos campos de Tebas [...] divertiam-se os filhos de Anfião [...]. Apolo os trespassou a todos a flechadas. [...] Ártemis uma a uma as matou com suas flechas. Anfião se suicidou. Níobe ficou só, entre os cadáveres do esposo e dos filhos. Apiedados, os deuses a transformaram em pedra. A própria pedra, porém, continuou a chorar.” (GUIMARÃES, 1972, p. 233-234)

¹¹ O poder-violência divino é puro, imediato, e seu fim é a vida. Ele absolve o ser humano não apenas da culpa, mas também do Direito, ao aniquilá-lo de um só golpe, como o juízo divino diante da corja de Corah. No livro sagrado da Torá, podemos encontrar a história do ajuizamento de Deus sobre a corja de Corah. Este desafiou Moisés, desobedeceu às ordens do Eterno e, junto ao seu grupo, foi engolido pela terra, sem tempo de castigo ou punição (RODRIGUES, 2010, p. 96).

deles, continuando a chorar mesmo depois de petrificada. Em síntese, assim se apresenta a contraposição dos dois poderes, para Walter Benjamin:

Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. (BENJAMIN, 2013, p. 150)

A questão do sangue também se mostrou fundamental para compreender a distinção entre as duas formas de poder. O poder mítico é sangrento: ao derramar o sangue, símbolo da vida pura, da vida simples, o poder mítico (no qual o direito está), atua a seu próprio favor. Por outro lado, a violência divina se aplica sobre toda a vida, porém, em favor dos vivos. O sacrifício da vida existe nos dois exemplos, mas, no caso do poder mítico, o sacrifício é exigido para a satisfação do próprio direito, em contrapartida ao poder divino, que sacrifica a vida em nome dos vivos, para salvar justamente os vivos. Retomando os exemplos, o sacrifício sangrento dos quatorze filhos de Níobe foram necessários para a satisfação de um direito que lutava por se instituir; em Corah, seu sacrifício aconteceu em favor da comunidade judaica, sem haver sangue, dor ou sofrimento.

A proposta de Walter Benjamin repousa na necessidade de aniquilação do poder mantedor e fundador do direito, bem como do Estado e de toda manifestação do poder mítico. Encontram-se, no poder divino, elementos mais que suficientes para essa realização. Salienta-se ainda que o poder divino não se restringe apenas ao poder de Deus ou a apenas às esferas do sagrado. A atividade humana também pode provocar mostras desse tipo de poder, utilizando-se da violência além do direito ou do Estado. Trata-se, na amostra mais pura desse uso, da atividade revolucionária dos homens que, em Georges Sorel, baseia-se na greve geral proletária.

7. A explosão do continuum da história

Pouco tempo antes de cometer suicídio (em 1940), ao ser interceptado pela polícia nazista de Hitler, Walter Benjamin deixa um escrito de valiosa importância

política para o começo do século XX, como também para os dias atuais. Trata-se das *Teses sobre o conceito de história*, o texto que, de modo mais evidente, articulou as grandes bases de seu pensamento: o marxismo, o romantismo e o messianismo.

Romântico, enquanto crítico do capitalismo, da modernidade e do fascismo; marxista, enquanto materialista histórico; messiânico, enquanto crente da inauguração de uma nova era histórica por um Messias. O objetivo maior das teses pode ser encontrado na sétima delas, que consiste em “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Respalda-se, fundamentalmente, em reverter a perspectiva pela qual a história é estudada, isto é, transferir o foco historiográfico dos vencedores para os oprimidos. Fustel de Coulanges¹² é utilizado como exemplo desse tipo de historiografia, que perpetua o sentimento de empatia para com os vencedores.

Michael Löwy publicou relevantes trabalhos para compreender os aspectos particulares da obra de Walter Benjamin. Enxergou, através da literatura marxista, o que se consistia como o elo comum entre os românticos: a aversão ao sistema capitalista em geral. Um sentimento de perda os assombra, algo foi perdido com a instituição do capitalismo e, com isso, eles buscam no passado ou no futuro esses valores perdidos. Walter Benjamin confiou na tarefa do Messias para essa restauração.

Para compreender o significado do messianismo judaico, faz-se necessário abordar três elementos que, embasado nos estudos de Gershom Scholem¹³, Michel Löwy descreveu.

O primeiro deles foi reconhecido como uma tendência de duplo aspecto: restaurador e utópico. Enquanto restaurador, o messianismo se orientou para o “restabelecimento de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida” (LÖWY, 2008, p. 133). Já em sua dimensão utópica, o messianismo aspirara a algo completamente novo, lançando-se à esperança de um futuro auspicioso. Um pensamento apenas se torna messiânico se combinar, não importando o grau, os dois aspectos mencionados.

¹² Numa Denis Fustel de Coulanges, foi um historiador positivista francês do séc. XIX. Entre suas obras, destaca-se *A cidade Antiga*, de 1864.

¹³ Gershom Gerhard Scholem foi historiador e teólogo judeu do séc. XX. Sua principal obra de referência para Michael Löwy é *Judaica I*, publicada em 1963.

A segunda tese de Walter Benjamin apontou sugestivas similaridades com esse primeiro terço da definição de messianismo. Trata-se de uma tese que articulou os conceitos de rememoração e reparação por intermédio da redenção:

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso. (BENJAMIN, 1994, p. 223)

Não bastaria, para Walter Benjamin, recordar os oprimidos que já existiram ao longo da história. Perpassando o pensamento de Hermann Lotze¹⁴, o autor das teses aceitou a premissa de que não pode existir progresso se as almas não se realizarem. Com isso, não bastaria apenas lembrar o passado dos oprimidos, deve-se, de algum modo, contribuir para a realização desses povos por meio da reparação do sofrimento, que a derrota que tiveram os acometeu.

Embasado em Michael Löwy, a redenção assumiu uma dupla perspectiva: teológica e profana. De modo secular, a redenção ocorre pela emancipação, libertação dos oprimidos. Teologicamente, a redenção ocorreria pela ação do Messias, o qual não é um personagem enviado dos céus. Ao contrário, o Messias, em Walter Benjamin, é representado pelo povo, pela ação revolucionária do povo. A ação do Messias aponta, dedutivamente, para um evento que ainda está por vir, que terá majestosa importância para a cessão do sofrimento humano.

A redenção opera, exclusivamente, no chão da história, o que nos leva para a segunda característica fundamental do messianismo judeu: “para a tradição religiosa judia, a chegada do Messias é uma irrupção catastrófica” (LÖWY, 2008, p. 134). Refere-se, grosso modo, ao messianismo como uma teoria da catástrofe. A intervenção do Messias só ocorre diante do momento máximo de caos que uma sociedade possa ter, é essencialmente um abismo que divide a atualidade da redenção, impossibilitando quaisquer tentativas de reformas ou progressos, como no

¹⁴ Rudolf Hermann Lotze foi um filósofo alemão que viveu no séc. XIX. A obra de referência deste autor intitula-se *Microcosmos*.

caso da social democracia, modelo que Walter Benjamin não hesitou em criticar em suas teses.

Dentre as teses, a nona, em especial, salientou o aspecto cataclísmico do messianismo judeu. O anjo da história, assim denominado, carrega essa característica. Através de uma leitura da obra *Angelus Novus*, de Paul Klee, que retrata a figura de um anjo com olhos arregalados, fixados em um único ponto e suas asas abertas, Walter Benjamin aludiu uma história por trás desse anjo – que na verdade não tem tanta conexão com a obra em si: consiste na percepção de que os olhos do anjo estão voltados para o passado que o perturba, pois dele tenta se afastar. Essa deve ser a fisionomia do anjo da história. Entretanto:

Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1994, p. 226)

Para o anjo da história, as catástrofes ocorridas no passado se resumem em uma grande catástrofe, que se acumula e cresce conforme a tempestade sopra cada vez mais. O correspondente para essa tempestade é o progresso, alvo de insistentes críticas por Benjamin. Conforme a marcha do progresso avança, ela deixa consigo um rastro de catástrofe que tende cada vez mais a aumentar. O anjo da história gostaria de parar para ajudar os prejudicados de cada momento histórico que sofreram com os efeitos do avanço do progresso. Porém, a tempestade faz com que as coisas se repitam novamente e, com isso temos novas catástrofes, cada vez piores. O olhar do anjo é, em síntese, o olhar desmistificador do progresso, rememorando o passado e todas as hecatombes provocadas pela história. Interromper a catástrofe - a tempestade - tem seus equivalentes profanos e teológicos. Novamente, o Messias corresponde à dimensão teológica enquanto, a revolução, à dimensão profana.

A terceira e última dimensão do messianismo é aquela definida como anarquista. Após a chegada do Messias, as limitações e controles que a Torá¹⁵ impôs desapareceriam. Assim, uma nova Torá – a Torá da redenção – seria estabelecida em seu lugar. Com esta, todas as antigas regras e proibições se extinguiriam: começaria “um mundo novo, paradisíaco, onde a força do mal teria sido destruída” (LÖWY, 2008, p. 136).

Das teses, a décima quinta em especial dispõe de algumas similaridades com a dimensão anárquica do messianismo. Com a explosão do *continuum* da história pelo Messias/revolução, mérito das classes revolucionárias de cada época, inaugura-se um novo calendário. A dimensão do tempo é contraposta, aqui, em oposição do tempo dos calendários com o tempo dos relógios:

A consciência de fazer explodir o continuum da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. (BENJAMIN, 1994, p. 230)

É da capacidade de todos os oprimidos fazerem explodir a continuidade da história, esse, sem dúvida, seria o único meio de frear a vanglória dos vencedores ao longo do tempo. O novo calendário, o primeiro dia desse novo calendário – dessa nova era - é interpretado como um acelerador histórico que representa todo o passado, todo o tempo anterior de luta de todos os oprimidos que existiram. Torna-se esse dia um feriado, fortemente caracterizado pelo seu potencial de rememoração. Diferentemente do tempo dos relógios, marcado por sua mecanicidade e quantitatividade do tempo. A revolução, portanto, é aquilo que interrompe o tempo vazio, com base na sua qualitatividade do tempo, logo, messiânico.

¹⁵ A Torá é um conjunto de textos sagrados do judaísmo. Entre esses textos, além da narrativa da peregrinação à terra prometida de Israel, estão também as leis e os mandamentos entregados a Moisés por Deus, para que ele os ensinasse para o povo judeu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há um anão que se esconde e opera por debaixo de um fantoche. Esse fantoche sai vitorioso em todas as partidas de xadrez que joga. A primeira tese sobre o conceito de história, de Walter Benjamin, corroborou na junção da teologia com o marxismo, com intermédio do romantismo.

O autômato jogador de xadrez foi inspiração de um dos contos de Edgar Allan Poe, um literato romântico. O fantoche é analogicamente associado ao materialismo histórico e, o anão, à teologia. Quem desafia o autômato, o fantoche, não vê que em seu interior existe um anão corcunda e de aspecto assustador, porém, expert em xadrez; que opera através de cordas o boneco vestido a trajes turcos. Sendo o fantoche o materialismo histórico, interpretamos sua semelhança com uma espécie de máquina, fazendo com que a história atual, mecanicamente, seja subentendida como fadada à transição para o socialismo.

Essa interpretação da história a subsome em um conjunto de leis naturais que, automaticamente, corroborariam para o surgimento do socialismo após a crise do capitalismo. Leis de dimensões tanto históricas quanto econômicas, encontradas inclusive no pai do materialismo histórico, o próprio Karl Marx, mas que, profundamente, o autor se refere aos representantes da II e da III internacional. A lei da taxa decrescente do lucro, de Karl Marx, exposta no terceiro livro d'O Capital, serve como bom exemplo dessa interpretação de teor mecanicista. Ao quantificar a tendência que o lucro terá ao longo do tempo em decair, conforme menos trabalho humano – a fonte da geração de capital – for empregado na produção de mercadorias, estabelecer-se-á um momento em que não teria como o capitalismo resistir – pois sem lucro não há capitalismo - acarretando nas devidas condições para o aparecimento do socialismo.

É contra essa tendência do marxismo, denominada como vulgar, que Walter Benjamin desenvolveu críticas em suas teses - além de outros pontos, como a social democracia e o historicismo conservador. Há uma necessidade de interpretar corretamente a história, isso significa que não há como confiar nas interpretações mecânicas da história que alguns pensadores elaboraram, como o fim inevitável do capitalismo. Para vencer o inimigo – que pelo contexto histórico tudo indica ser o

fascismo alemão – o materialismo histórico precisa da teologia, sem ela, sem o espírito messiânico, a revolução não pode acontecer.

A ação messiânica correspondeu secularmente ao papel revolucionário, que vai muito além do que simplesmente a participação da classe proletária, como defende o marxismo oficial. Aqui, a ação revolucionária parte de todos os oprimidos presentes, e sua vitória resumiria todas as tentativas e todos os esforços dos oprimidos que existiram ao longo do tempo.

Na décima oitava e última tese, Walter Benjamin aludiu sobre a verdadeira história universal, resultado da ação do Messias/revolucionário. A interrupção messiânica é capaz de fazer imaginar como será a verdadeira história da humanidade, isto é, a história da humanidade salva da opressão, a humanidade liberta. Toda a força dos oprimidos do passado condensa-se no instante revolucionário do presente, a beira da libertação da humanidade. Compara-se, na referida tese, o tempo proporcional da existência da espécie humana na Terra – breves dois segundos, considerando a escala de 24 horas – com o instante da revolução, que resumiria toda a história da humanidade nas mesmas proporções em que o Homo Sapiens é resumido na história do planeta.

Como se configuraria essa história da salvação? Em quais condições estariam as novas sociedades após o momento messiânico de irrupção? Walter Benjamin sugeriu em algumas teses determinados aspectos da sociedade pós-revolução. Trata-se, primeiramente, de uma espécie de comunismo, principalmente no que diz respeito à sociedade sem classes. Para o autor das teses, o aparecimento da sociedade sem classes é uma das mais importantes (senão a maior) realizações que a revolução pode proporcionar. Lembrando que o messianismo articula componentes tanto restauradores quanto utópicos, há de existir formas sociais do passado que tenham inspirado Walter Benjamin. Michael Löwy atenta para duas, a primeira, que marcou a juventude do frankfurtiano, faz referência a um paraíso perdido; a segunda, posterior a 1930, diz respeito ao comunismo primitivo, que também foi alvo de estudos por Karl Marx e Friedrich Engels.

Além disso, também presente nos dois textos de Walter Benjamin analisados, encontra-se a dimensão modificada do trabalho e da relação de trabalho entre os homens. Nessa nova era da sociedade, o trabalho se encontraria em novas

configurações. Trata-se de um trabalho livre de quaisquer explorações, bem como a extinção da exploração do homem pelo homem, como também o fim do abuso da natureza pelo homem. Apegado ao messianismo, Walter Benjamin se firmou como um catalizador do passado e do futuro, utilizando do materialismo histórico a seu favor para projetar, no futuro, suas esperanças, bem como para criticar ferozmente o presente que lhe provocou tantas perturbações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter; GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 121-156.

_____. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-234.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOURIER, Charles. **La armonia passional del nuevo mundo**. Madrid: Taurus, 1973.

GUIMARÃES, Ruth. Níobe. In: _____. **História da mitologia grega**. São Paulo: Cultrix, 1972.

HAUSER, Arnold. O romantismo alemão e o do ocidente. In: HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1973. p. 817-880.

LÖWY, Michael. **Romantismo e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____; SAYRE, Robert. **Romantismo e política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RODRIGUES, Ivoneide Fernandes. **Violência, mito e destino: para uma crítica em direito com base em Walter Benjamin**. 2010. 104f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Faculdade de Filosofia, Fortaleza.

ROMANO, Roberto. Corpo e Cristal: Marx e o romantismo. In: ROMANO, Roberto. **Corpo e cristal: Marx romântico**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985. p. 17-62.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Petrópolis: Vozes, 1993.

SOBRE O AUTOR:

Allan André Lourenço é graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Participa do Grupo de Pesquisa "Ética, política e religião: questões de fundamentação" da PUC-Campinas. Atua como artista plástico e literato, administrando o movimento artístico Brisaísmo (brisaismo.org).

e-mail: allan.al@outlook.com.br