

Messianismo e melancolia

Maria João Cantinho - mjcantinho@hotmail.com

“Há um encontro misterioso entre as gerações defuntas e aquela de que nós próprios fazemos parte. Nós fomos esperados sobre a terra. Foi-nos entregue, tal como a cada geração que nos precedeu, uma parcela do poder messiânico. O passado reclama-a, tem direito sobre ela(...)O historiador materialista sabe disso qualquer coisa”.

Walter Benjamin, G.S., 2, Band I, pp. 693-694.

Ainda que permanecendo no seu carácter sibilino, esta passagem parece concentrar o essencial de uma certa visão histórica, que se encontra intrinsecamente ligada ao messianismo, o qual tem um “lugar” privilegiado na linguagem. A imagem da redenção e a ideia de felicidade que lhe está intimamente associada, congrega em si o ponto de acesso à compreensão da história e da linguagem. É o próprio Benjamin quem afirma que ela é a chave ou o operador que lança a ponte entre a visão materialista dialéctica e a visão teológica da história. Uma vez que Benjamin, desde a sua juventude, se apresentara como um continuador de Kant, ocorre-nos questionar em que momento da sua vida/obra ele se terá confrontado com o seu próprio desacordo relativamente à estética, à ética e à história kantiana e terá compreendido no messianismo a força e o princípio do que viria posteriormente a conformar, senão o mais fundamental aspecto do seu pensamento, uma das mais importantes directrizes do mesmo. O encontro e a amizade com Scholem, despertando-o para o esoterismo, impulsionam-no numa determinada direcção que o leva, gradualmente, a desviar-se do estudo de Kant¹ e a concentrar a atenção no estudo dos críticos românticos. Ao mesmo amigo² Benjamin anuncia o desejo de se dedicar ao estudo dos pré-românticos, sobretudo Schiller, Novalis, Wilhelm, Tieck e Schleiermacher. Esta organização, segundo um ponto de vista sistemático, é algo com que sonha desde há algum tempo e, sobretudo, interessa-lhe procurar, de forma extremamente objectiva, uma “doutrina” que é o messianismo, ou seja, o lugar em que coincidem a história e a religião: *“O ponto central do pré-romantismo, é a religião e a história. A sua infinita profundidade e a sua beleza, em comparação com todo o romantismo tardio, é a de não ter invocado os factos religiosos ou históricos para ligar intimamente estas duas esferas, mas eles procuraram no seu próprio pensamento e na própria vida da esfera superior em que ambos deviam necessariamente coincidir.”*³ Tal é o essencial da investigação benjaminiana e a razão de ser da redacção da obra *O Conceito de Crítica Estética no Romantismo Alemão*. Vemos, assim, que o messianismo é o “segredo coração” do romantismo, o motor e princípio orgânico que lhe insufla a vida, ainda que Benjamin escreva, em 7 de Abril de 1919, uma carta a Ernst Schoen, explicando-lhe a recusa em abordar a questão do messianismo na sua dissertação: *“(...)eu não podia, com efeito abordar o messianismo, coração do romantismo - eu não tratei senão da concepção da arte - nem nada mais que me é apresentado ao mais alto nível sem me interditar a possibilidade da atitude científica reclamada, complexa, convencional, distinta aos meus olhos do autêntico(...)”*⁴.

Já Friedrich Schiller, o mais representativo teórico do romantismo e do conceito de crítica romântica, na sua obra *Kallias, Cartas sobre a Educação estética do Homem*⁵ sentira a necessidade de uma reavaliação da legitimação da estética e a necessidade de encontrar novos fundamentos, inflectindo no sentido de que a concepção do juízo estético se separa do conhecimento e da moral, posição que conferia anteriormente a primazia à relação da arte com a verdade e o bem. Em *Kallias ou sobre a Beleza*, numa carta redigida em 25 de Janeiro de 1793, Schiller contesta um pensamento sobre a beleza que a faça depender apenas da sensibilidade ou da perfeição, para se confrontar no campo kantiano da exigência da

beleza como uma finalidade sem fim. Na verdade, segundo Schiller, o imperativo da arte é evitar todo o naturalismo, não permitindo, assim, que o trabalho artístico prescindisse de um conceito prévio de beleza e de uma objectividade estética. As *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* visam um fim que é o da apresentação da educação estética, como factor determinante de um projecto de emancipação. Esboça, assim, os contornos de uma utopia que faz a superação de alguns princípios iluministas da época e se lhe opõe ferozmente, sem, no entanto, os abandonar por completo. A utopia reclama uma educação estética que está em frontal oposição à ideia de um estado natural (tal como havia sido criada e defendida por Rousseau). Schiller opõe a educação e a recusa do “meramente natural” e apresenta como arquétipos os Gregos, simultaneamente filósofos e artistas, homens cujo carácter era moldado por essa harmonia entre as faculdades. Já aqui se ausculta, no pensamento de Schiller, uma crítica evidente à divisão e fragmentação, criadas pela própria cultura moderna, em que o entendimento acaba a sobrepôr-se à imaginação, afundando-a, e o indivíduo perde, deste modo, a sua independência para passar a ser um mero fragmento/parte do mecanismo social.

Todavia, o projecto de educação estética, enquanto revalorização do homem como totalidade ou percurso para um “estado estético”, encontra-se associado a uma ideia do humano que o coloca na relação com a divindade. O homem possui uma disposição para a divindade que apenas pode ser cumprida pela via dos sentidos e da sua intuição. E esta não pode ser cerceada do espírito, o que lhe confere a harmonia entre o sensível e o racional⁶. Schiller atribui à estética uma legitimação antropológica e é nela que encontra o primado da mesma. A esta utopia, iniciada por ele e a que Paul de Man chama uma “ideologia da estética”, corresponde a edificação de uma estética que se converte em ideologia, precisamente por reclamar e afirmar a existência de uma comunicabilidade essencial, sendo-lhe consequentemente atribuída a mais universalizante das funções. No entanto, a par dessa edificação universalizante, corresponde igualmente a abertura de uma crise de identidade, com a qual se irá confrontar toda a crítica a partir daí. Schiller julga também necessário o estabelecimento de novas bases (decorrentes da sua utopia) que lhe permitam o exercício da avaliação das obras de arte e a necessidade de redução de pontos de vista, que corresponde à urgência da descoberta de um fundamento, por ele apresentado como o “Ideal da Humanidade”. Nesta afirmação concentra-se toda a orgânica da utopia estética, pois esse fundamento designa e abrange, não o homem limitado pelas contingências e históricas circunstâncias, mas o homem tal como é concebido pela razão, isto é, enquanto sujeito e agente de um processo de emancipação. A ideia, não esqueçamos, é precisamente a superação da divisão do homem (na díade sensível-racional), repartido entre os seus instintos e impulsos e a razão. Trata-se de encontrar uma “unidade-sintética” (se me é permitida a expressão), no «Estado estético». A soberania do “estado estético”, apontada como foco de libertação, é, no entanto, restringida a um domínio limitado, o da aparência ou da Forma⁷, não sendo aplicável à realidade.

Na sequência das utópicas concepções de Schiller, o movimento romântico foi gradualmente conduzido ao ideal da absolutização da arte, que é essencialmente o que, aqui, nos interessa analisar. O historicismo a que esta absolutização conduz é um messianismo, uma promessa de redenção pela arte, que aparece como a natural ocorrência da verdade, englobando na sua voragem as ciências e a filosofia e recuperando o carácter torrencial que só poderia caber em sorte à religião.

É sobretudo com o grupo de pensadores reunidos no final de século XVIII em Jena, aglutinados em torno da revista *Athenaeum*, que as questões relativas à arte e à estética se vão radicalizar, conduzindo a literatura a um questionamento profundo da sua própria natureza. O esgotamento e a fragmentação da literatura moderna, a ausência de um centro como o era a mitologia para os Antigos, recoloca questões sobre a salvação da literatura romântica, bem como a necessidade de retorno ao Mito. Porém, a missão da literatura romântica não se cumpre no retorno à mitologia antiga, mas propõe a renovação da poesia através do recurso a uma nova mitologia que permita uma comunicação universal, um movimento intenso que percorra e

insufle as veias de uma poesia exangue. O que essencialmente distingue esta «nova mitologia» da anterior é o modo como o sagrado se impõe através de ambas. Na mitologia tradicional, é justamente o conteúdo da fábula mítica que cria a comunicabilidade sobre o fundo de um apelo ao sagrado. Na mitologia da razão, é sobretudo nas ideias estéticas, enquanto identificação do Belo e do Verdadeiro, que se procura a apresentação imediata de um conteúdo metafísico.

É sobre a base de uma nova mitologia que Friedrich Schlegel pretende legitimar a mais absoluta supremacia da poesia, refundando-a a partir de uma matriz historicista que lhe garanta a unidade. É Peter Szondi⁸, na sua obra extraordinária sobre a poesia romântica, justamente na parte consagrada à concepção schlegeliana da história, que ressalta a importância de uma subdivisão ternária - classicismo, crítica do mundo contemporâneo e escatologia - equivalendo aos momentos temporais do passado, presente e futuro, e transportando para o plano da história das ideias a dialéctica de Hegel. Schlegel, na perspectiva clara de Szondi, confere uma enorme importância ao devir histórico como o princípio legitimador/possibilitador do devir poético e da transmutação do primeiro no segundo. Szondi afirma que a primeira depende absolutamente do messianismo como uma espécie de historicismo. Nesse ensaio, a ideia demonstrada é a da existência do carácter vitalista do pensamento romântico, a que o messianismo não é, de todo, alheio. O crescimento do Ideal, desenvolvimento orgânico que postula a relação entre o original arquétipo e a obra singular, evoca (e reatualiza) a teoria goethiana da *Urpflanze*. O conceito de *origem* enquanto princípio explicativo e orgânico que acompanha toda a sua teoria estética, bebe claramente da goethiana fonte que é o tratado da *Metamorfose das Plantas*. A obra é a realização da Ideia, na medida em que participa da sua natureza, da sua vida e a obra é, por seu turno, a condição de vida da Ideia⁹. E, na sequência do pensamento romântico, tal como ele é compreendido por Benjamin, a noção da “poesia universal progressiva”, apresentada no fragmento 116 de *Athenaeum* pode e deve ser entendida no seu auto-engendramento, de acordo com este ponto de vista. Deste modo, o progresso da poesia, como da arte, possui um carácter orgânico que não pode, em absoluto, ser confundida com a visão empobrecida do historicismo positivista, mas sim como a realização, no campo da história, de uma essência da literatura, seja ela aplicada ao desenvolvimento da realização dos géneros literários, seja na determinação da essência da linguagem poética, que é a essência da própria linguagem. O princípio teleológico que habita esse desdobramento confere-lhe o desenvolvimento orgânico e possibilita o próprio estatuto ontológico do Ideal que lhes preside. Mais, para Benjamin, toda a filosofia romântica da poesia desemboca na importância conferida à prosa, atitude que o leva a formular a ideia de uma concentração absoluta, tão ao seu gosto: “A Ideia da poesia é a prosa”. A possibilidade da compreensão desta fórmula só pode nascer da relação que ele estabelece entre os românticos e Hölderlin, descobrindo e consagrando este poeta como o máximo equivalente da sua ideia de sobriedade da arte. É o próprio Hölderlin quem refere esse princípio de sobriedade, implicando a sua afirmação a recusa de qualquer fundamento divino da palavra e afastando os arroubos místicos que pretendiam fazer assentar a poesia num êxtase de origem divina, tal como o profetismo e messianismo daí decorrentes. A sobriedade tem o seu correlato no Moderno, assim como o oposto, o êxtase, no Antigo. Dessa tensão, mais do que uma contracção, parece advir uma experiência de paradoxalidade (a que não terá escapado o próprio Hölderlin), consciente da impossibilidade da imitabilidade do passado, mas, ao mesmo tempo, da necessidade da sua reatualização.

Sendo a mais “inocente ocupação”¹⁰, a poesia contém um risco que o próprio da linguagem, como também o afirma à mãe, dizendo que a linguagem “é o mais perigoso dos bens”. Essa tensão converte o mais inocente dos jogos na mais terrífica das tarefas, no sentido em que, como Heidegger o afirma¹¹, o perigo da poesia é o de submergir o poeta sacrificando-o à voz dos deuses, como o prova o próprio destino de Hölderlin. Embora a poesia se aproxime de um jogo - e por isso seria inocente - no entanto, ela não o é. A sua “aparência inofensiva” dissimula a essência da poesia que consiste em receber os signos dos deuses para os entregar ao povo, cumprindo, deste modo, o que poderemos designar por uma dimensão profética. No entanto, a

sua tarefa não é a de um simples “mensageiro” inócuo, mas traz em si o fermento, a palavra que funda o real, inaugural e profética, historial. O poeta é um ser que pertence a dois mundos em simultâneo, o que redundando manifestamente impossível e incompatível com a sua natureza de criatura. Este profetismo, assinalado por Heidegger a Hölderlin, assimila-o ao movimento romântico, pondo de lado e fazendo-nos esquecer tudo aquilo que em Hölderlin se opõe ao entusiasmo divino, no campo da análise da tragédia grega e sobre o trágico moderno.

Na óptica de Heidegger, Hölderlin funda de novo a essência da poesia, o que o situa na origem de um tempo novo, o do messianismo, o tempo da devastação que é marcado por uma dupla privação: por um lado, o “já não” dos deuses que se retiraram, por outro, o “ainda não” do deus que vai chegar. Heidegger aproxima, assim, Hölderlin do projecto de Schlegel, em que este afirma: “O voto elástico de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da cultura progressiva e o início da História Moderna.”¹²

Não nos cabe aqui (nem nos interessa) mostrar o que o absolutismo hegeliano fez desenvolver a partir destas concepções embrionárias do vitalismo messiânico na poética idealista, mas sim considerar as implicações e a enorme influência que o pensamento romântico (mesmo sendo criticado por Walter Benjamin na sua primeira obra de vulto) teve sobre o pensamento do autor.

A este propósito, é já habitual remeter o leitor para a obra *Sobre o Conceito de História* como o momento mais acabado desse messianismo, mas importa não esquecer esse texto fundamental que é *A Origem do Drama Barroco Alemão*, que se refere, sobretudo, à história dos géneros literários, a partir da análise do conceito de *origem* (que já referimos anteriormente a propósito de Goethe e do qual Benjamin é adepto), ou ainda *O livro das Passagens*, ao longo do capítulo N, consagrado às reflexões teóricas sobre o conhecimento e à teoria do Progresso e o *Fragmento Teológico-político*, escrito antes da obra *Sobre o Conceito de História*. É importante não menosprezar, igualmente, os textos referentes à teoria da linguagem (*Sobre a Linguagem em geral e sobre a Linguagem humana*) e à teoria da tradução (*A Tarefa do Tradutor*). Nesses textos, parece-me encontrar toda a intensidade do vitalismo romântico que Benjamin encontrara no movimento romântico - ainda não contaminado pelo conhecimento do marxismo.

A relembrar alguns aspectos centrais, é necessário tomar como o primeiríssimo suposto da teoria benjaminiana a rejeição do historicismo positivista, posição que tomará, cada vez mais, os seus contornos mais definidos¹³. Stéphane Mosès estabelece uma diferenciação interna no seu pensamento histórico, de acordo com os três modelos que são propostos como formas ou modos de acesso ao conhecimento da história¹⁴. Nos textos referentes à linguagem e à questão da tradução (o primeiro redigido em 1916, o segundo em 1923), reconhecemos claramente a presença do paradigma teológico-messiânico, alterando-se este a partir de 1923, com o surgimento da obra *Origem do Drama Barroco Alemão*, em que é proposto um paradigma estético de compreensão histórica.

O encontro em Capri (1924) com Asja Lásic, assistente de B. Brecht, a leitura da obra de Lukács, *História e Consciência de Classe*, e a iniciação de Benjamin ao marxismo dialéctico, juntamente com a sua estadia em Moscovo, operaram no seu pensamento uma viragem que inflectiu posteriormente numa direcção mais política e social, abordando a estética e a literatura sob uma nova luz. Essa influência é claramente exposta nos seus ensaios literários, de forma exemplar nos estudos sobre o surrealismo, entre outros, no *Livro das Passagens* e na obra *Sobre o Conceito de História*. É justamente nesta última obra que o seu pensamento histórico é elevado ao seu esplendor, sob a égide de duas imagens que concentram em si o clímax daquilo a que Arno Münster chamou *marxismo melancólico*¹⁵: o *Anjo da história* (Tese IX) e a do *jogador de xadrez*.¹⁶

Não obstante a diversidade das influências e a diferenciação dos paradigmas explicativos, estabelecida por S. Mosès, torna-se necessário frisar um aspecto essencial e que importa não esquecer: a sua articulação interna ao longo de toda a evolução. Sobretudo, no caso do paradigma teológico-messiânico, no qual Mosès reconhece uma estabilidade maior ao longo de toda a obra benjaminiana: *“Se se quiser medir a importância relativa destes três paradigmas no pensamento de Benjamin, seria necessário dizer que, do ponto de vista diacrónico, o paradigma foi o mais estável (...) pois, sob uma forma mais ou menos escondida, ele mantém-se presente ao longo de toda a evolução”*¹⁷. Indo mais longe, atrevo-me a afirmar que o messianismo foi um pólo constante do seu pensamento que jamais terá desaparecido, mesmo quando Adorno julgava que Benjamin seria capaz de sacrificar o messianismo¹⁸ ao seu marxismo radical. No citado artigo, Habermas evoca uma carta de Adorno, datada de 2 de Agosto de 1935, em que Benjamin lhe havia dito que faria o sacrifício da teologia. Porém, ironicamente, Habermas acrescenta: *“Mas Adorno, que era dos dois o melhor marxista, sem contestação, não viu que o seu amigo jamais seria capaz de renunciar à herança teológica, na medida em que em que ela sempre lhe protegera a sua teoria mimética da linguagem, a sua teoria messiânica da história(...)”*. Todos compreendemos, à luz de uma leitura actual, que o enclave a que Benjamin se remeteu o deixou, não raro, entregue a determinadas ambiguidades que são, sem sombra de dúvida, compreensíveis, se olharmos para a sua obra como um todo ou uma arquitectónica, e não nos centramos apenas num ou noutro aspecto, como será o caso do marxismo.

Gostaria de chamar a atenção, ainda a esse respeito, para a importância do paradigma estético¹⁹ em toda a sua obra. Aos olhos de Mosès, ele possui a função de estabelecer a mediação ou a ponte entre o messianismo teológico e o plano político. Na obra *Sobre o Conceito de História* e nas *Passagens*, a articulação entre estes paradigmas, teológico e político, está bem à vista. A concepção do materialismo dialéctico e a crítica ao progresso (trata-se, antes, da crítica à falsa antinomia criada pelo historicismo burguês), que Benjamin leva a cabo contra o historicismo positivista, conjugam-se, culminando esse processo na *ideia da catástrofe* - entendida como o momento dialéctico que conduz naturalmente ao seu pólo oposto e à abertura da história, isto é, a redenção messiânica -, a qual certamente decorre da exigência dum história pensada sob uma estruturação monadológica, que encontramos no drama barroco alemão.

Progresso e catástrofe, longe de se excluírem²⁰, numa falsa antinomia, entrelaçam-se na sua visão histórica, exigindo a desintegração de uma visão historicista deturpada. Isto é, podemos então afirmar que o marxismo dialéctico 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 o autor encontrar na historiografia materialista o seu ponto decisivo e crítico como o próprio momento da desintegração da continuidade histórica²¹, essa perspectiva desembocará na ideia benjaminiana da redenção, pressuposto que o autor desenvolverá de modo mais claro na obra *Sobre o Conceito de História*. O termo *catástrofe* reenvia-nos para a compreensão da ruptura da continuidade histórica, momento em que, dinamitando o fluxo contínuo da história, se instaura a “ruptura salvadora”, mediante um instante apocalíptico-messiânico e, por excelência, redentor. Trata-se, com efeito, de um instante fulgurante, que concentra em si e numa imagem dialéctica o conhecimento histórico, imagem miniaturizada da relação entre o Outora e o Agora: *“A marca histórica das imagens não indica somente que elas pertençam a uma época determinada, ela indica sobretudo que elas não alcancem a legibilidade senão numa época determinada. E o facto de chegar a “legibilidade” representa certamente um ponto crítico que as anima. Cada presente é determinado pelas imagens que são síncronas com ele; cada Agora é o Agora de uma cognoscibilidade determinada. Com ele, a verdade é carregada de tempo até à explosão. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da intenção, que coincide com o nascimento do verdadeiro tempo histórico, do tempo da verdade). Não é preciso dizer que o passado ilumina o presente ou o presente ilumina o passado. Um imagem, pelo contrário, é aquilo em que o Outora*

*encontra o Agora num clarão, para formar uma constelação. Por outras palavras: a imagem é a dialéctica em suspensão. Porque enquanto que a relação do presente com o passado é puramente temporal, a relação do Outrora com o Agora é dialéctica: ela não é de natureza temporal, mas de natureza figurativa. Só as imagens são imagens autenticamente históricas (...)*²²

Esse é também o momento do *despertar*, como poderemos deduzir da confrontação dos excertos que se seguem:

*“O despertar será a síntese da tese da consciência do sonho e da antítese da consciência desperta? O momento do despertar seria idêntico ao Agora da cognoscibilidade na qual as coisas tomam o seu verdadeiro rosto, o rosto surrealista.”*²³

*“A revolução copérnica na visão da história consiste nisto: considerava-se o Outrora como o ponto fixo e pensava-se que o presente se esforçava por tentar aproximar-se ao conhecimento deste elemento fixo. Aliás, esta relação deve-se inverter e o Outrora tornar-se redobramento dialéctico e irrupção da consciência desperta(...).”*²⁴

É necessário, com efeito, frisar a importância da metáfora do *despertar* - que supomos ser o instante messiânico, em toda a sua cintilância -, a qual corresponde à instauração do conhecimento histórico. A irrupção do *despertar* é também, como o nota Benjamin, o momento despoletador da narrativa em Proust²⁵, coincidindo com o levar a cabo essa tarefa que foi tão cara a Benjamin: a *rememoração* ou o processo, por excelência, da aplicação do método da apresentação à compreensão da história. Desta forma, o momento do despertar, mais do que uma simples transição do estado de sonolência para o estado de vigília, esboça os seus contornos de uma verdadeira *“metamorfose qualitativa”*, um estado ou uma *“zona”* que permite a confrontação dialéctica, apreendendo o carácter dialéctico da história. Trata-se do momento dialéctico, deflagrador da continuidade da história e que a desintegra. Veja-se a seguinte passagem, onde Walter Benjamin nos dá conta dessa íntima relação entre despertar, rememoração e dialéctica: *“(...) é o sonho que vos arranca ao sonho (...) O novo método dialéctico da ciência histórica apresenta-se como a arte de ver como um mundo desperto ao qual o sonho que nós chamamos o Outrora se refere à verdade. Refazer o Outrora na recordação do sonho! Assim, recordação e despertar estão muito estreitamente ligados. O despertar, com efeito, é a revolução copérnica, dialéctica, da rememoração.”*²⁶

A fulgurância do conhecimento histórico, alvo pretendido pelo autor, quando nos refere o clarão próprio da imagem dialéctica²⁷, surge dessa íntima relação, que se reconhece em todo o seu poder simultaneamente desintegrador e instaurador. Reveladora de uma síntese autêntica, a imagem dialéctica é construída²⁸, configurando-se, na sua essência, como o *“fenómeno originário”*, o qual concentra em si todo o esplendor da síntese autêntica ou o momento histórico em que se confrontam o Agora e o Outrora²⁹. Ideia, origem, despertar e rememoração, bem como desintegração, alcançam nestas passagens o clímax de uma complexa tessitura que corresponde bem à nova visão histórico-messiânica de Walter Benjamin. Conceitos esses que, entrelaçando-se numa densa trama, nos reenviam para uma visão verdadeiramente original da história, na qual podemos reconhecer as múltiplas nuances e influências que a determinaram.

Parece ser justamente neste ponto fulcral, o momento histórico que se constitui no estilhaçamento da continuidade histórica, na sua explosão ou desintegração³⁰, que se verifica, por um lado, como o nota S. Mosès³¹, o afastamento da ideia marxista do «fim da história», que se funda, como o autor o afirma, *“sobre uma visão quantitativa e acumulativa do tempo histórico”*, e, por outro, a intervenção da ideia messiânica da redenção, a ideia, como o refere Mosès, *“de uma utopia, surgindo no próprio coração do presente”*. Na nossa opinião, Mosès³² estabelece

também uma relação fundamental. Se Benjamin lança mão dos conceitos da mística judaica, fá-lo, como certamente já o havíamos compreendido anteriormente, com a finalidade dupla de fundar a sua visão histórica sobre a desintegração do historicismo positivista e conseqüente crítica ao progresso, que compreendera tão intimamente, nas suas funções, no movimento do romantismo, especialmente em Hölderlin e Schlegel.

No cerne deste quadro teórico, deve-se frisar, também, e à luz das relações até agora estabelecidas, a relação entre o conceito benjaminiano de rememoração [*Eingedenken*], *pedra de toque* do seu método da apresentação, com a categoria judaica da recordação [*Zekher*], que designa, não a conservação na memória dos acontecimentos passados, mas sim *a sua reactualização na experiência presente*. Devemos, então, interpretar o alvo benjaminiano de “salvar” a história, não através da suposição de uma finalidade última, um telos exterior ao curso da história, mas como algo de orgânico, uma capacidade ou um princípio activo e vital que, a cada instante, leva a cabo a tarefa da reactualização do tempo³³, partindo da experiência vivida, convertendo o “tempo homogéneo e vazio” em “tempo cheio, messiânico”. Este é o tempo verdadeiramente histórico, o qual surge no momento em que se abole o tempo físico.³⁴ É a rememoração que, com efeito, opondo-se à memória voluntária, fugindo à linearidade de evocar um momento do passado, mas *transformando* ou *reactualizando* esse passado, efectua o gesto “transgressor” e, ao mesmo tempo, salvador: “(...)a história não é somente uma ciência mas sobretudo uma forma de rememoração. O que a «ciência» constatou, a rememoração pode modificar. 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. É a teologia; mas nós fazemos, na rememoração, uma experiência que nos interdiz de conceber a história de forma fundamentalmente ateológica, mesmo se não temos, por isso, o direito de tentar escrevê-la com os conceitos imediatamente teológicos.”³⁵

Podemos agora compreender, relembando a expressão já aqui utilizada, de “pedra de toque” para designar o poder operatório desse conceito. Não importa a Benjamin que essa história recorra à teologia, ainda que, no seu *Fragmento Teológico-político* tenha tido todo o cuidado em discriminar o âmbito de cada um dos domínios. O que interessa a Benjamin é que o tempo possa constituir-se na sua vertente messiânica, como tempo cheio, opondo-se ao tempo físico, irreversível, descontínuo e fragmentário. Trata-se de “criar”, assim, uma nova visão do tempo, qualitativa e diferencial que se opõe radicalmente à visão racionalista e quantitativa, a de um tempo homogéneo e que é defendida pelo positivismo historicista. E essa transmutação exige, sem dúvida, o recurso à teologia, a intervenção desse princípio vital que é precisamente o tempo cheio, messiânico³⁶ e que contém uma capacidade de potencialização «teológica», justamente porque ele é concebido como Mosès o entende, “como uma experiência interior, como um acontecimento do psiquismo”³⁷. Mais do que o posicionamento de uma categoria epistemológica, o pensamento histórico de Benjamin implica o recurso a conceitos que possuem um carácter ético. Assim o podemos entender, se compreendermos a rememoração como uma categoria fundamental da teologia judaica. Deste modo, a visão benjaminiana da história converte-se um projecto eminentemente ético/prático. A atentarmos na sua temática recorrente, que se exprime na imagem do anjo de olhar alucinado que quer “salvar os mortos”, ressuscitá-los, ainda que o vento lhe aprisione o voo salvador, parece ser bem esse o correspondente ao olhar derradeiro e impotente do historiador.³⁸

A ideia de transmutação ou conversão, a partir da referida desintegração, encontra-se também claramente à vista na enigmática imagem do jogador de xadrez (Tese I). Paira nessa imagem a urgência da teologia como um projecto de (re)fundação do conceito de experiência, caminhando de mãos dadas com a nova visão da história.³⁹

A intenção está bem à vista na alegoria: o materialismo histórico (personificado na figura alegórica do boneco) tem de socorrer-se da teologia. Como

já vimos e fazemos questão de relembrar, o elo que garante essa articulação e a possibilidade operativa da história, segundo o ponto de vista do autor, é o conceito de rememoração. Esta categoria garante-nos igualmente a articulação entre o pensamento e a acção, no interior do seu projecto, visto que a sua visão histórica se sustenta nessa presentificação, se assim lhe podemos chamar. A rememoração responde à exigência, também, de um redimensionamento temporal e espacial⁴², na medida em que ela mobiliza a articulação *“entre um presente alargado, um passado em constantes aproximações evocativas - que constitui, para o autor, um campo de atenção privilegiado - e um futuro perante o qual é mantida uma expectativa aberta, tendo este porém cessado de tyrannizar o presente com uma imposição teológica de progresso e de reduzir o passado a um monte de ruínas”*.

A diferença que pode ser estabelecida entre as duas alegorias, a do anjo e a do boneco turco, parece radicar no optimismo histórico que é intrínseco à segunda. Em contraposição à energia esgotada do anjo, que se queda imerso na sua impotência, a alegoria do boneco turco remete-nos para o sopro energético do messianismo, capaz de insuflar as asas esgotadas do anjo, apontando-lhe o caminho a seguir. Por outro lado e como a autora reconhece, o seu “sopro energético” permite a (re)fundação da experiência, no sentido em que esta *“sugere ela própria a necessidade da recuperação do princípio automático, presentificado no boneco(...) O sopro energético da teologia (...) impediria que o boneco executasse uma sequência cíclica de gestos, num ritmo de eterno retorno. O factor de imprevisibilidade seria proporcionado pelo lugar do adversário, infinitamente preenchível como um constante desafio.”*⁴¹

Reorganização necessária do tempo e do espaço, aliadas a uma urgente “reabertura do passado”, eis o quadro que serve de contexto e apela, assim, às capacidades interpretativas do sujeito da história. Nela, ele (re)descobre um campo de actuação e de análise, recolhendo elementos que lhe permitam reconstruir, mediante imagens alegóricas, uma visão “telescópica” da história, no “painel” do *tempo actual [Jetztzeit]*. Tarefa exegética por excelência, uma vez que o materialismo histórico recorre à visão acutilante do messianismo, transformando-o na “pedra de toque” com que opera.

A retomarmos a Tese II da obra *Sobre o Conceito de História*, podemos afirmar agora que a enigmática e belíssima afirmação benjaminiana, exarada dessa mesma obra e com a qual demos o mote a este breve ensaio, de que *“teremos sido esperados na terra”*⁴², vem corroborar a promessa de redenção, encerrada na ideia de felicidade. O acordo ou o *“misterioso encontro”* de que nos fala o autor compromete-nos com a história e com o passado, pois o historiador opera sobre a frágil parcela de poder messiânico que nos cabe em sorte, procurando (re)iluminar o passado e configurá-lo dialecticamente, tal como o caçador se empenha em seguir o rasto perdido do animal procurado. Seguir os “ecos” das vozes de outrora, reconhecer os sinais do passado, respirar o mesmo ar que as gerações anteriores já conheceram e que as gerações vindouras hão-de conhecer, eis um projecto que traz em si uma secreta e nostálgica intenção a que o historiador não pode furtar-se - reencontrar o nimbo aurático de que as coisas se revestem naturalmente, mas que se sabe definitivamente perdido. Trata-se, não apenas de evocar e convocar o passado para um encontro misterioso com o presente, mas também com um futuro, que permanece como expectativa, nessa abertura do campo da história, instaurada pelo materialismo, uma vez unido e reconciliado com o messianismo. Poderíamos mesmo, a título de conclusão, afirmar que um certo passado “nos olha”, aguardando a nossa resposta⁴³, esperando secretamente que elevemos para ele os nossos olhos.

Notas:

[1] V. *Correspondance I*, 140-141, em que Benjamin afirma a Scholem que acha *“as reflexões de Kant [sobre a História] totalmente inaptas para fornecer um ponto de partida ou para constituir ele próprio objecto de estudo*

por si próprio”. Por outro lado, Benjamin jamais recusará de Kant ideia da História com “tarefa infinita”.

[2] V. *Correspondance, I*, p.127.

[3] V. p.128.

[4] *Correspondance I*, 191, 192.

[5] V. *Kallias oder uber die Schönheit*, Estugarda, K.L. Bergahan, 1971.

[6] V. *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem, XI Carta*.

[7] V. XXVII Carta: “Mas o Homem só possui este direito soberano no mundo da aparência, no reino inanimado da imaginação, e apenas o possui se se absteriver escrupulosamente de proclamar a existência teórica deste mundo da aparência, e se renunciar a conferir-lhe existência prática.”

[8] v. *Poésie et Poétique de l'idealisme allemand*, Paris, Minuit, 1975.

[9] Assim como as traduções, sendo o desdobrar da Ideia da Língua Pura, são a condição da Obra. O princípio explicativo e dinâmico das Línguas, relativamente à língua originária é análogo.

[10] Como o escreve Hölderlin à mãe, numa carta de Janeiro de 1799.

[11] *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973.

[12] *Athenaeum*, frag. 222.

[13] Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, pp. 99, 100: “É sobre o horizonte do historicismo e em ruptura com ele que é necessário compreender a reflexão de Benjamin sobre a história. Pondo em evidência o papel do historiador na constituição da história, compreendendo esta, não como um dado, mas como o produto de uma actividade heurística, ela própria função de uma «instância de presente» bem precisa. Benjamin é necessariamente conduzido a colocar a questão das categorias do conhecimento histórico. Questão que(...) implica uma escolha de ordem metafísica: que tipo de história queremos nós constituir? Segundo que modelo a imaginamos? Para esta questão, que é a da escolha de um paradigma (no sentido de modelo de inteligibilidade), à medida da sua evolução há três respostas bem distintas”.

[14] Nos textos em que S. Mosès fala desses modelos de compreensão da história toma por base da sua análise a obra de Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Theories*, remetendo-nos, assim, para a noção kuhniana de modelo ou paradigma.

[15] Referimo-nos à sua obra que tem por título *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'Histoire - Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme «mélancolique»*”.

[16] “Sobre o Conceito de História”, G.S., 2, Band I, p. 693: “O jogador que deve infalivelmente ganhar será esta outra boneca que tem o nome de «materialismo histórico».”

[17] Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire*, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, p. 100.

[18] V. Jürgen Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", in *Revue d'Esthétique, Walter Benjamin*, Jean michel place, Paris, 1990.

[19] Na segunda parte deste trabalho desenvolver-se-á o tema em questão.

[20] Ibidem, [N 10, 3], G.S., V, 1, p. 594.

[21] Ibidem, [N 10a, 1], G.S., V, 1, p. 594.

[22] Ibidem, [N 3, 1], G.S., V, 1, pp. 577-578.

[23] Ibidem, [N 3a, 3], G.S., V, 1, p. 579.

[24] Ibidem, [K 1, 2], G.S., V, 1, pp. 490-491.

[25] Ibidem, [N 3a, 3], G.S., V, 1, p. 579: "*Assim Proust confere uma importância particular ao comprometimento da vida inteira até ao ponto da ruptura, ao mais elevado grau dialéctico, da vida, ou seja, ao despertar*"

O facto de Walter Benjamin nos remeter, na sua visão dialéctica da história, para uma metáfora literária, à sombra da obra proustiana, leva-o à afirmação da presença de um *paradigma estético* para explicar a sua visão histórica.

[26] Ibidem, [K 1, 3], G.S., V, 1, p. 491.

[27] Ibidem, [N 9, 7], G.S., V, 1, p. 592.

[28] S. Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, pp. 148/149: "*O objecto histórico não é dado mas ele é construído pela escrita da história, ou seja, pelas imagens dialécticas (...)As imagens dialécticas marcam uma «cesura no movimento do pensamento», mas na medida em que a história não se estrutura, ou seja, não se torna legível senão através da escrita da história, elas definem também o objecto como uma «cesura no desenvolvimento do tempo».*"

[29] *Passagens*, "Reflexões teóricas sobre o conhecimento", [N 9a, 4], G.S., V, 1, p. 592.

[30] Ibidem, [N 10, 3], G.S., V, 1, pp. 593-594.

[31] *L'Ange de l'Histoire*, p. 155.

[32] Ibidem, p. 156.

[33] Ibidem, p. 156: "*Quanto à esperança messiânica, ela não deve ser concebida como a mira para uma utopia destinada a realizar-se no fim do tempo, mas como uma extrema vigilância, uma capacidade (...)que deixa entrever a "energia revolucionária" do novo.*"

[34] Neste sentido, como S. Mosès o entende, na sua obra *L'Ange de l'Histoire*, p. 169, Walter Benjamin aproxima-se da concepção de Rosenzweig, defendida na sua obra *L'Étoile de La Rédemption*: "*(...)nele também se trata de um passado que não deixa de passar, de um presente que se renova a cada instante e de um futuro sempre em aberto.*"

[35] *Passagens*, “Reflexões Teóricas sobre o Conhecimento”, [N 8, 1], G.S., V, 1, pp. 588-589.

[36] Confrontemo-nos com a seguinte passagem benjaminiana, in *Écrits Français*, “Sur le Concept d’histoire”, p. 342: “Cada época deverá, novamente, atirar-se a esta tarefa: libertar do conformismo uma tradução em lugar de ser violada por ele. Relembremo-nos que o messias não vem somente como redentor, mas como o vencedor do anticristo.” Verifique-se ainda, a este propósito, a passagem de S. Mosès, op. cit., p. 180: “Neste caso, como havia sublinhado Gershom Scholem, há em benjamin, como na mística judaica, uma projecção da utopia no presente. O messianismo não é mais concebido como o alcançar de uma apoteose que se produziria no termo de um tempo linear e contínuo, mas como a possibilidade, dada a cada momento do tempo, ao advento do novo: para os judeus, «cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias”.

[37] Mosès, *L’Ange de l’Histoire*, p. 176.

[38] Gershom Scholem, *Benjamin et son Ange*, “Agesilaus Santander”, pp. 94, 95.

[39] *Écrits Français*, “Sur le Concept d’Histoire”, p. 339.

[40] Maria Teresa Cadete, *As Asas da Paciência*, pp. 36, 37.

[41] *Ibidem*, p. 37.

[42] *Écrits Français*, “Sur le Concept d’Histoire”, Thèse II, p. 340.

[43] Antecipamos, desde já, uma das definições benjaminianas para o conceito de aura. Veja-se “Sobre alguns temas baudelaireanos”, in *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, “Sobre alguns temas baudelaireanos, G.S., 2, Band I, p. 646: “A experiência da aura repousa, então, sobre a transferência, ao nível das relações entre o inanimado - ou a natureza - e o homem(...) Desde que que é - ou se crê - olhado, ergue os olhos. Sentir a aura de uma coisa é conferir-lhe o poder de erguer os olhos”

Maria João Cantinho

mjcantinho@hotmail.com