

O FUTURO ENTRE CATÁSTROFE E PROGRESSO EM WALTER BENJAMIN

THE FUTURE BETWEEN CATASTROPHE AND PROGRESS IN WALTER BENJAMIN

Deborah Spiga¹

Recebido em: 01/2021
Aprovado em: 06/2021

Resumo: Neste artigo faremos incursões nos textos mais políticos de Walter Benjamin, procurando analisar a relação entre o passado e o futuro e como a valorização deste último, a partir de uma inspiração iluminista, acabou resultando para Benjamin em um mito imparável do progresso e da infinita perfectibilidade humana. Mostraremos, como segundo nosso autor, essa ideia “progressista” acabou seduzindo todos, da direita à esquerda, com implicações “catastróficas” para a classe dos oprimidos. A partir de uma análise do “Anjo da história” das Teses delinearemos o “marxismo não oficial” de Benjamin não somente enfatizando sua forte matriz judaica, mas também através de sua relação com Asja Lacis e Bertold Brecht, de seu ataque à social democracia alemã e de seu recurso ao socialismo utópico de Auguste Blanqui.

Palavras-chaves: Futuro, progresso, passado, marxismo.

Abstract: In this article, we will make incursions into Walter Benjamin's more political texts, seeking to analyze the relationship between the past and the future and how the appreciation of the latter, from an Enlightenment inspiration, ended up resulting for Benjamin in an unstoppable myth of progress and infinite perfectibility human. We will show, as according to our author, this “progressive” idea ended up seducing everyone, from right to left, with “catastrophic” implications for the oppressed class. From an analysis of the "Angel of history" of the Theses, we will outline Benjamin's "unofficial Marxism" not only emphasizing his strong Jewish matrix, but also through his relationship with Asja Lacis and Bertold Brecht, his attack on social German democracy and its recourse to the utopian socialism of Auguste Blanqui.

Keywords: Future, progress, past, Marxism.

¹ Doutoranda em filosofia pela Unifesp (São Paulo). Email: deborahspiga@hotmail.it

Introdução

Uma contínua torção para trás que nos catapulta em uma verdadeira reviravolta, um particular efeito *à rebours*, que não nos leva em direção de um futuro a ser projetado ou sonhado, mas que nos induz a procurar a verdadeira luz “na escuridão serotina do passado” (BENJAMIN, 1997, p. 92. Tradução nossa) é o que caracteriza os textos benjaminianos. De fato, depois ter constatado a relevância do passado e do tempo da *Jetztzeit* ao longo de todas as *Teses*, poderíamos nos perguntar qual papel desempenha o futuro na concepção benjaminiana sobre o tempo e se este não seja o verdadeiro “tempo perdido” em Benjamin. De fato, esse termo aparece apenas três vezes nas *Teses*: na II com referência a Lotze e à felicidade, na tese do anjo em que o futuro é a dimensão em que a tempestade do progresso nos empurra e na tese B na qual o futuro dos adivinhos vem oposto à lembrança do povo judeu. Se, no entanto, insistirmos cuidadosamente nas complexas camadas e nas várias implicações, podemos ver como é o futuro, na verdade, o polo negativo para toda a concepção do passado em Benjamin. De fato, é precisamente através de uma crítica feroz ao passado removido e ao presente como passagem eternamente dilatada da historiografia tradicional que podemos ler, no claro-escuro, a concepção do futuro de Walter Benjamin.

Angelus Novus

Falaremos aqui sobre o futuro, através da tese mais famosa do manuscrito de Benjamin, a mais discutida, a mais interpretada: a tese IX, a tese do *Angelus novus*. Sua posição, dentro do corpus das *Teses*, não é casual, mas estratégica. De fato, Benjamin coloca o anjo exatamente no centro, entre o boneco de xadrez de um lado e a “pequena porta” através da qual o Messias pode entrar do outro. O anjo atua como *limen* entre uma primeira parte dedicada ao passado, uma central na qual a constelação explode no momento da revolução e uma final na qual se abre para a vinda do Messias.

Conhecida é a razão por trás dessa tese, a pintura de Paul Klee comprada por Benjamin em 1921 e que, como um amuleto, sempre acompanhará a vida do autor até seu trágico epílogo. Scholem, a este respeito, fala do grande fascínio que essa pintura exercia sobre seu amigo, como ele se separasse relutantemente da obra somente por curtos períodos e de como ele a manteve sempre como “o objeto mais importante que ele possuía” (SCHOLEM, 2007, p. 28. Tradução nossa). Contínuas são as referências a esta pintura na correspondência entre os dois e

famosa é a poesia do anjo que Scholem dedica a Benjamin em seu aniversário². Mas o que fascinou tanto Benjamin nesse quadro? O que o atraiu como um ímã para o que costumava chamar de “trevo celestial” em alemão *Kleeblatt*? (SCHOLEM, 2007, p. 30. Tradução nossa).

À primeira vista, o que chama a atenção e preocupa desta aquarela é o olhar atônito do anjo, suas unhas afiadas, sua aparência não conciliatória, o fundo incerto e ameaçador que parece surgir no céu e sugá-lo. Mas é um fundo aniquilador que tenta engoli-lo ou é, ao contrário, o lugar de onde emerge? Está vindo em nossa direção ou é impulsionado por uma força misteriosa que o puxa de volta? Ele quer contar para nós sua mensagem ou essa expressão aterrorizada simplesmente indica que ele está fugindo? Essas são algumas das perguntas que a visão dessa imagem pode suscitar e, o que determinou, ao longo dos anos, seu charme enigmático. O que nós vemos não é um anjo combativo que traz boas notícias, mas um anjo compassivo que é portador de uma mensagem fatal. Assim Benjamin o descreve:

Há uma pintura de Klee chamada *Angelus Novus*. É representado um anjo que parece se afastar de algo em que fixou o olhar. Seus olhos estão bem abertos, a boca está escancarada e as asas estão desdobradas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele vê uma única catástrofe, que constantemente mistura escombros em escombros e os joga aos seus pés. Ele gostaria de ficar bem, despertar os mortos e reconectar os pedaços. Mas uma tempestade sopra do paraíso, que se enreda em suas asas e é tão forte que o anjo não pode fechá-las. Essa tempestade o empurra incansavelmente para o futuro, para o qual ele vira as costas, enquanto a pilha de entulhos à sua frente cresce em direção ao céu. O que chamamos de progresso é essa tempestade. (BENJAMIN, 1997, p. 35. Tradução nossa).

O *Angelus novus* de Klee se torna o anjo da história nesta tese. Suas asas estão abertas ao vento, mas ele é incapaz de desdobrá-las, não pode fechá-las, impulsionado pela tempestade que o lança de volta. A boca aberta é como se estivesse falando em vazio, os olhos congelados não podem se afastar do que veem. Ele está inquieto, vê no campo de entulho da história uma única catástrofe. Ele é um arauto, um mensageiro, que gostaria de gritar seu anúncio, que gostaria de despertar a humanidade e resgatá-la, mas é petrificado. A pilha de escombros cresce à sua frente, “ruínas sobre ruínas” se acumulam a seus pés. São os sofrimentos de gerações de perdedores, revoluções desconsideradas, ideais renegados, missões traídas, utopias rejeitadas. Estas são feridas, cicatrizes ainda vivas do passado que continuam a doer. Essa “pilha de entulho que

² O poema em questão é *Saudação do Anjo*, do qual Benjamin cita um fragmento da epígrafe da Tese IX: “A minha asa está pronta a voar | Eu voltaria com prazer | porque, eu também fico vivo | Eu teria pouca felicidade”. (BENJAMIN, 1997, p. 35. Tradução nossa).

crece” além de se referir ao tema tipicamente romântico das ruínas, também é uma referência clara a Hegel e a todo tipo de “justificacionismo histórico”, para o qual guerras, opressão e destruição são necessárias para a processualidade intrínseca da história. Tudo é legitimado em vista do desenvolvimento do Espírito Absoluto. Não há espírito compassivo para os derrotados, a história é cenário de guerras. As páginas da história seriam brancas se não houvesse a sede de vitória dos mais fortes sobre os mais fracos, de um povo sobre o outro, do governante sobre os derrotados. O que Benjamin propõe aqui é uma reversão completa dessa perspectiva.

Mas voltamos ao anjo. Dissemos que ele é um mensageiro, mesmo seus cabelos como cachos de pergaminho são uma pista velada disso. Qual é a sua missiva e para quem é direcionada? É o próprio anjo a mensagem, ele atua como índice. Ele se volta para o historiador materialista que decidiu parar e reverter o curso temporal progressivo. De fato, o anjo:

está à frente do historiador, porque, embora mudo e levado pelo fôlego, ele continua sendo um mensageiro e testemunha do paraíso [...]_Desde o início, no anjo, a esperança da redenção chega ao historiador. O historiador deve ler nas entrelinhas a esperança da reversão do progresso que afasta o paraíso. O anjo não tem mensagem; ele é a mensagem, mas a mensagem não é em si compreensível; é o historiador que reconhece o anjo como uma mensagem. (BENJAMIN, 1997, p. 35. Tradução nossa).

É uma previsão silenciosa do passado e não do futuro; cabe ao historiador anotá-lo e decifrar sua mensagem. De fato, a boca do anjo está aberta de terror, mas ele não pode falar. Ele é a alegoria da história, que vê no progresso da humanidade um *continuum* reificado que se tornou fetiche. Naquela história que se despedaçou, naquelas ruínas, ele aponta, no entanto, uma *chance* redentora³.

O tempo no olhar do anjo se torna espaço, se contrai no presente e mostra suas rachaduras. O anjo só pode sinalizar com seu olhar e indicar como o caminho da felicidade e da redenção é único e está exclusivamente no caminho de volta. Onde vemos uma cadeia de eventos, ele vê uma única catástrofe, onde somos obscurecidos pela “escuridão” de nosso presente que se estende para o futuro e pelo conformismo da história dominante, o anjo consegue ver uma luz redentora se contorcendo para esses “torsos”. No entanto, ele não pode se bloquear como gostaria. O anjo gostaria de parar e “despertar os mortos e reconectar os fragmentos”,

3 Assim, Desideri fala sobre isso: “O horror que se reflete no olhar do anjo contrai a temporalidade do processo histórico no espaço do presente. [...] A cena do tempo que se tornou “catastroficamente” o espaço adquire uma profundidade: as ruínas, os fragmentos tornam-se alegorias de uma possibilidade redentora que diz respeito ao despertar da consciência. O pensamento refletido no olhar do anjo pode captar os escombros, nos quais a continuidade da história foi destruída, como imagens da memória”. (DESIDERI, 2010, p. 172. Tradução nossa).

mas ele não pode fechar as asas, é a tempestade que se tornou “profanamente” progresso a impedi-lo. O anjo só pode sentir pena do passado e do presente do qual ele é arrastado. Seu sentimento é uma mistura de desespero e de esperança de redenção. Nesse sentido, o anjo não é *novissimus* – “termo que realmente significaria o último” (BONOLA, 2013, p. 82. Tradução nossa.), mas apenas “*novus*, portanto, não é uma figura escatológica real, mas alguém que teria que cuidar da história enquanto ela ainda está em curso, na medida em que é capaz disso” (IBIDEM, Tradução nossa). Ele está em uma posição intermediária, não apenas entre o passado e o futuro, mas também entre o historiador e o Messias. O anjo falha em sua tarefa, ele não pode recompor o partido, porque somente o Messias conseguirá nisso. Assim Scholem: “[...] despertar os mortos e recompor as coisas quebradas e despedaçadas não é para a Cabala Luriana a tarefa de um anjo, mas do Messias. [...] Benjamin dividiu a função do Messias, cristalizada a partir da visão histórica judaica, na do anjo que deve falhar em sua tarefa e na função do Messias que pode realizá-la” (SCHOLEM, 2007, p. 63. Tradução nossa). O anjo, de fato, foge do futuro para o passado que ele tenta resgatar, mas aquela tempestade de progresso o atrai de volta. Seu olhar está voltado para o passado, mas seu corpo é impulsionado pela tempestade do “paraíso terrestre” em direção ao futuro. O anjo é recapturado pelo mito do futuro como progresso. De fato, este último se serve não apenas de uma ideia de começo e origem como inescrutável e lendário, mas também de uma origem não histórica e não re-apresentável. O fato origem estar confinada em uma dimensão perdida e inatingível serve à classe dominante para justificar sua dominação como sempre “originária” e fundante e o presente como sua consequência lógica necessária⁴. Ao contrário, para o filósofo alemão, como Scholem afirma: “O paraíso é a origem e o passado mais remoto do homem, bem como a imagem utópica de seu futuro de redenção” (SCHOLEM, 2007, p. 60. Tradução nossa). Isso significa que há a repetição eterna de novas origens que no passado foram negadas e ignoradas e que agora podem retornar à nova vida. Isso ocorre precisamente através do reconhecimento pelo presente em um dado momento no passado esquecido. Precisamente graças a essa constelação que um futuro diferente dos traços utópicos ou messiânicos é projetado.

Em suma, poderíamos nos perguntar, o que determinou o sucesso desta tese? O que perturbou gerações de leitores deste anjo? Talvez seu olhar premonitório e profético? Ele, como

4 Assim, a este respeito Benjamin: “O conceito de progresso teve que se mover na direção oposta à teoria crítica da história do momento em que não era mais aplicado como um metro a certas mudanças históricas, mas em vez disso tinha a função de medir a tensão entre um começo lendário da história e um final igualmente lendário. Em outras palavras: assim que o progresso se torna a marca geral da história, seu conceito se insere no contexto de uma hipostatização acrílica e não de um questionamento crítico”. (BENJAMIN, 1997, p. 127. Tradução nossa).

Löwy sustenta, “parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, as duas maiores catástrofes da história da humanidade, as duas ruínas mais monstruosas que vieram para coroar a pilha em direção ao céu” (LÖWY, 2004, p.76. Tradução nossa). O anjo anuncia a destruição que segue inevitavelmente toda historiografia que visa um futuro esquecido do próprio passado, aquele futuro que ignora o fato de que não há documento da civilização que não seja, ao mesmo tempo, o resultado da servidão de milhões de pessoas sem nome. Apesar de seu olhar aterrorizado, ele alude, no firmamento da história, não a um destino impenetrável já escrito e fixo, mas à possibilidade de outra história, a uma reescrita que interrompe a catástrofe do presente. Foi isso que levou, revolucionários e não, a ver neste anjo o símbolo das lutas pela emancipação dos explorados. De fato, ele atua como um farol para o estabelecimento de uma nova ordem possível. Para esse fim, se torna necessário um trauma que possa despertar o homem da alienação de seu presente e que quebre o *continuum* de abuso, miséria e injustiça. A esperança é necessária para que uma mudança não seja apenas possível, mas realizável e não através da libertação das gerações sucessivas, mas precisamente vingando os milhões de pessoas oprimidas do passado. O que é imprescindível é encontrar aquele vislumbre de luz, aquela abertura e aquele corte que, no céu da constelação, permite que milhões de inomináveis, mesmo em total desespero, “colham flores à beira do mínimo existencial”⁵. Nesse sentido, o anjo se torna o protetor de todos os oprimidos de todos os tempos, o deus tutelar de uma “teologia da revolução”.

A virada marxista

Aqui veremos, mais apropriadamente, como Benjamin se encaixa na ortodoxia marxista e como essa mudança, não apenas política, influenciou sua elaboração filosófica. Seu “marxismo não oficial” sempre criou polêmica entre os intérpretes e decanos do purismo marxista. Alguns de fato falaram de um materialismo existencialista (BONOLA, 2013, p. 76. Tradução nossa), outros de um marxismo romântico (LÖWY, 2004, p. 21. Tradução nossa), alguns de um materialismo disfarçado (SCHOLEM, 2007, p. 93. Tradução nossa). Mas vamos começar pelas origens, a partir da chamada “virada materialista”. É a partir de 1924 e da visita de Benjamin a Capri que podemos colocar os primeiros “sinais marxistas” que levarão o filósofo alemão a uma radicalização de seu compromisso político⁶. A diretora teatral, a revolucionária do teatro

5 Scholem conta como Benjamin, em um momento particular difícil de sua vida, escreveu essa frase a um parente. (SCHOLEM, 2007, p. 36. Tradução nossa).

6 Assim escreve Witte a este respeito: “1924 representa um ano crucial para a vida e o pensamento de Benjamin.

proletário de Moscou, Asja Lacis, que Benjamin não hesitou em definir como “excelente comunista”, imprimiu em seus estudos teóricos a marca mais concretamente prática e concreta. Esse desejo de tocar com mão o que estava tomando forma como uma “utopia que se torna realidade” o levou a partir para Moscou em 1926. Embora essa experiência não mostrasse todos os aspectos positivos que, pelo menos em parte, Benjamin esperava - de fato, os traços totalitários e tirânicos do regime de Stalin estavam cada vez mais esclarecidos - ele não negou sua fé comunista como outros escritores. Assim Benjamin a este respeito: “Como sempre, o país tem que aguentar os custos das mudanças de convicções daqueles que vêm aqui como políticos oscilando entre avermelhados e rosados (em nome de uma oposição ‘esquerdista’ e de um otimismo tolo”. (BENJAMIN, 1983, p. 150. Tradução nossa). A sua era uma posição de observador especial que, embora não poupasse críticas ao aparato burocrático e às várias tendências de restauração do movimento, também avaliava positivamente aspectos como o realismo russo na literatura, na pintura e no teatro.

Mas qual foi o balanço da sua experiência moscovita? Poderíamos dizer que levou Benjamin à sua consciência definitiva de ser um *déraciné*. Fora de qualquer coisa em comum e co-pertencimento. De fato, embora estivesse ciente de que sua decisão de ingressar no partido poderia ter facilitado muito sua situação econômica, Benjamin escolheu o caminho da independência. Neste sentido, sua posição sempre permanecerá como a de um “apoiador externo” (IBI-DEM, Tradução nossa). Assim ele descreve as vantagens e as desvantagens de sua possível participação no Partido Comunista no *Diário moscovita*:

Juntar-se ao partido? Vantagens decisivas: uma posição sólida, seja até um mandato virtual. Um contato organizado e garantido com as pessoas. Contras: ser comunista em um estado em que o proletariado governa significa o completo abandono da independência privada. Por assim dizer, o partido tem a tarefa de organizar sua vida. Onde o proletariado é oprimido, isso significa juntar-se à classe oprimida, com todas as consequências que mais cedo ou mais tarde podem surgir. No partido: a enorme vantagem de poder projetar os pensamentos em um campo de forças pré-estabelecido, por assim dizer. Mas, mantendo-se fora disso e de sua admissibilidade, a questão que acaba decidindo é se é possível se colocar do lado de fora com uma vantagem tangível para si e para as próprias coisas, sem passar para a burguesia ou prejudicar o trabalho. (IVI, p. 85. Tradução nossa).

Nessas palavras, há o desejo de pertencer a um projeto compartilhado, uma comunidade

Sob a influência das experiências desse período, ele se transformou de filósofo esotérico em publicitário politicamente engajado, de místico da linguagem em materialista dialético”. (WITTE, 1991, 90. Tradução nossa).

de propósitos, mas, ao mesmo tempo, o medo de uma prevaricação do elemento comum e público sobre o privado. Ainda existe um sentimento de afinidade com o povo oprimido, mas, do mesmo modo, a necessidade de se colocar do lado de fora. Seu desejo era ter uma autonomia crítica que não afetasse seu trabalho, que o reconhecesse como escritor independente e que, no entanto, não o inscrevesse nas fileiras da burguesia. Intenção de Benjamin é “desatar-se” daquela burguesia, daquele *Bildung*, daquela superestrutura que o formou. Mas é realmente possível um distanciamento total disso? E, nesse ponto, qual é o papel desses intelectuais “diferentemente orgânicos”? Eles não apenas devem “proletarizar-se”, mas devem realmente mudar os mecanismos de produção e reprodução em que vivem e trabalham. O papel deles é de sentinela⁷.

Quanto a seus escritos, é certamente no livro *Rua de mão única* que podemos ler seus primeiros escritos de inspiração marxista. Não apenas por causa da dedicatória do livro àquela que o “iniciou” como “engenheiro” em direção ao caminho comunista, mas principalmente por causa da abordagem estilística diferente. A textura densa, do que deveria ser um livreto para os amigos, está entrelaçada com aforismos, resenhas filosóficas e artísticas, citações e “imagens de pensamento”, que descrevem um andaime em mosaico que combina peças de diferentes origens. Assim, Scholem fala sobre este texto: “O entrelaçamento íntimo das visões místico-cósmicas e marxistas, que se interpenetram mutuamente lado a lado, é revelado pela primeira vez em seu libreto *Einbahnstrasse* [Uma via]” (SCHOLEM, 2007, p. 14. Tradução nossa). Esse “ponto de virada” levou a uma mudança tangível e duradoura em sua maneira de escrever, a uma mistura particular de elementos teológicos e materialistas, aparentemente irreconciliáveis, que o caracterizarão para sempre⁸. Essa “escolha radical” em Benjamin é ditada pela necessidade de um abandono da esfera “puramente teórica” e especulativa em favor de uma maior concretude, que possa mudar efetivamente o existente através da decisão. Nesse sentido, se torna impossível distinguir um Benjamin mais místico e metafísico de um Benjamin mais marxista porque é só no olhar de Janus que se situa a obra filosófica de Benjamin⁹.

7 Assim escreve Witte a este respeito: “A tarefa que Benjamin propõe ao intelectual é conscientizar esses grupos sobre sua condição social, afastá-los da auto-alienação e impedi-los de se render espontaneamente ao nazismo”. (WIITE, 1991, p. 118. Tradução nossa)

8 Assim Benjamin escreve, em uma carta de 1926, sobre a convivência dessa escolha “radical” sua com os motivos judaicos de seu pensamento: “Em nossa geração aquele que sente e que apreende como luta o momento histórico em que está no mundo não apenas em forma fraseológica, não pode renunciar ao estudo, à prática daquele mecanismo pelo qual as coisas (relações) e as massas agem umas sobre as outras. A menos que no mundo judaico tal luta seja organizada de uma maneira completamente diferente, diferente do comunismo (nunca adversa). Isso não muda nada: uma política “justa”, radical, que precisamente por isso não quer ser outra coisa senão política, sempre trabalhará a favor do judaísmo e, o que é infinitamente mais importante, sempre encontrará o judaísmo pronto para funcionar seu favor”. (BENJAMIN, 1997, p. 264. Tradução nossa).

9 Neste sentido, podemos ler o comentário de Löwy, em relação ao Benjamin: “Adorava se comparar a um Janus, que com um rosto olha para Moscou e com o outro Jerusalém. Mas muitas vezes esquecemos que o Deus romano

Não podemos deixar de fazer pelo menos uma referência aqui à influência exercida sobre Benjamin pelo marxismo “áspero” e *sui generis* de Brecht, que o filósofo alemão conheceu graças a Asja Lacis em 1929. Famosas são as queixas expressas por essa amizade, especialmente por Scholem, que via em seu relacionamento uma influência “nefasta se não catastrófica” (SCHOLEM, 2007, p. 97. Tradução nossa) sobre a natureza, em sua opinião, mais frágil do Benjamin. Famosos são seus diálogos em frente à mesa de xadrez, imortalizados nos *Diários de Svendborg*. Comum aos dois era a situação dos fugitivos políticos, o olhar anti-historicista e pessimista e o interesse no desenvolvimento da técnica. Por um lado, o diretor de sucesso apreciado por seus companheiros de partido, por outro, o escritor isolado, marcado por inúmeras derrotas. O que atraiu Benjamin nessa figura de natureza tão diferente dele? No escritor de Augusta, ele via a concretização dessa literatura funcional e revolucionária que ele esperava e descreveu no ensaio de 1934, *O autor como produtor*. Em seu teatro épico, no afastamento causado ao espectador, nos signos, em seus “gestos”, enfim, em tudo que destrói o teatro tradicional, ele via a realização das críticas e a ruptura do *continuum*. Essa afinidade deu origem em 1930 ao projeto de uma revista programaticamente intitulada: “Crise e crítica”, que, no entanto, parou na sua fase inaugural. O objetivo deste trabalho era mostrar como uma escolha concreta dos intelectuais burgueses em favor do materialismo histórico fosse não apenas desejável, mas absolutamente necessária. A intenção de Benjamin era banir todos os intelectuais que haviam se acostumado ao impasse do presente, àqueles “esquerdistas melancólicos”, que não contribuíam para o surgimento de nenhuma mudança, nenhum ato revolucionário. O que os dividiu, no entanto, não foi apenas o papel do intelectual na revolução, que se para Brecht era simplesmente um guia espiritual, para Benjamin, ao contrário, tinha que assumir um papel ativo: “Se a dupla tarefa dos intelectuais revolucionários é derrubar a hegemonia intelectual da burguesia e o contato com as massas proletárias, fracassaram quase completamente na segunda parte desta tarefa, pois não pode ser realizada de maneira contemplativa” (BENJAMIN, 1929, p. 24. Tradução nossa); mas, acima de tudo, foi a peculiar marca judaica do filósofo alemão, que coloriu seu marxismo com tons teológicos que os diferenciou. Seu ecletismo, nesse sentido, não se adequava às ideias anti-metafísicas e materialistas do dramaturgo alemão.

Após essa excursão sobre as origens do “ponto de virada” em Benjamin, podemos ver, desdobrando os fios de nosso discurso, como o marxismo de Benjamin passou mais por experiências pessoais do que pelos textos canônicos do marxismo oficial. Notório, de fato, é como

tinha duas faces e uma cabeça: o marxismo e o messianismo são as duas expressões [...] de um único pensamento”. (LÖWY, 2004, p. 32. Tradução nossa).

ele tinha um conhecimento bastante superficial de Marx, que passava pela *História e a consciência de classe* de Lukács. Era um socialismo “alternativo” que o fascinava, o de Korsch e Trocki, mas também o socialismo das características utópicas das sociedades matriarcais de Bachofen e Fourier com seus falanstérios.

O progresso na esquerda

A crítica do progresso em seu impulso evolutivo não envolve apenas o historicismo e o positivismo, mas, mesmo de uma forma mais sutil, também o próprio Marx. Até o autor de *Capital*, de fato, é influenciado, segundo Benjamin, pelo modelo evolutivo na definição do próprio arcabouço teórico. É isso que o leva a descrever a sociedade sem classes como o objetivo final do progresso do desenvolvimento. Para Benjamin, por outro lado: “A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso da história, mas sua interrupção muitas vezes implementada e depois fracassada” (BENJAMIN, 1997, p.101. Tradução nossa). Seu julgamento mais negativo recai, no entanto, sobre o que Benjamin entende como degeneração do marxismo, a ideologia adotada pelo Partido Social Democrata Alemão. A acusação é ter transformado o marxismo em uma mistura letal de positivismo, evolucionismo e culto ao progresso:

Numa altura em que os políticos em que os adversários do fascismo esperavam deitados e confirmavam sua derrota traíndo a sua própria causa, estas [as reflexões até agora realizadas por Benjamin, que sugerem um estranhamento total do mundo circundante igual a aquele prescrito pelas regras monásticas] visam libertar os filhos políticos do século das algemas em que os emaranharam. Essa consideração decorre do fato de que a fé obtusa daqueles políticos no progresso, sua confiança na “base de massa” e, finalmente, seu enquadramento servil em um aparelho incontrolável, eram três aspectos da mesma coisa. (BENJAMIN, 1997, p. 37-39. Tradução nossa).

Essa tese é considerada aquela em que Benjamin se posiciona explicitamente contra Stalin. De fato, a referência aos oponentes do fascismo que teriam traído sua causa se refere claramente ao pacto Hitler-Stalin de 1939. As regras monásticas são, entretanto, um artifício retórico que Benjamin usa para sugerir às novas gerações um distanciamento de seu presente histórico para avaliar criticamente o que está acontecendo. É uma espécie de ascetismo intramundano que Benjamin recomenda, que se desprenda dos “grilhões” das gerações anteriores. A verdade, de fato, não pode ser buscada em seu próprio tempo e na concepção dominante de uma progressão da história, mas somente em seus vestígios. O ataque aqui não foi lançado apenas contra o stalinismo, que cada vez mais se configurava como culto despótico da pessoa,

mas também e, sobretudo, contra os partidos comunistas alemães, culpados de terem aceitado a alta traição. De fato, ele os acusava de uma sujeição a Moscou, de uma burocratização excessiva, de uma obediência servil ao sistema, assim como, de um mito do progresso. Tudo isso, segundo Benjamin, tinha poluído pesadamente a “missão” original do partido e levou ao aniquilamento total da política antifascista. Mas não há apenas um ataque político à social-democracia, mas também ao seu lado econômico. Estamos falando da tese XI em que também aparece uma citação do próprio Marx. Vamos dividir esta longa tese em duas seções para melhor identificar os nós temáticos. Seguimos o texto:

O conformismo, que está presente na social-democracia desde o início, não está apenas conectado com suas táticas políticas, mas também com suas idéias econômicas. É a causa de seu colapso subsequente. Nada corrompeu mais os trabalhadores do que a persuasão de nadar com a corrente. Para eles, o desenvolvimento técnico era a favor da corrente com a qual pensavam estar nadando. Daí foi um pequeno passo para a ilusão de que o trabalho na fábrica, que estaria na esteira do progresso técnico, representa o progresso político. A velha moralidade protestante do trabalho celebrou, de forma secularizada, sua ressurreição entre os trabalhadores alemães. O programa de Gotha já traz consigo traços dessa confusão. Ele define o trabalho como “a fonte de toda riqueza e de toda cultura”. (BENJAMIN, 1997, p. 37-39. Tradução nossa).

Prenunciando o pior, Marx contrastou isso com o fato de que o homem que não possui nenhuma propriedade além de sua força de trabalho, “não pode ser escravo de outros homens que se tornaram... proprietários” (IBIDEM, Tradução nossa). Benjamin acusa a social-democracia de ser conformista por ter baseado seus ditames na classe dominante, promovendo uma ideologia do trabalho semelhante à moralidade do trabalho do protestantismo. De fato, os programas políticos dos sociais-democratas prometiam, através da miragem do trabalho e da consequente riqueza, uma melhoria nas condições sociais dos proletários. Isso, porém, aconteceu somente através da ilusão de estar incluído na parábola do progresso técnico e da industrialização. O conceito de trabalho, neste sentido, é o mesmo da classe dominante e do capitalismo, pelo qual, pela posse de bens e meios de produção, o trabalho se torna exploração. E este é precisamente o maior problema do movimento, ter enganado “o sonho da libertação das cadeias” na mente dos trabalhadores. Eles estavam convencidos do progresso imparável e acreditavam que estavam “nadando com a corrente” em direção a uma melhora de suas condições. Contra essa exaltação do trabalho, Benjamin cita a crítica de Marx ao programa socialista de Gotha de 1875, na qual ele deplora o uso exclusivo do conceito de trabalho como a “fonte de toda riqueza e de toda cultura”. De fato, segundo o filósofo do *Capital*, é preciso não esquecer

que aquela obra sempre tem como traço o fator discriminatório entre quem possui e não possui os meios de produção. Benjamin, que faz suas as palavras de Marx, vê aqui como seu alvo polêmico um famoso social-democrata da época, Josef Dietzgen. Este último fala de trabalho em termos salvíficos e “messiânicos”, traçando o perfil do papel desamparado pela natureza nesse processo. Aquilo “que está ali livremente” (BENJAMIN, 1997, p. 39-41. Tradução nossa) está pronto para ser explorado pelo homem como meio de libertação. Nesse sentido, não apenas o marxismo socialdemocrata de cunho evolucionário faz do progresso e da melhoria das condições de trabalho do proletariado uma dominação da natureza, mas também substitui um domínio por outro, mostrando assim os mesmos traços “tecnocráticos” do fascismo. Assim Benjamin comenta a este respeito:

Esse conceito marxista vulgar do que é o trabalho não se detém longamente na questão de como o produto do trabalho afeta os próprios trabalhadores até que eles possam dispor dele: leva em conta apenas o progresso da dominação da natureza, não os regressos da sociedade. Já mostra os traços tecnocráticos que mais tarde serão encontrados no fascismo. A essas características também pertence um conceito de natureza que, infelizmente, contrasta com o das utopias socialistas pré-48. (BENJAMIN, 1997, p. 39-41. Tradução nossa).

Benjamin intuiu como o aspecto “regressivo” e “arcaico” da ideologia fascista não era o único que implicava o mito progressista do desenvolvimento e do avanço tecnológico. Mas não é apenas ao marxismo vulgar, entretanto, que Benjamin se opõe, mas também ao socialismo científico. Ambos, na verdade, compartilham não somente a ideia de que a natureza está disponível para o homem e que ele pode dispor dela como bem entender, mas também veem o futuro como uma miragem de progresso. Benjamin, como alternativa a essas duas formas, propõe Charles Fourier e seu socialismo utópico, em cujas teorias, muito ridicularizadas por seus contemporâneos, ele vê aqueles ideais socialistas que desde então se perderam. Segundo o filósofo francês dos falanstérios, de fato, um trabalho bem organizado não teria levado a uma exploração do homem sobre a natureza, mas à sua total harmonia com tons paradisíacos. A tese seguinte, a número XII, ainda vê a social-democracia como culpada. Neste caso, a culpa é de ter mudado a consciência de classe do proletariado. Seguimos Benjamin:

O sujeito do conhecimento histórico é ela própria a classe oprimida que luta. Em Marx, ela figurou como a última classe escravizada, como a classe vingadora, que realiza a obra de libertação em nome de gerações de derrotados. Esta consciência, que ainda se afirmou brevemente na Liga Spartacus, foi sempre escandalosa para a social-democracia, que ao longo de três décadas conseguiu apagar quase por completo o nome de um nome de Blanqui, cujo som havia

abalado o século anterior. Teve o prazer de atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. E assim ele cortou a espinha dorsal de sua melhor força. A classe não gostava, nesta escola, de ódio e disposição para o sacrifício. Ambos, na verdade, se alimentam da imagem de ancestrais escravizados, não do ideal de descendentes libertados. (BENJAMIN, 1997, p. 43. Tradução nossa).

Mais uma vez, as referências são a um marxismo alternativo e conspiratório. Na primeira fila, a Liga de Spartacus, cujos principais expoentes - Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht - destacados do Partido Social-democrata foram mortos em uma insurreição armada em 1919; e Blanqui “conspirador de profissão” que passou a maior parte de sua vida na prisão durante suas batalhas. Esses foram os únicos oásis de salvação que logo foram esquecidos pela social-democracia. Com uma mudança desastrosa do curso, de fato, não era a geração dos derrotados e escravos do passado que precisava ser redimida, mas a dos descendentes. O que se torna fundamental salientar aqui é que, para Benjamin, não há redenção senão pela lembrança do passado oprimido, portanto, podemos entender bem as implicações catastróficas que sua projeção no futuro poderia representar para o filósofo. Essa visão otimista de um futuro luminoso a ser conquistado diluiu todos os instintos revolucionários, permitindo assim o surgimento do nazifascismo. Para Benjamin, como já dissemos, somente na libertação das cadeias dos oprimidos do passado pode haver libertação. Só no ódio, na vingança, na sede de justiça contra os exploradores do passado pode haver uma revolta ativa e revolucionária. Para tanto, o proletariado de hoje não deve apagar a própria memória, mas sentir-se herdeiro de milênios de lutas perdidas e abusos, perpetrados contra escravos, colonizados, explorados e mártires de todos os tempos. O futuro do passado e suas lutas devem voltar à vida como *Jetztzeit*. Este “lembrete” deve servir como explosivo para quebrar o *continuum* da opressão. Esta é a fraca força messiânica da qual cada presente é o guardião. Com esta frase carregada de *pathos*, Benjamin conclui outra redação da tese XII que mais tarde foi apagada: “No início da revolução russa havia uma consciência viva dela. A frase: “sem glória para os vencedores, sem misericórdia para os vencidos” é tão comovente porque expressa mais solidariedade com os irmãos mortos do que solidariedade com a posteridade”. (BENJAMIN, 1997, p. 81. Tradução nossa). Para além dos tons fortemente pessimistas, este fragmento mostra como deve haver sempre esperança, mas não no reconhecimento pelas vitórias obtidas, mas na memória daqueles que foram derrotados. É assim, por meio de sua memória viva do passado no presente, que uma abertura para o futuro e redenção é possível. Cada momento para este propósito pode ser o decisivo para deter a marcha

imparável do progresso e arrancar seu fluxo da catástrofe para a qual está inevitavelmente caminhando. Assim se expressa Benjamin nos *Materiais Preparatórios*, contrariando Marx: “Marx diz que as revoluções são o motor da história universal. Mas talvez as coisas sejam bem diferentes. Talvez as revoluções sejam o uso do freio de emergência pela raça humana que viaja neste trem”. (BENJAMIN, 1997, p. 101. Tradução nossa).

O progresso e a ilusão da realização

Vimos no parágrafo dedicado à tese sobre o anjo como a tempestade é a alegoria do progresso e como o anjo, a alegoria da história, não pode fazer nada contra esse vórtice que o suga e amontoa continuamente escombros diante de seus pés. Nas *Teses*, porém, não há apenas uma alusão ao tema, não há apenas um jogo de “correspondências”, mas um foco real no fenômeno do “progresso”. Especialmente investigado aqui não é apenas sua variante historicista, mas qualquer tipo de evolucionismo, mesmo de esquerda. Assim Benjamin na tese XIII:

A teoria social-democrata, e mais ainda a *práxis*, era determinada por um conceito de progresso que não se prendia à realidade, mas tinha uma pretensão dogmática. O progresso, como representado na cabeça dos sociais-democratas, foi, antes de mais nada, um progresso da própria humanidade (e não apenas de suas habilidades e conhecimentos). Em segundo lugar, foi um progresso interminável (correspondendo a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, era válido como um progresso essencialmente imparável (como aquele que descreve espontaneamente um caminho reto ou em espiral). [...] A ideia do progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de que a história prossegue ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica à ideia de tal processo deve constituir o fundamento da crítica à própria ideia de progresso. (BENJAMIN, 1997, p. 41. Tradução nossa).

Vamos analisar os diferentes pontos. Benjamin descreve a teoria dos social-democratas como baseada em um conceito dogmático de progresso. Ou seja, ela é assumida por seus proponentes como um postulado não testável. O progresso que ambicionavam e almejavam não se delineia apenas na esteira da “Idade das Luzes”, para a qual a humanidade é projetada em uma jornada além da superação de mitos, tradições e barbáries do passado em direção a uma progressiva “iluminação” de sua perfectibilidade; mas também através do modelo evolucionista positivista, em que as leis da evolução animal se tornam idênticas às humanas. Nessa perspectiva, não apenas o progresso é um desenvolvimento natural da humanidade, mas todo o passado é aqui preservado apenas enquanto superado. As diferentes eras são tais apenas porque são

etapas a serem cumpridas. São verdadeiras “etapas” na jornada da humanidade rumo à conquista da felicidade plena. Falamos sobre estágios, porque é precisamente um caminho linear de tempo que forma a base deste conceito. Um tempo homogêneo e vazio em que cada momento é igual ao outro, um tempo em que a origem é um passado mítico escuro que se contrapõe a um fim igualmente lendário. A única coisa certa entre estes dois extremos é o seu intervalo e a “progressão” do tempo em uma linha ascendente, infinita, contínua e imparável. Sua direção de significado é única, implacável e projetada para frente, não pode haver pausas ou dúvidas de qualquer espécie. Além disso, esta parábola sempre se refere ao dia seguinte, a um além a ser cumprido que esteriliza todos os presentes. Assim, este presente toma forma como aquele “intervalo” infinitamente estendido que não se rompe, mas que se prolonga eternamente. Aquele presente que como “passagem” não somente impulsiona para a sua contínua superação no futuro, mas também aniquila todo impulso revolucionário. É justamente na crista desse espaço vazio que deve se inserir a crítica do historiador materialista, que deve quebrar essa espiral e mostrar todos os seus reversos, todas essas fissuras e fendas que rompem o *continuum* da história porque é no *discontinuum* que está a verdadeira tradição. É preciso provocar o “verdadeiro estado de exceção”.

Mas Benjamin não é, no entanto, um inimigo reacionário do progresso como tal, mas apenas para aquele que afirma poder dar uma visão abrangente do homem. Isso porque o progresso assim entendido é inevitavelmente constituído pela conotação que a classe dominante lhe dá, por suas superestruturas, por sua “ideologia”. Ele se opõe àquele progresso que tem por objetivo o homem e seu aperfeiçoamento, seu futuro como sempre posterior e perfeição alheia de todos os “erros” do passado; mas não, ao contrário, para os desenvolvimentos técnicos na ciência, na fotografia e no cinema porque é nestes meios que Benjamin enxerga novas possibilidades para a libertação dos oprimidos.

Essa crítica do progresso é a trajetória compartilhada por vários autores judaico-alemães do século XX. Todos se movem, mais ou menos distintamente, a partir de uma mistura de elementos romântico-messiânicos, que se para alguns conduzem ao marxismo revolucionário, ao sonho de um retorno às sociedades pré-capitalistas e à utopia social; para outros, porém, essa se concretiza na prevalência do elemento religioso e espiritual. Podemos observar como a mesma polêmica contra o progresso também está presente num autor muito próximo ao Benjamin, Franz Rosenzweig. Assim ele escreve na *Estrela da Redenção*:

[...] mesmo que falemos de um progresso “eterno”, na verdade sempre queremos dizer apenas progresso “infinito”, um progresso que continua sempre e em que a cada momento tem a certeza garantida de que chegará a sua vez e pode, portanto, ter tanta certeza de seu futuro surgindo como um instante passado pode estar de seu estar-já-aqui. Essa ideia autêntica de progresso contra o nada se enfurece contra a possibilidade de que a “meta ideal” possa e deva ser alcançada talvez já no próximo instante, na verdade, talvez já neste mesmo instante. (ROSENZWEIG, 2008, p. 235. Tradução nossa).

Não só existe a mesma crítica ao conceito de progresso como eterno e infinito, mas também a referência comum a seu ser corrente, corda, rosário, que em Rosenzweig assume a cadência do turno. Em um progresso assim entendido, cada instante é igual ao outro e segue como em um fio. Também é interessante notar como o que distingue o fiel do “adorador do progresso” é justamente o desejo de fazer voltar aquele instante eterno, de acelerar e apressar a vinda do Reino. “Antecipar a meta no instante seguinte” ecoa a crítica de Benjamin à social-democracia onde ele diz:

Na ideia de uma sociedade sem classes, Marx secularizou a ideia do tempo messiânico. E isso estava certo. O desastre veio do fato de que a social-democracia elevou essa ideia ao “ideal”. Na doutrina neokantiana o ideal era definido como a “tarefa infinita”. [...] Definida a sociedade sem classes como uma tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio se transformava, por assim dizer, em uma antecâmara na qual se podia esperar, com maior ou menos tranquilidade, a entrada na situação revolucionária. Na verdade, não há um único momento que não traga sua própria chance revolucionária com ele [...]. (BENJAMIN, 1997, p. 53-55. Tradução nossa).

Para além dos elementos revolucionários e políticos presentes em Benjamin que não aparecem em Rosenzweig, é comum a ambos não apenas o papel fundamental desempenhado pelo instante (*Augenblick*) na contração do tempo, mas sobretudo a condenação real de qualquer adiamento do advento do Messias em uma “tarefa infinita” ou em um “objetivo ideal”. Sua vinda não deve ser esperada ou adiada, mas apressada. Se no teólogo judeu se trata de um momento que salta da história e que se torna eterno graças à oração comum, ao amor para o próximo, aos cultos; por Benjamin, ao contrário, é um ato revolucionário que pode apressar seu advento e isso só pode ocorrer no equilíbrio particular de um instante que abre o espaço e intervém no curso histórico, rompendo-o. Se neste último, novamente, o aspecto revolucionário e destrutivo traz a esperança de redenção de volta ao passado e é no passado inacabado que podemos antecipar o fim, para Rosenzweig, é na antecipação do futuro que podemos apressar a vinda do Reino. Cada momento neste sentido pode ser o último e tornar-se eterno, em outras palavras, é um futuro iminente que abre as portas do Reino:

[...] a antecipação pertence antes de tudo ao futuro, o fato de que o fim deve ser esperado a cada momento. Só assim se torna o tempo da eternidade. [...] Ser capaz de ser último é o que torna o momento eterno. E o próprio fato de que todo instante pode ser último faz dele a origem do futuro, como uma corrente em que todo elo é antecipado pelo primeiro. (ROSENZWEIG, 2008, p. 234. Tradução nossa).

Se em alguns autores, como Rosenzweig, há uma separação total entre o sagrado e o profano, em total desinteresse político em viver o tempo histórico como apenas passageiro; em outros ainda, são prefigurados vários tipos de sionismos mais ou menos ambiciosos. Em Benjamin tudo isso se delinea em uma mistura particular de “correspondências” entre sagrado e profano, através das quais ele se refere tanto a um paraíso como origem, mas também como formação das primeiras sociedades comunistas no alvorecer da civilização, a um futuro redimido que é tanto o advento do Messias quanto a libertação secular dos oprimidos e o estabelecimento de uma nova sociedade sem classes.

Catástrofe entre progresso e redenção

Vimos na IX tese aquele monte de entulho encostado aos pés do anjo, vimos em seu olhar o avanço de uma única catástrofe. Mas fora da metáfora, o que é catástrofe? Etimologicamente, esse termo significa revolta e fim. Podemos ver que nesta palavra existem duas dimensões: o “regresso” que pressupõe uma recuperação, um recomeço, mas também um fim em sentido destrutivo e apocalíptico. Vejamos como esse termo, em seus dois significados distintos, se configura em Benjamin.

Para o filósofo alemão, o conceito de catástrofe é principalmente a dobra, a consequência lógica e necessária da história entendida através da lente do historicismo e do modelo positivista. É a repercussão de uma história compreendida linearmente como um *continuum* progressivo. Assim o descreve Benjamin nos *Materiais Preparatórios*: “Catástrofe é progresso, progresso é catástrofe. A catástrofe como um *continuum* de progresso” (BENJAMIN, 1997, p. 89. Tradução nossa). E assim em *Parque Central* acrescenta: “O conceito de progresso deve basear-se na ideia de catástrofe. A catástrofe é que tudo continua como antes. Não é o que incumbe de vez em quando, mas o que é dado de vez em quando” (BENJAMIN, 1962, p. 141. Tradução nossa). O fato de que “tudo continua assim” significa que a catástrofe persiste onde esse *continuum* se move incessantemente e não está bloqueado. Este procedimento nada mais

é do que o correr da história dos governantes, dos poderosos, dessa herança cultural dos vencedores, que amordaça todas as dissensões, os “descontínuos”, as lacunas e as cesuras da história. Essa ordem não pode ser simplesmente reorganizada de acordo com outra ordem, mas deve ser destruída sem deixar vestígios. Só assim o passado pode ser redimido e uma fenda pode ser aberta para um futuro diferente.

A catástrofe, porém, não está apenas naquilo que procede como presente e passagem numa perspectiva progressiva, mas também no que assume as características do sempre idêntico que retorna. Para Benjamin, de fato, “a fé no progresso, na perfeição infinita - uma tarefa infinita, na moralidade - e a ideia de retorno eterno são complementares” (BENJAMIN, 1997, p.109. Tradução nossa). No primeiro, o desenvolvimento linear e infinito não é interrompido, no outro é a sua circularidade que não é interrompida. Ambos não interrompem aquele curso histórico para ser desmontado, alguns adiando e outros esperando a repetição do sempre igual que retorna. Para tanto, Benjamin vai desenterrar um texto quase esquecido por seus contemporâneos, a *Eternité par le astres* de Blanqui¹⁰ em que o revolucionário surpreendentemente torna sua a ideia de eterno retorno. Blanqui é, para Benjamin, o exemplo de quem tentou salvar a humanidade condenada pelo falso mito do progresso, precisamente porque tentou, com todos os meios, quebrar essa espiral com a repetição de contínuas catástrofes (BENJAMIN, 2018, p. 222). De fato, segundo sua visão, tudo se repete e é uma ilusão imaginar, portanto, que as injustiças do presente podem ser resolvidas graças a uma progressão da humanidade. As catástrofes e a barbárie são permanentes. O novo é apenas aparência. Na verdade, ela se apresenta através da fantasmagoria de bens e passagens. Tudo isso, porém, não interrompe esse ciclo de repetição, porque não é o novo, mas o sempre idêntico que reaparece com algumas variações. O próprio progresso é, e aqui chegamos ao ponto, a “fantasmagoria” do moderno. Como processo inelutável e único de civilização da humanidade, está prefigurado na ilusão do novo que chega, mas que não pode sê-lo. A humanidade está portanto condenada precisamente porque está obrigada a repetir sempre o mesmo. Só uma verdadeira novidade poderia realmente quebrar o presente essa eterna repetição e abrir as portas da emancipação. Mas para Blanqui, como salienta Benjamin, isso é impossível, ele não vê tal esperança no horizonte e pode atuar somente como um orador revelando o engano do progresso¹¹. Nessa natureza cíclica do acontecimento mítico, Blanqui, de fato, pode romper a continuidade dos acontecimentos como catástrofes, mas

¹⁰ Há uma versão brasileira deste texto organizada por Márcio Seligmann-Silva e traduzida por Pedro Paulo Pimenta e Maria Paula Gurgel Ribeiro: BLANQUI, A., A eternidade conforme os astros. São Paulo: Iluminaras, 2018.

¹¹ A Blanqui é dedicada a sessão W das Passagens. (BENJAMIN, 2018, p. 1009).

isso não abre a possibilidade de sua redenção. Assim Benjamin descreve a figura do revolucionário derrotado:

Em *Eternité par le astres* Blanqui não mostrou ódio contra a crença no progresso, mas nas entrelinhas ele o subjuga com escárnio. Não é de forma alguma certo que ele se torne assim infiel às suas crenças políticas. A atividade de um revolucionário profissional, como foi Blanqui, não pressupõe fé no progresso, mas apenas a firme resolução de varrer a atual injustiça. O valor político insubstituível do ódio de classe consiste precisamente em dotar a classe revolucionária de uma saudável indiferença às especulações sobre o progresso. Na verdade, revoltar-se por indignação em face da injustiça prevalente é tão digno do homem quanto para a melhoria da existência da posteridade. [...] Ele sempre se recusou a esboçar planos para o que virá a seguir (BENJAMIN, 1997, p. 109-110. Tradução nossa).

A afinidade de Benjamin com o revolucionário, que participou das revoltas do século XIX, fica evidente nessas linhas. A necessidade de uma luta pelo presente oprimido, pela hora que se torna iminente, pelo que é urgente neste momento e não pelo posterior é comum a ambos. O que os divide é que Blanqui não vê esperança redentora no horizonte, precisamente por causa da fatídica repetição do idêntico, enquanto em Benjamin há uma alternativa. E isso somente através da salvação e da interrupção da injustiça presente da longa tradição de ofensas passadas. Só assim se pode pensar nas gerações seguintes e libertá-las da repetição infernal. Além disso, mais uma vez, como na tese XII, o ódio é mencionado como um dom fundamental da classe revolucionária. Esse ódio, essa sede de vingança não tem os traços da moral nietzschiana do ressentimento, mas é o sentimento que mantém viva a memória das feridas do passado, não a obscurecendo pelo esquecimento. O mesmo esquecimento a que foi conduzido o nome de Blanqui, que deveria ter despertado, com o seu exemplo e com o seu trágico destino, do sono da opressão. Esse toque de trombeta que deveria ter despertado as consciências, mas que foi silenciado em pouco tempo pelos sociais-democratas.

Até agora, lidamos amplamente com o segundo dos dois significados do termo “catástrofe”, ou seja, o destrutivo. O primeiro permanece, e é aquele que promete um novo começo possível. Partindo dessa catástrofe que se eleva em direção ao céu, o que podemos fazer? Podemos partir desses escombros, indicar uma salvação ou temos apenas que olhar para essas peças? Devemos parar essa catástrofe iminente ou fazer com que ela destrua a ordem existente? O que é preciso, segundo Benjamin, é provocar uma “catástrofe real” para além das repetidas polémicas contra os sociais-democratas que lutam contra o fascismo em nome do progresso, não se dando conta, desta forma, de que utilizam os mesmos meios que o inimigo.

Existem duas facções no campo: de um lado, o modelo progressista que vê no fluxo incontestável da história e do desenvolvimento a conquista da liberdade e da paz e para o qual o fascismo nada mais é do que um “breve parêntese” regressivo; de outro, a tradição dos oprimidos, que vê naquele desastre ruinoso não a exceção, mas a regra do *continuum* de séculos de opressão. Portanto, é necessário derrubar esse “estado de exceção” que se tornou a regra e produzir um “verdadeiro”. É necessário interromper a progressão da história e ver as sobras que ela deixa em seu andamento. É necessário ver através desses resíduos, desses fragmentos deixados nas margens, um novo caminho que desvie todos os rastros anteriores. Isso só pode ser possível graças a um corte que abre a fenda da *Jetztzeit*.

Para encerrar, vimos como para Benjamin o futuro do progresso nada mais é do que a fantasmagoria do moderno. Destacamos como o sonho de um futuro definitivamente melhor do que o passado, de um futuro como meta de libertação e de desenvolvimento livre de cadeias, segundo Benjamin, contagiou todos e corrompeu qualquer impulso revolucionário. Um futuro que, ao adiar a emancipação dos oprimidos, permite de fato não só a perpetuação da dominação indiscutível da classe dos poderosos, mas também a extinção das centelhas de sua libertação. Ressaltamos também como o progresso, para Benjamin, nada mais é do que o tremendo engane da classe dominante que com seu brilho anestesia a revolta dos vencidos e permite a perpetuação de sua dominação incontestável. Truque sórdido para os oprimidos sonharem e adiares sua emancipação, que desta forma nunca virá.

Neste trabalho nos focamos principalmente naqueles concentrados de pensamento que são as *Teses*, nos fragmentos das *Passagens* e nos textos mais autobiográficos. Nossa tentativa foi articular e forçar a particular temporalidade de Benjamin dedicando este artigo ao futuro e, desta forma, dividindo artificialmente o que para o filósofo alemão não somente é inextricável e indivisível, mas se condensa em uma constelação. A partir de sua crítica ao socialismo evolucionista e ao partido social democrata alemão, do papel desempenhado pelo historiador materialista e pelo revolucionário e do seu marxismo com tintas judaicas, vimos, todavia, como Benjamin não está do lado de quem espera, mas do lado daqueles que interrompem e interferem no *continuum* dilatado do historicismo, aqueles que invertem no curso do tempo e que buscam as centelhas da própria libertação no futuro do passado e não no por vir.

Referências

BENJAMIN, W. *Angelus Novus*. Torino: Einaudi, 1962.

_____. *Sul concetto di storia*, Torino: Einaudi, 1997.

_____. *Diario moscovita*, Torino: Einaudi, 1983.

_____. *As passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

BONOLA, G. «*La porta di ogni istante*», in *L'ospite ingrato*, Macerata: Quodlibet, 2013.

DESIDERI, F. *Benjamin*, Roma: Carocci editori, 2010.

LÖWY, M. *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

ROSENZWEIG, F. *La stella della redenzione*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.

SCHOLEM, G. *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano: Adelphi, 1992

_____, *G. Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 2007.

WITTE, B. *Walter Benjamin. Introduzione alla vita e alle opere*, Lucarini: Roma 1991.