

PRÁTICAS DA
HISTÓRIA

JOURNAL ON THEORY, HISTORIOGRAPHY,
AND USES OF THE PAST

Nº 5 - 2017



**O messianismo ou a história
como dissidência na obra
de Walter Benjamin**

Maria João Cantinho

Práticas da História, n.º 5 (2017): 115-132

www.praticasdahistoria.pt

Maria João Cantinho

O messianismo ou a história como dissidência na obra de Walter Benjamin

Como pensar a história numa época em que a Europa se encontrava assombrada pelo espectro da catástrofe, na nossa modernidade? Como escapar aos perigos do Progresso? Foi esta urgência que determinou o pensamento de Walter Benjamin desde a sua juventude e que marcou decisivamente a sua concepção da história, mas também a sua visão da linguagem e da tradução, da própria crítica da arte e da sua recepção. Partindo do conceito de *imagem dialética* como um novo paradigma de compreensão e leitura da história, Benjamin procura substituir a ideia de uma história vista à luz das teorias do progresso por uma história descontínua e figurativa, que reencontra no *presente* a possibilidade de reactivação do passado e que valoriza uma dimensão da temporalidade qualitativa, em lugar da temporalidade quantitativa que homogeneizava e desfigurava a leitura da história. É sobretudo no conceito de *messianismo*, tomado como categoria secularizada da tradição judaica, que Walter Benjamin bebe, para “escovar a história a contrapelo”, concentrando em si essa potencialidade de resgatar a “parcela messiânica” que nos cabe em sorte e que traz em si o eco das vozes que nos chegam.

Palavras-chave: Messianismo, História, Política, Imagem Dialética.

Messianism or History as Dissidence in the Work of Walter Benjamin

How can one think of History in a time in which Europe happened to be haunted by the specter of catastrophe, in our modern times? How can one escape the perils of Progress? This urgency determined the thought of Walter Benjamin since his youth, and decisively marked his conception of history itself, but also of his vision of language and of translation, of his own critique of art and reception. Starting from the concept of *dialectic image* as a new paradigm of comprehension of history, Benjamin tries to substitute an idea of a narrative of progress for discontinued and figurative idea of history, that regains in the *present* the possibility of reactivate the past and that values a qualitative dimension of temporality, instead of a quantitative temporality that homogenized and disfigured his reading of history. Benjamin takes, essentially from the idea of *Messianism*, as a secularized category of Jewish tradition, to “build” what he designated as “brushing history against the grain”, focusing on himself that potentiality of rescuing the “messianic parcel” that become our fate and that brings in itself the echoes of voices that come to us.

Keywords: Messianism, History, Politics, Dialectic Image.

O messianismo ou a história como dissidência na obra de Walter Benjamin

Maria João Cantinho*

Precisamos da história, mas de maneira diferente da do ocioso mimado no jardim do saber.

F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas, II*, “Das vantagens e dos inconvenientes da história para a vida”, editorial Presença, Lisboa, p. 101.

Entre os múltiplos contributos que Walter Benjamin trouxe para o pensamento contemporâneo, desde a estética à crítica literária e da arte, à teoria da literatura e da tradução, a problemática da história constituiu uma das suas principais temáticas, nomeadamente a sua reflexão epistemológica sobre a mesma, tal como a procura de uma releitura da história à luz de novos pressupostos, que aqui serão explicitados. Que a história seja tomada como uma narrativa cujo paradigma assenta na continuidade e na ideia do progresso como fio explicativo da evolução histórica não é, de todo, a perspectiva de Walter Benjamin, apelando a uma visão que é essencialmente um gesto político e ético, isto é, revolucionário.

Vários pensadores contemporâneos, ligados ao pensamento contemporâneo judaico, tais como Löwy, Pierre Bouretz, Derrida, Bensaïd, Bensussan, J. Benoist e F. Merlini, entre outros, foram importantes

* Investigadora do CFUL (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).

para relançar o debate sobre a questão do messianismo político. Como Pierre Bouretz o afirma, a “ideia messiânica foi, desde cedo, objeto de uma antinomia doutrinal de que o eco se estende até ao pensamento contemporâneo”¹. Ela assumiu formas de pensamento diversas, cruzou-se com modos de pensar múltiplos e Bouretz, na sua obra, faz uma compilação dos pensadores messiânicos da contemporaneidade, onde inclui, além de Walter Benjamin, vários pensadores, defendendo assim que a ideia do messianismo fez a sua entrada no palco da História como uma revitalização do judaísmo esclerosado. Walter Benjamin – como Rosenzweig e Scholem – pressentiu esta necessidade, desde logo, como uma “sentinela” do seu tempo, para recorrer à expressão de Bensaïd, pois apenas a intrusão messiânica pode insuflar uma “novidade” distinta da insípida e repetitiva modernidade². Estar atento às armadilhas do mito do progresso, vigiar o verdadeiro fenómeno da história, reencontrar o autêntico sentido da experiência humana do tempo, parecem ser aspectos a que o historiador não pode furtar-se. Trata-se de encontrar um outro quadro de temporalidade, distinto da temporalidade linear, uma temporalidade que incorpore em si, de forma orgânica, um “ritmo de durabilidade”. Nesse sentido, o messianismo que encontramos na obra de Walter Benjamin nada deve a uma exegese teológica, mas antes a uma reinterpretação da história à luz das categorias secularizadas da tradição judaica.

Aquilo a que chamamos história, do seu ponto de vista; tal como em autores como Scholem e Rosenzweig (autor de *A Estrela da Redenção*, obra que publicou em 1921, após a sua experiência da guerra de 1914/1918 e que muito impressionou a geração de Walter Benjamin) não significa apenas reencontrar o passado e reconstituí-lo como uma sequência linear de factos. Ao invés, o conhecimento histórico é criado a partir do nosso próprio presente, como veremos na análise do conceito de “imagem dialética”, de que o autor fala sobretudo no *Livro das Passagens [Passagenwerk]*. Para Benjamin, trata-se assim de interpre-

1 Pierre Bouretz, *Témoins du futur* (Paris: Gallimard, 2004), 18.

2 Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin: Sentinelle messianique* (Paris: Plon, 1990), 62.

tar os rastros que o passado nos deixou, de os transformar em sinais, a atividade que ele descreve nesta obra como a tarefa do historiador: «ler o real como um texto»³. Desta forma, a escrita da história procede dessa (re)leitura e da (re)interpretação do passado, sendo a linguagem o campo privilegiado onde se apresenta a própria história, no seu sentido mais autêntico. Se Benjamin consagra, como veremos, a “imagem dialética” como a imagem autenticamente histórica, acrescenta também algo que nos parece de suma importância: o lugar onde encontramos as imagens dialéticas é na linguagem⁴ e esta aproximação entre categorias históricas e linguísticas, da conceção da história vista como algo que se apresenta na linguagem, como escrita, é já evidente num texto de 1916, em que Benjamin afirmava: “A história nasce ao mesmo tempo que o sentido na linguagem humana”⁵.

Não obstante a diferenciação dos paradigmas explicativos nos vários períodos da obra benjaminiana, Stéphane Mosès, em *L’Ange de l’Histoire*, reconhece no paradigma teológico uma estabilidade maior, ao longo da sua obra, que se mantém «sob uma forma mais ou menos oculta (...) presente ao longo de toda a evolução» (Mosès 2006, 99, 100). A figura da teologia é ainda apresentada no último texto que redigiu em 1940, *Sobre o Conceito de História*, logo na primeira tese que compõe este texto⁶. Ainda que caricata e sem a beleza de outrora, no entanto, a teologia encontra-se subjacente à história, de forma mais oculta. Para ganhar, como diz Benjamin nessa passagem referida, *o materialismo histórico tem necessidade da ajuda da teologia*: esta é precisamente “o anão corcunda que se encontra escondido no interior da mesa”. Numa época racionalista e descrente, a teologia aparece como “uma velha feia e encarquilhada e mal-afamada” que se deve esconder. Tal como o anão da alegoria⁷, o anão da teologia não pode agir hoje senão de uma maneira oculta, no seio do materialismo histórico. Nesta

3 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982), 580.

4 *Ibidem*, 576-577.

5 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974), 139.

6 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972), 693.

7 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, IV* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972), 302-304.

época de um racionalismo feroz e ateu, ele tem de ocultar-se para ser verdadeiramente eficaz e operar no coração da história.

A perplexidade assalta-nos. De que forma «aparece» a teologia em Benjamin, então? Ele é categórico ao afirmar a sua presença, mas a suspeita permanece. A teologia mudou, certamente, o seu rosto, aparecendo de outras formas. Por outro lado, esta teologia de que ele fala – e isto é que nos interessa fundamentalmente – é a teologia judaica do messianismo? Ao longo da obra de Benjamin, o conceito de teologia – ainda que categoria secularizada – aparece sempre ligado a dois conceitos fundamentais e que ele desenvolve em várias obras. Um é o conceito de rememoração [*Eingedenken*], conceito nuclear no *Livro das Passagens*, e o outro é o conceito de redenção [*Erlösung*], que aparece na tese II da obra *Sobre o Conceito de História*. É, com efeito, em torno deles que toda a arquitetura das teses se edificará. É preciso pensar a teologia de uma forma diferente da tradicional, neste sentido como um gesto de dissidência, relativamente às perspectivas convencionais. Ela não se constitui como um fim em si, tendo em vista a contemplação teórica das verdades eternas. Muito menos significa a reflexão sobre a natureza do ser divino. A teologia, aqui, possui uma função precisa e fundamentalmente ativa, essencialmente política e ética. Ela está ao serviço do materialismo dialético, isto é, ao serviço da luta dos oprimidos. Princípio de intensificação, ela deve servir a força explosiva do materialismo histórico. A teologia reintroduz, precisamente, as imagens messiânicas que “faltam ao materialismo histórico”, conferindo-lhe esse potencial revolucionário.

Ainda que muito polémica e paradoxal, é importante compreender a componente política deste messianismo, atravessado pela esperança materialista, pela ideia da redenção que pode salvar a história dos oprimidos, que me parece ser a consequência mais evidente, a qual será corroborada ao longo das outras teses. De tal forma é evidente esta componente política no elemento messiânico das teses, que vários filósofos contemporâneos e mais próximos do nosso tempo o tomaram como

objeto essencial das suas obras. Refiro-me, não só a Michael Löwy⁸, que trabalhou profundamente essa questão e traduziu as teses de Benjamin de forma extraordinária, como também Bensaïd, Derrida, em *Spectres de Marx e Marx & Sons* – onde analisa profundamente a tese II de Benjamin e parte dela para afirmar o seu próprio messianismo como legado filosófico –, Pierre Bouretz, autor de uma obra notável sobre a história do pensamento messiânico, analisando-o na sua complexidade e nas suas múltiplas relações, bem como Giorgio Agamben, Jocelyn Benoist, F. Merlini, Michel Vanni, Marc Crépon, Jacques-Olivier Bégot, etc.

Para Gérard Bensussan, filósofo, profundo conhecedor da obra de Marx e tradutor de Rosenzweig: “O messianismo representa um encaminhamento que poderia autorizar um verdadeiro pensamento da ética na política”⁹. O autor fala aqui de uma «fé prática» que tem precisamente a ver com a esperança política e ética patentes no pensamento messiânico e que visa, sobretudo, através da ideia de redenção, restaurar uma nova “fé”, de cariz não teológico e contemplativo, mas sim prático e político. Seguidor deste filão do pensamento judaico-messiânico que atravessa o início do século XX, após a Primeira Guerra Mundial, Bensussan estabelece uma relação direta entre messianismo e política, frisando a força inusitada que aquele introduz no pensamento político: “Um pensamento ‘messiânico’ da política (...) consistirá minimamente em não entregar a política a ela própria”¹⁰. Indo mais longe, reconhece uma abertura implícita na história que advém “de um reconhecimento de um vazio de legitimidade e de fundação de toda a política instituída” (*Ibidem*).

Para Bensussan, tal como Löwy¹¹, Derrida e Olivier Bégot defendem¹², esta componente do pensamento benjaminiano é essencialmente

8 Michael Löwy, *L’Avertissement de l’incendie* (Paris: PUF, 2001).

9 Gérard Bensussan, *Le Temps messianique* (Paris: Jean Vrin, 2001), 31.

10 Gérard Bensussan, “Messianisme, Messianicité, Messianique,” in *Une Histoire de l’avenir – messianicité et révolution*, ed. Fabio Merlini e Jocelyn Benoist, (Paris: J. Vrin, 2001), 26.

11 Deve-se ressaltar a importância dos vários estudos de Michael Löwy no que respeita à questão da dimensão política do messianismo, provavelmente o autor cuja obra é mais divulgada nesse contexto político-messiânico.

12 Jacques-Olivier Bégot, *Sur le messianisme critique de Benjamin* (Paris: Jean Vrin, 2004).

política, na sequência daquilo que Agamben dizia, relativamente às questões da história e da temporalidade messiânica, defendendo a ideia de que a reatualização do tempo presente seria uma forma de resistir à tentativa de “fechamento definitivo da história”¹³. Os conceitos históricos benjaminianos não são, para Bensussan, de forma alguma, abstrações, mas dizem respeito a realidades históricas concretas. A ideia de que o messianismo é “absolutamente moderno”¹⁴ radica precisamente numa outra que é a ideia da secularização da teologia, defendida por Carl Schmitt na sua obra *Teologia Política* (1922) e que Benjamin leu com tanta atenção, onde aquele reconhecia que os conceitos políticos mais importantes da nossa era mais não seriam do que uma “reconfiguração” dos conceitos teológicos¹⁵.

Por outro lado, como reconheceu Derrida, a ideia de um horizonte de um “messianismo sem Messias”, que aparece numa nota¹⁶ e que é por ele desenvolvida em *Marx & Sons*¹⁷, determina uma nova conceção de temporalidade, sobre a qual assenta esta nova perspectiva da história tutelada pela exigência da revolução e da restauração da história dos oprimidos, isto é, daqueles que foram esquecidos pela história. É, na sua ótica, a rememoração que permite a redenção e a reparação das injustiças passadas e o acabamento da utopia social, objetivo que se apresenta muito claro na tese XVII, em que Benjamin afirma: “Marx secularizou a representação da era messiânica na representação da sociedade sem classes.”¹⁸.

Numa carta que Horkheimer escreveu a Benjamin, datada de 16 de março de 1937¹⁹, o autor põe a tónica neste aspeto da história dos oprimidos. É sobretudo para criticar o carácter «idealista» de uma

13 Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste* (Paris: Payot et Rivages, 2000), 112.

14 Gérard Bensussan, *Le Temps messianique*, 15.

15 O conceito de secularização já aparecia em Max Weber e na obra de Hegel. Carl Schmitt trouxe, no entanto, essa questão especificamente para a esfera da política, levantando problemas adjacentes como o «estado de exceção», temas que também aparecem nas teses de Walter Benjamin.

16 Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 2002), 95-96.

17 Jacques Derrida, *Marx & Sons* (Paris: Galilée, 2002), 71-83.

18 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, II*, 701.

19 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, V*, 588, 589.

conceção da história dizendo-a como “não fechada” [*Unabgeschlossenheit*] e propondo uma correção à posição de Horkheimer, em que ele propõe os conceitos de rememoração e de imagem dialética:

O que a ciência «verificou», a rememoração pode transformar. A rememoração pode transformar o que é inacabado (a felicidade) em qualquer coisa de acabado e o que é acabado (o sofrimento) em qualquer coisa de inacabado (a felicidade). É o que faz a teologia; mas nós fazemos, na rememoração, uma experiência que nos impede de conceber a história de maneira fundamentalmente ateológica, mesmo se, para tanto, temos o direito de a tentar escrever com os conceitos imediatamente teológicos²⁰.

A resposta de Benjamin a Horkheimer esclarece-nos alguns aspetos fundamentais com os quais nos temos confrontado até aqui. Em primeiro lugar, quando nos questionávamos antes como pode aparecer (e qual a função da teologia) na história materialista, a resposta encontra-se justamente aqui e não tanto nas teses. É a rememoração que pode operar as transformações da história, ideia que é defendida vigorosamente no *Livro das Passagens*, sobretudo nas analogias entre o “despertar” e o “rememorar”²¹. Desta forma, *a rememoração constitui uma categoria da “teologia benjaminiana”*. A rememoração configura-se, deste modo, como uma das tarefas que devem ser tomadas plenamente pelo historiador materialista, a partir da categoria da teologia judaica e do seu imperativo, o “*Zachor, lembra-te!*”²².

Porém, tanto a rememoração quanto a contemplação, na consciência das injustiças passadas ou da investigação histórica não são suficientes, aos olhos de Benjamin. Torna-se necessário, para que possa efetuar-se a redenção, a reparação (em hebreu, *tikkun*) das injustiças passadas e da de-

20 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V, 589.

21 *Ibidem*, 490-491.

22 Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d’incendie*, 93.

solação das gerações vencidas. Esta redenção pode ser entendida de duas maneiras: de maneira teológica ou profana. E, do ponto de vista benjaminiano, ela significa a emancipação dos oprimidos. Veja-se o que Benjamin diz na tese XII: “O artesão do saber histórico é a classe combatente, a própria classe oprimida. Em Marx, ela apresenta-se como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome das gerações vencidas, conduz ao seu termo a obra da libertação.”²³ A insistência benjaminiana na libertação dos oprimidos evoca a palavra de Rosa Luxemburgo, mas também a de Lukács. A obra de libertação do proletariado não pode ser levada a cabo sem lembrar o martírio dos antepassados, e é também uma tarefa de rememoração, ou seja, de redenção das vítimas da história.

Por outro lado, no início da tese II diz Benjamin que “a imagem da felicidade é inseparável da redenção [*Erlösung*]”. É extremamente pertinente cruzar a leitura desta tese com algumas passagens do *Livro das Passagens*, sobretudo as que o autor dedica a Hermann Lotze²⁴ e à sua obra *Microkosmos, III*. Lotze foi igualmente um crítico da teoria do progresso e fez uma análise em que articulava as categorias teológicas da redenção com a história. Numa passagem em que cita Lotze, ele estabelece a relação entre a redenção e o tempo histórico, posição na qual Benjamin se reconhece inteiramente:

(...) Esta felicidade é fundada precisamente no desespero e no nosso abandono. A nossa vida, para dizer as coisas de outra forma, é um músculo que tem a força suficiente para contrair a totalidade do tempo histórico. Ou ainda, a conceção autêntica do tempo histórico repousa inteiramente sobre a imagem da redenção²⁵.

Indiretamente, a questão do tempo messiânico, a totalidade do tempo histórico contraído, funda-se já em Lotze precisamente na imagem

23 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, I*, 700.

24 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, V*, 600.

25 *Ibidem*, 600.

da redenção. Podemos identificar aqui a própria conceção do presente, a que Benjamin chama, na sua tese, “a frágil força messiânica” [*eine schwache messianische Kraft*] que cabe ao presente²⁶. É esse índice messiânico que cada geração transporta em si, segundo a imagem de felicidade de cada indivíduo e de cada geração. É, com efeito, à rememoração que cabe a restituição do índice messiânico, em que o historiador materialista é aquele que desempenha essa tarefa. É por isso que Benjamin afirma, a propósito da carta de Horkheimer: “O que a ciência «constatou» a rememoração pode modificar”²⁷. As teses a seguir à tese II acentuam a dimensão redentora da rememoração e da reatualização do que ficou “inacabado”.

A redenção messiânica e revolucionária é uma tarefa que nos é atribuída pelas gerações passadas. É o que nos diz a tese II. E diz-nos também que não há qualquer Messias enviado do céu. Isto é, cada geração possui uma *parcela do poder messiânico*. Deus encontra-se ausente e a tarefa messiânica cabe unicamente às gerações humanas, que se devem responsabilizar por salvar a “frágil força messiânica”. Esse é aliás o sentido de uma das mais enigmáticas (e belas) expressões de Benjamin: “fomos esperados sobre a terra” (*ibidem*). Isto é, as gerações de outrora esperam de nós a redenção e a libertação. Benjamin terá dado um sentido político a esta “frágil força messiânica”? No sentido de pensar a redenção como uma possibilidade ínfima? Seja como for, este pensamento messiânico de que Benjamin nos fala aqui tem um significado político e urgente. E, se há uma “parcela messiânica”, ela existe, à maneira de um segredo que se pretende memorado, não-esquecido. O imperativo ético está lá, bem no coração de cada geração, a exigência ética de restituir a justiça aos oprimidos, libertando a força messiânica que é o alvo de toda a história humana. Porém, como diz Benjamin na tese XVIII B, “Mas para os judeus o futuro não é um tempo homogéneo e vazio. Porque nele, cada segundo é a porta estreita pela qual pode passar o Messias”²⁸. A tarefa revolucionária da redenção exige a

26 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 694.

27 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V, 589.

28 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 704.

passagem por essa “porta estreita” que é o próprio instante messiânico do agora [*Jetztzeit*].

Também nas suas notas, Benjamin afirma: “Na verdade, não existe um único instante que não traga em si o seu destino revolucionário”²⁹. Se relacionarmos esta afirmação com aquela que diz que “cada segundo é a porta estreita pela qual pode entrar o Messias”, percebemos que este instante a que ele se refere é, certamente, o “instante messiânico”. Benjamin procura substituir aqui, e de forma radical, a conceção do tempo profano pelo tempo messiânico, isto é, de um tempo homogêneo e vazio por um tempo “cheio”. Eis-nos chegados ao nó essencial da problemática da história messiânica, a designada ideia da “desformalização” do tempo, de que falam Stéphane Mosès³⁰ e Gérard Bensussan³¹, aplicando ambos este conceito, não apenas a Rosenzweig, como também a Walter Benjamin. Mosès alude a este “princípio da desformalização na análise do tempo histórico, mostrando que o passado, o presente e o futuro não são segmentos sucessivos numa linha contínua”³². É, aliás, este princípio que permite a “construção” da escrita da história, por meio de “saltos”, tal como o define o próprio Benjamin: “a relação do outrora com o agora é dialética; isto não é algo que se desenrola, mas uma imagem, salto”³³. Também nas teses, em particular na tese XIV, refere Benjamin “o salto do tigre para o passado”³⁴ para designar essa relação dialética entre o outrora e o agora.

A crítica do historicismo, assim, enquanto gesto que assinala a sua dissidência, ao lado de autores como Rosenzweig ou Scholem, por exemplo, ganha a sua dimensão mais elevada na questão da *dialética em suspensão* [*Dialektik im Stillstand*], onde Benjamin apresenta a tarefa do historiador materialista como aquele que “escova a história a

29 *Ibidem*, 1231.

30 Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire* (Paris: Folio éditions, 2006).

31 G. Bensussan, *Dans la forme du monde: Sur Franz Rosenzweig* (Paris: Hermann, 2009), 56.

32 Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, 167-168.

33 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V, 577.

34 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 700.

contrapelo”³⁵, não se apresenta tanto nas teses sobre a história, mas no *Livro das Passagens*, sobretudo ao longo de todo o capítulo consagrado ao conhecimento histórico. Descontinuidade, suspensão da linearidade, rutura com o paradigma continuísta da história, eis o que pauta a ideia da “história a contrapelo”, assente na ideia da dimensão qualitativa do tempo.

É, no entanto, na tese VI que ele anuncia esta conceção do *kairos*, que a tese VIII designará por “estado de exceção”. Na tese VI, Benjamin fala no “perigo que ameaça tanto a existência da tradição como aqueles que a recebem” (p. 695). Rejeitando, desde logo, a conceção historicista e positivista da história, Benjamin adverte-nos para o momento de perigo para a história e que é aquele em que surge a imagem autêntica do passado. Precisamente porque nesse instante se dissolve a visão confortável da história como “progresso ininterrupto”. No instante do perigo, quando a imagem dialética “brilha como um clarão”, o historiador deve ter a serenidade para se aperceber desse momento único, fugitivo e precário – a imagem dialética –, em que ocorre a salvação, antes que seja demasiado tarde³⁶.

A tarefa do materialismo histórico é a de destruir a continuidade de uma evolução, que lhe aparece como fatal e catastrófica – e que a própria história estabelecida reconheceu como tal –, interrompendo o percurso infernal do cortejo dos vencedores. Benjamin pensa certamente no fascismo como o último ponto do percurso da continuidade histórica do capitalismo – neste sentido, fazendo parte da conceção do progresso – e, também, como o perpetuar-se da tradição dos opressores sobre os vencidos. É necessário, assim, romper com esta continuidade de carácter infernal e eternamente repetida³⁷. Significava, assim, o gesto de interromper a continuidade do progresso, de “arrancar a tradição ao conformismo”, expondo-a, como já vimos, ao perigo do instante inter-

³⁵ *Ibidem*, 697.

³⁶ *Ibidem*, 1242.

³⁷ É preciso frisar o contexto em que foi redigido o texto *Sobre o Conceito de História* como um contexto particularmente inquietante e em que Benjamin já pressentia o horror dos acontecimentos, após a assinatura do Pacto Molotov-Ribbentrop.

ruptivo. Nas suas notas, Benjamin fala de um impulso salvador que é tão forte como um “impulso destrutivo”. Trata-se, para ele, de destruir “a” tradição para fundar uma outra tradição, mais exatamente aquela a que ele chama “escovar a história contra o pelo”, na tese VII³⁸. É neste sentido que o historiador materialista deve ser o executor da mesma tarefa que cumpre o carácter destrutivo relativamente ao domínio da cultura. Para Benjamin, eles são a mesma pessoa: “Os momentos destrutivos: demolição da história universal, exclusão dos aspetos épicos, recusa da identificação com o vencedor. A história deve ser tomada a contrapelo. A história cultural enquanto tal não tem objeto: ela deve ser integrada na história da luta de classes”³⁹.

Esta tarefa ética e política, como podemos designá-la, concentra em si os próprios valores do movimento de emancipação da classe operária, não apenas no presente, como também do passado e da tradição autêntica dos oprimidos, substituindo o conformismo da tradição, como Benjamin afirma: “O *continuum* da história é o dos opressores. Enquanto a conceção do contínuo rebaixa tudo, a da descontinuidade é o fundamento de uma tradição autêntica”⁴⁰. Porém, a tradição autêntica exige a reabilitação da violência, que é necessária como momento revolucionário e interruptivo. Daí a recorrência constante, neste texto, aos movimentos do anarquismo, de Blanqui⁴¹ e de Sorel. O que nos parece fundamental frisar, aqui, é que a destruição revolucionária se associa intimamente à ideia de redenção. Todavia, é sobretudo em Sorel (Sorel 2006) que Benjamin se baseia para a reabilitação da violência revolucionária, como já o havia feito no seu texto *A Crítica da Violência*. É aqui que nasce, precisamente, a ética da luta de classes. A violência marca, assim, a rutura com a continuidade da dominação e da supremacia dos vencedores. Esta violência revolucionária e interruptiva, a ideia de uma libertação dos oprimidos, corresponde, em Benjamin, à

38 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 697.

39 *Ibidem*, 1240.

40 *Ibidem*, 1236.

41 Blanqui foi um revolucionário do século XIX muito ativo e “incómodo”, que passou 37 anos na prisão, em consequência das suas ideias. Foi na prisão que desenvolveu obras marcantes para o pensamento revolucionário.

função por excelência do messianismo que, para além de invocar categorias teológicas, é essencialmente um modelo político.

“Escovar a história contra o pelo” possui, em si, uma significação dupla; por um lado, trata-se de ir na contracorrente da versão oficial da história, rompendo, como vimos, com uma conceção da continuidade histórica das classes dominantes; por outro, tem uma significação *política*: a redenção não terá lugar graças ao curso natural das coisas, o designado progresso da história. É preciso, pela intervenção do materialismo dialético, interromper o curso contínuo e infernal das novas guerras, das catástrofes e das formas de barbárie e de opressão. Neste sentido, para Benjamin, trata-se de redescobrir os momentos/imagens de redenção que se escondem no próprio cerne da cultura tradicional, tarefa que considera como a do crítico materialista.

A conceção do materialismo dialético e a crítica ao progresso que leva a cabo contra o historicismo positivista conjugam-se, culminando esse processo na *ideia da catástrofe* – entendida como o momento dialético que conduz naturalmente ao seu extremo: a redenção messiânica –, a qual certamente decorre da exigência de uma história pensada sob uma estruturação monadológica. Confrontemo-nos com os seguintes textos: “É necessário fundar o conceito de progresso na ideia de catástrofe”⁴². A catástrofe a que Benjamin alude aqui é precisamente o contínuo da história, esse percurso inexorável que faz mergulhar tudo no esquecimento. O esquecimento da “celebração do património”, ao qual é preciso arrancar o objeto histórico:

*Que o objeto da história seja arrancado, por uma explosão, ao continuum do curso da história: é uma exigência que decorre da sua estrutura monadológica. Esta não aparece senão quando o objeto foi separado pela explosão(...) O objeto histórico, em virtude da sua estrutura monadológica, encontra representada no seu interior a sua própria história anterior e posterior*⁴³.

42 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V, 592.

43 *Ibidem*, 594.

A estrutura *monadológica* é a da “imagem dialética”, que contém em si própria a lei da sua origem, apresentando-a e dando-a a ver àquele que a “lê”. E o que a lê já não a vê perdida numa sucessão catastrófica, mas sim como uma pura presença, como instante fulgurante e que salva o “agora da cognoscibilidade”, apresentando em si a sua própria *origem*⁴⁴. Por isso, a imagem dialética é também “fenómeno originário”. Neste contexto, a origem é uma categoria histórica, sendo uma ideia que não pode realizar-se senão historicamente. Assim, progresso e catástrofe, longe de se excluírem, entrelaçam-se na sua visão histórica, exigindo a desintegração da visão historicista. Isto é, podemos afirmar que o materialismo dialético e o messianismo constituem, assim, as duas faces ou vias que se conjugam num mesmo modo de entender a história, faces que, de forma alguma, encontram em si contradição. Se considerarmos o facto de Benjamin encontrar na historiografia materialista o seu ponto decisivo como o próprio momento da desintegração da continuidade histórica, esse ponto de vista desembocará na ideia benjaminiana da redenção.

O termo *catástrofe* reenvia-nos para a compreensão da rutura da continuidade histórica, momento em que, dinamitando o fluxo contínuo da história, se instaura a “rutura salvadora”, mediante um instante apocalíptico-messiânico e, por excelência, redentor. Trata-se do *instante fulgurante*, que concentra em si e numa imagem dialética o conhecimento histórico, imagem miniaturizada da relação entre o outrora e o agora⁴⁵.

Por isso é preciso substituir, como se vê, a “falsa continuidade” do progresso pela sincronia das “imagens dialéticas”, que apresentam em si o momento histórico da cognoscibilidade, isto é, são as imagens dialéticas que apresentam em si a história anterior e a história posterior do fenómeno. Nesse momento revela-se uma “síntese autêntica”, isto é, “o fenómeno originário da história” [*Urphänomen der Geschichte*], e essas imagens apresentam em si, e à maneira de uma mónada, toda a

44 *Ibidem*, 577.

45 *Ibidem*, 577-578.

história anterior e posterior do fenómeno histórico. O historiador é o que lê a *origem* inscrita na imagem dialética. É aquele que, no instante dialético, acede à compreensão da ideia e do modo como ela se apresenta na imagem, formando uma *constelação*⁴⁶. A relação entre o Agora e o Outrora, ao invés da perspectiva historicista, é de natureza figurativa (*Bildlich*), e não temporal. Mostra-se como *clarão*, como imagem que é lida pelo historiador, trazendo consigo o perigo (o de o historiador não ser capaz de a ler e de a compreender). Só essas imagens são autênticas, porque não-arcaicas, isto é, não-míticas.

A linha ininterrupta e contínua do tempo homogéneo – na visão do progresso – estilhaça-se para dar lugar a uma outra configuração temporal, que nada tem a ver com a anterior. A ideia de *constelação* supõe uma conceção qualitativa do tempo, que vem a opor-se à conceção quantitativa. Já não a linha contínua do tempo, mas a radical supressão da mesma que salva a história, produzindo clarões e imagens descontínuas, essas sim, imagens verdadeiramente históricas, como pura presença do acontecimento na imagem dialética. Este objeto histórico, que se configura de forma descontínua, como mónada ou constelação, é o tempo do presente, pura evanescência, tempo cheio. O instante em que se apresenta a imagem dialética – momento de *legibilidade do acontecimento histórico* – é a configuração do instante messiânico, isto é, o tempo do agora [*JetztZeit*]. Neste instante, que se subtrai à continuidade e ao fluxo da história, é a imagem dialética que se apresenta, à maneira de um clarão, onde se fundem outrora e agora, formando uma constelação.

Confrontamo-nos aqui com uma forma de pensar que integra a “imobilização”, a suspensão e a cesura, o corte, como princípios fundamentais do próprio pensamento, algo que também já foi mostrado anteriormente. Um pensamento que contém uma intensidade destrutiva – e, nesta medida, o gesto da dissidência e da rutura – e simultaneamente salvadora, sabendo que as coisas só poderão ser redimidas sobre as suas próprias ruínas.

A exigência de uma *apokatastasis*, de uma imagem de redenção sobre a qual repousa toda a conceção autêntica do tempo histórico é algo que

46 *Ibidem*, 578.

percorre, como o sopro mais secreto, o pensamento benjaminiano da história. Só a partir desta concepção do tempo e da história pode nascer um “conceito autêntico de história universal”, mas este é um conceito messiânico, que se opõe à história universal, tal como ela é vista pelo progresso. Se, por um lado (e como já vimos), a cesura ou a interrupção da “narrativa épica” da história é dinamitada; por outro, esta cesura opera um desmascaramento da ilusão do progresso e da sua falsa totalidade, mostrando assim o verdadeiro “rosto messiânico” da história.

De acordo com Bensussan, “escovar a história a contrapelo” rele-va de um gesto que se sustenta numa “fidelidade ao próprio tempo”: “A promessa messiânica sustentar-se-ia, sobretudo, numa fidelidade ao próprio tempo (...) O que ela compromete, compromete-o com o tempo, apesar dele, por vezes, mas contra ele nunca”⁴⁷. Ora, esse tempo a que a *promessa messiânica* é fiel é o tempo puro, o da rememoração, aquele no qual o anjo gostaria de ressuscitar os mortos e parar a catástrofe. É, com efeito, nesta dimensão da atualidade, enquanto fissura da temporalidade onde se apresenta o rosto messiânico da história, que entrevemos a redenção humana. Ela irrompe no coração do instante presente, atualizando a esperança, mostrando a história, não como um “rosto moribundo” ou *facies hipocrática*⁴⁸, mas como o rosto esplendoroso da história ou a esperança permanentemente reatualizada.

Resta-nos uma questão, que não pode deixar de ser aqui colocada: será que esta exigência de destruição da anterior “narrativa histórica dos vencedores” não poderá ser substituída por uma outra “narrativa épica dos vencidos” e que Benjamin não corre o risco de substituir uma “fantasmagoria”, como a visão da história fechada e acabada de que falava Horkheimer, por uma outra, tão ou ainda mais perigosa do ponto de vista político? Falo evidentemente da criação de uma esperança utópica para a história, que possa vir a revelar-se como vazia e inoperante. Porém, poderemos nós continuar a acreditar na narrativa de uma história contínua e alinhada pelo diapasão do Progresso?

47 G. Bensussan, *Le Temps messianique*, 51.

48 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 343.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio. *Le Temps qui reste*. Paris: Payot et Rivages, 2000.
- Bégot, Jacques-Olivier. *Sur le messianisme critique de Benjamin*. Paris: Jean Vrin, 2004.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften II*. Vol. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.
- Benoist, Jocelyn, e Merlini, Fabio. *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. Paris: J. Vrin, 1998.
- Benoist, Jocelyn, e Merlini, Fabio. *Une Histoire de l'avenir - Messianicité et Révolution*. Paris: Jean Vrin, 2001.
- Bensaïd, Daniel. *Walter Benjamin: Sentinelle messianique*. Paris: Plon, 1990.
- Bensussan, Gérard. *Dans la forme du monde: Sur Franz Rosenzweig*. Paris: Hermann, 2009.
- Bensussan, Gérard. *Le Temps messianique*. Paris: Jean Vrin, 2001.
- Bensussan, Gérard. «Messianisme, Messianicité, Messianique.» In *Une Histoire de l'avenir - Messianicité et Révolution*, editado por Fabio Merlini e Jocelyn Benoist, 15-28. Paris: J.Vrin, 2004.
- Bouretz, Pierre. *Témoins du futur, philosophie et messianisme*. Paris: Gallimard, 2004.
- Derrida, Jacques. *Marx & Sons*. Paris: Galilée, 2002.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- Löwy, Michael. *L'Avertissement de l'Incendie*. Paris: PUF, 2001.
- Löwy, Michael. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*. Paris: PUF, 1988.
- Mosès, Stéphane. *L'Ange de l'histoire*. Paris: Folio Éditions, 2006.
- Schmitt, Carl. *Political theology*. Chicago: Chicago University Press, 2010.
- Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Quartier Libre, 2006.

Referência para citação:

Cantinho, Maria João. “O messianismo ou a história como dissidência na obra de Walter Benjamin.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 5 (2017): 115-132.