

TESE IX

*“Minha asa está pronta para o voo
De bom grado voltaria atrás
Pois permanecesse eu também tempo vivo
Teria pouca sorte.”*
Gerhard Scholem, *Salut de l’ange*
[Saudação do Anjo].

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade.

Trata-se do texto de Benjamin mais conhecido, citado, interpretado e utilizado inúmeras vezes nos mais variados contextos. Certamente marcou a imaginação de nossa época – sem dúvida porque toca de maneira um tanto profunda na crise da cultura moderna. Mas também porque tem uma dimensão profética: seu prenúncio trágico parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, as duas grandes catástrofes da história humana, as duas destruições mais monstruosas que vieram coroar o amontoado que “cresce até o céu”.

Essa tese resume “como em um foco” o conjunto do documento. Trata-se de uma alegoria, no sentido de que seus elementos não têm, fora do papel, o significado que lhes é intencionalmente atribuído pelo autor. Benjamin havia ficado fascinado pelas alegorias religiosas, particularmente por aquelas do *Trauerspiel*, o drama barroco alemão, em que a alegoria é “a *facies hippocratica* da história que se apresenta para o espectador como uma paisagem primitiva petrificada”⁶⁵. A tese IX é exatamente isso.

⁶⁵ W. BENJAMIN, *Les origines du drame baroque allemand*, cit., p. 178.



A tese se apresenta como o comentário de um quadro de Paul Klee, que Benjamin adquirira quando jovem. Na realidade, o que ele descreve tem muito pouca relação com o quadro: trata-se fundamentalmente da projeção de seus próprios sentimentos e ideias sobre a imagem sutil e despojada do artista alemão.



Paul Klee, *Angelus Novus*, 1920. Museu de Jerusalém.





Na construção desse texto, provavelmente Benjamin se inspirou em algumas passagens poéticas de *As flores do mal*^{*}. Por exemplo, esses versos do poema LXXI (“Une gravure fantastique”) parecem descrever a visão do passado da humanidade do anjo de Benjamin:

O imenso e frio cemitério sem limite,
Onde repousa, à luz de um sol pálido e terno,
Quando povo existiu, desde o antigo ao moderno⁶⁶

Mas a relação da tese IX com Baudelaire é mais profunda. A estrutura significativa da alegoria é baseada em uma *correspondência* – no sentido baudelaireano – entre o sagrado e o profano, a teologia e a política, que atravessa cada uma das imagens. Para uma das figuras da alegoria, os dois sentidos nos são dados pelo próprio texto: o correspondente profano da tempestade que sopra do Paraíso é o Progresso, responsável por uma “catástrofe sem trégua” e por um “amontoado de escombros que cresce até o céu”. Mas, para outros, é preciso encontrar seu significado social e político, referindo-se a outros escritos de Benjamin.

A tempestade que sopra do paraíso, sem dúvida, evoca a queda e a expulsão do jardim do Éden. Foi nesses termos que Adorno e Horkheimer a interpretaram, na passagem da *Dialética do esclarecimento* que retoma a imagem de Benjamin – mas sem a citar!: “O anjo com a espada em chamas, que expulsou os seres humanos do paraíso em direção ao caminho do progresso técnico, é ele mesmo a imagem sensível desse progresso”⁶⁷. Qual é o equivalente profano desse paraíso perdido do qual o progresso nos distancia cada vez mais? Vários

* C. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du mal* [ed. bras.: *As flores do mal*, edição bilingue, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985, trad., intr. e notas Ivan Junqueira].

⁶⁶ Ou esses outros do poema CXXXIII (“Femmes damnées”) [na edição bilingue citada acima, poema “Mulheres malditas (Delfina e Hipólita)”], que talvez tenham inspirado a imagem da tempestade que sopra do Paraíso:

– Descei, descei, ó tristes vítimas sublimes,
Descei por onde o fogo arde em clarões eternos!
Mergulhai neste abismo em que todos os crimes,
Tangidos por um vento oriundo dos infernos,
Fervilham de mistura aos ásperos trovões.

⁶⁷ M. HORKHEIMER; T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt, Fischer, 1971), p. 162 [ed. bras.: *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985].





indícios sugerem que, para Benjamin, trata-se da sociedade primitiva sem classes. No artigo sobre Bachofen (1935), mencionado em nossa introdução, ele evoca, a propósito das comunidades matriarcais antigas, “uma sociedade comunista na aurora da história”, profundamente democrática e igualitária. E, no ensaio “Paris, capital do século XIX”, ele retoma essa ideia: as experiências da sociedade sem classes da pré-história, registradas no inconsciente coletivo, “em relação recíproca com o novo, dão nascimento à utopia”⁶⁸.

Aos antípodas do paraíso, o inferno. Ele não trata disso na tese IX, mas vários textos de Benjamin sugerem uma correspondência entre a modernidade – ou progresso – e a condenação ao inferno. Por exemplo, nessa passagem de “Parque central”. (1938), que tem ligações evidentes com a tese IX: “É preciso basear o conceito de progresso na ideia de catástrofe. Se as coisas continuarem a ‘caminhar assim, será a catástrofe’ (...). O pensamento de Strindberg: o inferno não é o que nos espera – mas *esta vida aqui*”⁶⁹ Em que sentido? Para Benjamin, em *Das Passagen-Werk*, a quintessência do inferno é a eterna repetição do mesmo, cujo paradigma mais terrível não se encontra na teologia cristã, mas na mitologia grega: Sísifo e Tântalo, condenados à eterna volta da mesma punição. Nesse contexto, Benjamin cita uma passagem de Engels, que compara a interminável tortura do operário, forçado a repetir sem parar o mesmo movimento mecânico, com a condenação de Sísifo ao inferno. Mas não se trata apenas do operário: toda a sociedade moderna, dominada pela mercadoria, é submetida à repetição, ao “sempre igual” (*Immergleichen*) disfarçado em novidade e moda: no reino mercantil, “a humanidade parece condenada às penas do inferno”⁷⁰.

O Anjo da História gostaria de parar, cuidar das feridas das vítimas esmagadas sob os escombros amontoados, mas a tempestade o leva inexoravelmente à repetição do passado: novas catástrofes, novas hecatombes, cada vez mais amplas e destruidoras. É impressionante contrastar o olhar trágico do Anjo da História

⁶⁸ W. BENJAMIN, “Joham Jakob Bachofen”, cit., p. 220-30, e *Poésie et Révolution* (Paris, Denöel, 1971), p. 125.

⁶⁹ W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire* (Paris, Payot, 1982), p. 242 [ed. bras.: “Parque central” em *Obras escolhidas*, São Paulo, Brasiliense, 1994, vol. 3, p. 174].

⁷⁰ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, cit., p. 162, 61.





Odilon Redon, *L'Ange déchu* [O anjo caído]. Anterior a 1880.
Museu de Belas Artes, Bordeaux.

ria, de Benjamin, com aquele perfeitamente olímpico, descrito por Schiller em um dos textos canônicos do *Aufklärung* progressista, que o autor das teses sem dúvida conhecia de cor, “Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?” [O que é a história universal e com que finalidade é estudada?] (1789): “Como o Zeus homérico, a História observa com um olhar igualmente alegre os trabalhos sanguinários das guerras assim como a atividade dos povos pacíficos que se alimentam inocentemente do leite de seus rebanhos. Por mais desordenado que pareça o confronto da liberdade humana com o desenvolvimento do mundo, a História observa com tranquilidade esse jogo confuso; porque seu olhar, que tem um longo alcance, já descobre, de longe, o objetivo para o qual essa liberdade sem regras é conduzida pela cadeia da necessidade.”⁷¹ Não há como não pensar que Benjamin sustentou deliberadamente o contrário desse famoso texto, opondo o olhar desesperado de seu anjo marxista/judeu a esse “tranquilo” e “alegre” do Zeus de Schiller...

⁷¹ F. SCHILLER, “Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?” em *Kleine historische Schriften* (Berlim, Bong & Co., s. d.), p. 186.





Os escombros tratados aqui não são, como entre os pintores ou poetas românticos, um objeto de contemplação estética, mas uma imagem dilacerante das catástrofes, dos massacres e de outros “trabalhos sanguinários” da história. Ao escolher essa expressão, Benjamin continuava muito provavelmente um confronto implícito com a filosofia da história de Hegel, essa imensa teodiceia racionalista que legitimava cada “ruína” e cada infâmia histórica como etapa necessária da marcha triunfal da Razão, como momento inevitável do Progresso da humanidade rumo à Consciência da Liberdade: “*Weltgeschichte ist Weltgericht*” [“A história universal é o tribunal universal”]. Segundo Hegel, a história parece, à primeira vista, um imenso campo de ruínas, onde ressoam “as lamentações anônimas dos indivíduos”, um altar em que “foram sacrificadas a felicidade dos povos... e a virtude dos indivíduos”. Diante desse “quadro aterrorizante”, estaríamos inclinados a “uma dor profunda, inconsolável, que nada poderia apaziguar”, uma profunda revolta e aflição moral. Ora, é preciso ir além desse “primeiro balanço negativo”, e se colocar acima dessas “reflexões sentimentais”, para compreender o essencial, ou seja, que as ruínas são apenas meios a serviço do destino substancial, do “verdadeiro resultado da história universal”: a realização do Espírito universal⁷².

A atitude de Benjamin consiste exatamente em inverter essa visão da história, desmistificando o progresso e fixando um olhar marcado por uma dor profunda e inconsolável – mas também por uma profunda revolta moral – nas ruínas que ele produz. Estas não são mais, como em Hegel, provas da “decadência dos impérios” – o autor de *A razão na história* menciona os de Cartago, Palmira, Persépolis, Roma⁷³ – mas são sobretudo, uma alusão aos grandes massacres da história – daí a referência aos “mortos” – e às cidades destruídas pelas guerras: desde Jerusalém, destruída pelos romanos, até as ruínas de Guernica e Madri, as cidades da Espanha republicana bombardeadas pela Luftwaffe em 1936-1937.

Por que representar o Progresso como uma tempestade? O termo aparece também em Hegel, que descreve “o tumulto dos acontecimentos do mundo”

⁷² F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire: introduction à la Philosophie de l'histoire* (Paris, “10/18”, 1965), p. 103 [ed. bras.: *A razão na história*, São Paulo, Centauro, 2001].

⁷³ *Ibidem*, p. 54.





como uma “tempestade que sopra sobre o presente”⁷⁴. Mas, quando Benjamin evoca a catástrofe, a destruição, provavelmente, a palavra é extraída da linguagem bíblica: foi devido a uma tempestade (de água) que a humanidade morreu no dilúvio, e foi devido a uma tempestade de fogo que Sodoma e Gomorra foram destruídas. Aliás, a comparação entre o dilúvio e o nazismo é sugerida por Benjamin em uma carta a Scholem em janeiro de 1937, em que ele compara seu livro *Deutsche Menschen* [Povo alemão] a uma “arca” construída “de acordo com o modelo judaico” – diante da “ascensão do dilúvio fascista”⁷⁵.

Mas esse termo lembra também o fato de que, para a ideologia conformista, o Progresso é um fenômeno “natural”, regido pelas leis da natureza e, como tal, inevitável, irresistível. Em uma das notas preparatórias, Benjamin critica explicitamente essa conduta positivista, “naturalista”, do evolucionismo histórico: “O projeto de descobrir ‘leis’ para a sucessão dos acontecimentos não é a única forma, e menos ainda a mais sutil, que tomou a assimilação da historiografia à ciência natural” (*GS I*, 3, p. 1231).

Como deter essa tempestade, como interromper o Progresso em sua progressão fatal? Como sempre, a resposta de Benjamin é dupla: religiosa e profana. Na esfera teológica, trata-se da tarefa do Messias; seu equivalente, ou seu “correspondente” profano, é simplesmente a *Revolução*. A interrupção messiânica/revolucionária do Progresso é, portanto, a resposta de Benjamin às ameaças que fazem pesar sobre a espécie humana a continuação da tempestade maléfica, a iminência de catástrofes novas. Estamos em 1940, poucos meses antes do início da “Solução final”. Uma imagem profana resume, nas notas preparatórias, essa ideia, invertendo os lugares-comuns da esquerda “progressista”: “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que

⁷⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁵ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt, Suhrkamp, 1975), p. 252. A expressão “de acordo com o modelo judaico” figura na dedicatória do livro, feita por Benjamin, a sua irmã Dora. Lembremos também que escritores próximos do fascismo, como Ernst Jünger – objeto de uma crítica radical por Benjamin em 1930 – descreveram a guerra como “temporal de aço” (título de um de seus primeiros livros, publicado em 1920).





viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência.”⁷⁶ A imagem sugere, implicitamente, que se a humanidade permitir que o trem siga seu caminho – já inteiramente traçado pela estrutura de aço dos trilhos – se nada vier interromper seu curso vertiginoso, vamos rápida e diretamente para o desastre, o choque ou a queda no abismo.

Somente o Messias poderá fazer o que o Anjo da História é impotente para realizar: deter a tempestade, cuidar dos feridos, ressuscitar os mortos e rejunta o que foi quebrado (*das Zerschlagene zusammenfügen*). Segundo Scholem, essa fórmula contém uma referência implícita à doutrina cabalística do *tikkun*, a restituição messiânica do estado originário de harmonia divina quebrado pela *shevirat ha kelim*, o rompimento dos vasos – doutrina que Benjamin conhecia graças ao artigo “Cabala”, publicado por seu amigo, em 1932, na *Encyclopaedia Judaica* (em alemão)⁷⁷.

E qual é o correspondente político dessa restituição mística, desse restabelecimento do paraíso perdido, desse reino messiânico? A resposta se encontra nas notas preparatórias: “É preciso restituir ao conceito de sociedade sem classes seu verdadeiro caráter messiânico, dentro do próprio interesse da política revolucionária do proletariado”; porque somente quando se dá conta de seu significado messiânico é que se pode evitar as armadilhas da ideologia “progressista”⁷⁸.

Essa sociedade comunista do futuro é, em certa medida, a volta ao comunismo primitivo, a volta à primeira forma de sociedade sem classes “na aurora da história”. Portanto, Scholem tem razão ao escrever que, para Benjamin, “o Paraíso é origem e passado ancestral (*Urvorgangenheit*) da humanidade e, ao mesmo tempo, imagem utópica do futuro de sua redenção”, mas me parece que ele se engana ao acrescentar que se trata de uma concepção do processo histórico “mais cíclico do que dialético”. Para Benjamin, a sociedade sem classes

⁷⁶ GSI, 3, p. 1232. Benjamin se refere a uma passagem de Marx em *Luttes de classes en France 1848-1850* [ed. bras.: *As lutas de classes na França (1848-1850)*, São Paulo, Global, 1986]. Cf. MARX; ENGELS, *Werke* (Berlim, Dietz, 1962), p. 85: “Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte” (a palavra “mundial” não aparece no original de Marx).

⁷⁷ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin und sein Engel*, cit., p. 66, 71.

⁷⁸ W. BENJAMIN, GSI, 3, p. 1231-2.





do futuro – o novo Paraíso – não é a volta pura e simples àquela da pré-história: ela contém em si, como síntese dialética, todo o passado da humanidade. A verdadeira história universal, baseada na rememoração universal de todas as vítimas sem exceção – o equivalente profano da ressurreição dos mortos – somente será possível na futura sociedade sem classes⁷⁹.

O vínculo que se estabelece, aqui, entre a era messiânica e o futuro da sociedade sem classes – como o das outras “correspondências” das teses de 1940 – não pode ser compreendido unicamente em termos de secularização. O religioso e o político conservam, em Benjamin, uma relação de reversibilidade recíproca, de tradução mútua, que escapa a qualquer redução unilateral: em um sistema de vasos comunicantes, o fluido está necessariamente presente em todos os ramais simultaneamente.

⁷⁹ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin und sein Engel*, cit., p. 65 e W. BENJAMIN, *GS I*, 3, p. 1238-9. Como observa Irving Wohlfarth, em seu notável ensaio sobre o messianismo nos últimos textos de Benjamin, trata-se aqui de uma “espiral” dialética mais do que de um círculo, pois o futuro messiânico é o *Aufhebung* – no sentido hegeliano – de toda a história passada. Cf. I. WOHLFARTH, “On the Messianic Structure of Walter Benjamin’s Last Reflexions”, cit., p. 186.

