

UMA FRÁGIL FORÇA MESSIÂNICA: POR UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA ÉTICA

Izabela Loner Santana¹

Resumo

O objetivo deste artigo é expor a ética proposta por W. Benjamin em sua filosofia da história. Para isto, faz-se necessário uma breve introdução da filosofia benjaminiana, de maneira a explicitar seu caráter heterodoxo a partir de uma tentativa de articulação entre as diferentes influências teórico-filosóficas que tal filosofia abarca. Desta forma colocada, já será possível tratar mais especificamente de sua filosofia da história, a partir de suas teses “Sobre o conceito de história”, pela qual será explicitada a ética proposta pelo autor.

Palavras-chave: Filosofia da História, Walter Benjamin, Ética, Redenção, Messianismo, Emancipação.

Abstract

The purpose of this article is to present the ethics proposed by Walter Benjamin in his philosophy of history. For this, it is necessary a brief introduction of the benjaminian philosophy, in order to explain its heterodox character starting from an attempt of articulation between the different theoretical-philosophical influences that such philosophy includes. Thus, it will be possible to deal more specifically with his philosophy of history, based on his theses “On the Concept of History”, by which its presented the ethics proposed by the author.

Keywords: Philosophy of History, Walter Benjamin, Benjaminian Ethics, Redemption, Messianism, Emancipation.

¹ Universidade Federal do ABC. E-mail: izabelalonersantana@gmail.com

Uma frágil força messiânica: por uma filosofia da história ética

Um socialista é apenas alguém incapaz de superar seu assombro diante do fato de que a maioria das pessoas que viveram e morreram tiveram vidas de labuta deprimente, infrutífera e incessante. - Terry Eagleton

A heterodoxia da filosofia benjaminiana não se afirma somente no caráter fragmentário de sua obra, que se recusa a ser reduzida a um sistema, mas também nos deslocamentos de alguns lugares tradicionais nos quais a filosofia funcionou até então.

Este deslocamento, por sua vez, pode ser visto em sua filosofia da história. Se este ramo da filosofia da história, até então, era, de maneira hegemônica, território de uma metafísica teleológica, descrita como uma lei natural determinista², em Walter Benjamin temos uma tentativa de refundar a filosofia da história sobre bases materialistas, aproximando-se quase a um método, uma ética³ para com os eventos passados.

Benjamin, em vez de fazer uma filosofia da história independente do ser humano, que ‘arrasta’ os acontecimentos em seu movimento e desvelar, produz uma filosofia da história sobre uma práxis, sendo que nela não descreve um funcionamento de um espírito ou de uma lei natural do funcionamento social⁴, mas que nos mostra uma maneira de nos relacionarmos com o que ocorreu, de entendermos os eventos passados, uma maneira de mobilizar o ocorrido em favor de um futuro, de uma mudança.

Assim, nestas páginas tentarei expor uma determinada compreensão da especificidade da filosofia da história de Walter Benjamin de modo a entendê-la enquanto um método, algo que deve ser aplicado ao presente, impresso na realidade, e não como algo descolado do concreto, independente das ações humanas. Meu objetivo neste texto é explicitar como se constrói esse caráter ético da filosofia da história de Benjamin e como ela deve proceder.

A filosofia benjaminiana

Para tratar da filosofia benjaminiana da história, creio ser importante comentar e definir a natureza desta filosofia e esta seção será dedicada a isto.

Como nos traz Michael Löwy, em seu livro *Alarme de incêndio*, no qual apresenta uma leitura das teses "Sobre o conceito de história", a obra de Benjamin escapa a todas as

² A título de exemplo, tomemos aqui a filosofia da história de Hegel.

³ Ética deve ser entendida aqui como forma de relacionar-se.

⁴ Como seria a filosofia da história de Marx, com sua luta de classes.

classificações usuais de filosofia, pois não se encaixa nas dicotomias progressista ou conservadora, revolucionária ou nostálgica (Cf. LÖWY, cf. 2005, p. 35.). Ela não se encaixa nessas dicotomias, pois estas não abarcariam a complexidade da obra de Benjamin, não seriam suficientes, pois esses extremos, embora contrários, ou até mesmo contraditório, não são tomados de forma excludente, mas articulam-se, mesmo em suas diferenças.

Para entender esses extremos contraditórios articulados de maneira não excludente, ou melhor, para entender a composição e a caracterização da filosofia benjaminiana que farei a seguir, mobilizarei a distinção entre *conceito* e *constelação*, presente na obra benjaminiana. Enquanto a primeira, própria do fazer filosófico, funciona a partir da determinação de um denominador comum, como uma média de extremos que exclui tudo aquilo que lhe é diferente, ou seja, funcionando sob um registro de ipseidade; as constelações abarcam os extremos, não negligenciando o dissonante, não excluindo o que lhe nega e põe em contradição, de maneira a tentar compreender todas as possibilidades, funcionando fora de um registro de abstração, que impera no conceito, uma vez que este é separado de tudo o que é, em verdade, articulado de maneira a servir as limitações teóricas.

As ideias são constelações eternas, e se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos. E aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação. A ideia é definível como a configuração daquele nexos em que o único e extremo se encontra com o que lhe é semelhante. Por isso é falso entender as normas mais gerais da língua como conceitos, em vez de as reconhecer como ideias. É errado pretender apresentar o universal como uma média estatística. O universal é a ideia. Já o empírico será tanto mais profundamente apreendido quanto mais claramente for visto como algo de extremo. O conceito procede de algo de extremo. Tal como a mãe só começa a viver plenamente quando o círculo dos seus filhos, sentindo-lhe a proximidade, se fecha à sua volta, assim também as ideias só ganham vida quando os extremos se reúnem à sua volta. As ideias – na formulação de Goethe : os ideais – são as Mães fáusticas. Permanecem obscuras se os fenômenos não se reconhecerem nelas e não se juntarem à sua volta. Cabe aos conceitos agrupar os fenômenos, e a fragmentação que neles se opera por ação do entendimento analítico é tanto mais significativa quanto, num único e mesmo lance, consegue um duplo resultado : a salvação dos fenômenos e a representação das ideias. (BENJAMIN, 2013, p. 11-2)

Com os elementos colocados, creio já poder trazer os elementos que compõem a constelação base da filosofia benjaminiana. Esta filosofia tem como elemento norteador uma crítica à modernidade e às suas formas de fazer história e filosofia da história. A especificidade desta crítica, porém, é não se distanciar da própria modernidade. Isto se dá por conta do objetivo benjaminiano de responder à modernidade de dentro de um paradigma

moderno, o que responde ao seu caráter assumidamente materialista, somado a um horizonte de sentido claramente marxista. Importante já afirmar que o marxismo benjaminiano é heterodoxo, uma vez que converge com a teoria marxista em questões como uma filosofia atrelada ao concreto, que comporta uma práxis e que busca sempre um horizonte de emancipação comum. Em contrapartida, Benjamin não aceita facilmente todas as teses tradicionalmente marxistas, uma vez que um de seus principais alvos de crítica, em suas teses, é o conceito de progresso, inclusive de sociais-democratas e marxistas ‘vulgares’, e o otimismo do comunismo partidário e da teoria marxista como um todo.

Esta atitude singular diante da tradição marxista e para com a modernidade articula-se à uma visão romântica de mundo, uma melancolia carregada de nostalgia não-reacionária, mas revolucionária, potente, a partir da qual Benjamin critica a modernidade não de forma a retroceder ao feudalismo ou às suas formas de relações sociais e organização política, por exemplo, mas de maneira a superar tal modernidade. Serve-se do passado para sonhar e construir o futuro. Assim, deve-nos ficar claro que a melancolia benjaminiana não deve ser entendida dentro da dicotomia resignado x visionário, mas para além, enquanto um romântico revolucionário.

Para completar esta caracterização, e seguirmos para a filosofia da história benjaminiana, me falta falar da teologia. De início pode parecer estranho um materialista valer-se do messianismo e da mística judaica, de uma teologia em sua filosofia, mas qual seria a função da teologia na filosofia de Benjamin?⁵ Para começar a responder isso, creio que podemos nos dirigir à primeira tese das teses “Sobre o conceito de história” de Benjamin:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contra jogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé boca. Um sistema de espelhos desperta a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado "materialismo histórico" deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver. (LÖWY, 2005, p. 41)

Esta alegoria nos permite perceber que a teologia usada aqui não busca verdades eternas, nem induzir uma reflexão a respeito de uma divindade, mas está a serviço do materialismo histórico. Logo, ela não é um objetivo em si, mas um instrumento. A teologia

⁵ Para um debate completo sobre esta questão ver GAGNEBIN, 1999.

aqui é mobilizada de forma a reanimar o autômato ao qual o materialismo histórico reduziu-se. Em outras palavras, a teologia estaria revisando e corrigindo o materialismo, o qual teria se mostrado sem vida, sem poder, sem potencial revolucionário diante do fascismo da época.

Pensando neste sentido de reanimação do autômato materialista histórico podemos buscar entender a relação entre ambos, o materialismo marxista e a mística judaica, a teologia. Ao início da tese, o anão, representante da teologia, aparece como mestre, controlador, orientador do autômato, que por sua vez é a alegoria para o materialismo histórico. Ao fim da tese, porém Benjamin diz que o materialismo histórico, o autômato, pode vencer qualquer adversário, desde que tome a seu serviço ou use a teologia. Logo, nesta parte é o materialismo histórico quem está no controle, ele é quem serve-se da teologia, e não ao contrário.

Assim, aqui não há um controlando ou usando o outro de maneira unilateral, mas sim uma "complementaridade dialética" (LÖWY, 2005, p. 45) entre os dois, pois são ao mesmo tempo mestre e servo um do outro, precisam um do outro. Para exemplificar, cito Löwy:

Walter Benjamin é marxista e teólogo. É verdade que essas duas concepções são habitualmente contraditórias, mas o autor das teses não é um pensador "habitual": ele as reinterpreta, transforma e situa numa relação de esclarecimento recíproco que permite articulá-las de forma coerente. Ele gostava de se comparar a Janus, que com uma das faces olha para Moscou e com a outra para Jerusalém. Mas se esquece frequentemente de que o deus romano tinha duas faces mas uma única cabeça: marxismo e messianismo são apenas duas expressões de um único pensamento. (LÖWY, 2005, p. 36.)

A filosofia da história de Benjamin

Tendo ciência dos elementos constituintes da constelação fundamental da filosofia benjaminiana, creio que já podemos trabalhar, mais especificamente, sua filosofia da história.

Ainda pensando na importância do messianismo judaico e da teologia para a filosofia de Benjamin, comentarei sobre a noção de redenção, que percorre as teses e que insere a dimensão ética, de práxis, que citei anteriormente.

A história dos vencidos, dos oprimidos ou uma verdadeira consciência histórica só pode ser realizada se considerar a redenção. Redenção aqui não deve ser entendida enquanto divina, mas sim realizada no âmbito humano, em relação aos mortos e oprimidos do passado, de forma a reparar todo abandono e desolação à eles imposto por desigualdades e injustiças sociais e políticas. Em Benjamin, a realização da felicidade individual no presente, assim como a emancipação, passa pelo resgate da felicidade de cada geração anterior que sofreu na

mão dos vencedores e da história escrita e narrada por estes. Assim, deve haver uma reparação coletiva que deve ser efetuada no campo da história.

O messianismo desta redenção é deslocado aos seres humanos, pois são estes que têm o poder de redimir, vingar e reparar o passado de seus antepassados vencidos. A força ou tarefa messiânica é tirada do divino e passada aos humanos. Tal tarefa é posta por Benjamin como uma missão, uma necessidade, pois é o dever da geração presente reparar toda maldade e desigualdade imposta às gerações passadas. Não lutar, não buscar a emancipação do jugo do capital, por exemplo, é autodeclarar-se culpado também de toda dor e sofrimento sentidos anteriormente, além da realização dos objetivos pelos quais lutaram mas não alcançaram. Afinal, não há redenção para o presente se não redirmos o sofrimento do passado. “Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, a qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não o pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso”. (LÖWY, 2005, p. 48)

Isto relaciona-se com a concepção de história hegemônica, que Benjamin denomina de história dos vencedores, uma vez que a história contada e transmitida é a história dos vencedores, espoliadores e colonizadores. Logo, o que deve fazer o historiador materialista histórico é rememorar, redimir os vencidos da história. “A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la.” (LÖWY, 2005, p. 51)

Com traz Benjamin na Tese VII (Cf. LÖWY, 2005, p. 70.), os bens culturais, a própria história hegemônica, contada e disseminada, nada mais são que os bens culturais da modernidade. Dentre estes, não há, para o autor, um que não sejam também produto da barbárie. Por isso, deve o materialista histórico afastar-se deste fazer historiográfico hegemônico, uma vez que esta marcha não lhe responde, não lhe representa. Logo, deve romper com tal cortejo triunfal e 'escovar a história a contrapelo' (LÖWY, 2005, p. 70.), em outras palavras, não mais idolatrar o factual, como já rejeitava Nietzsche em sua segunda consideração extemporânea, “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”.

Falar da história dos vencidos é tratar da luta de classes, mas, para Benjamin, nesta não devemos ver como coloca Löwy,

"o desenvolvimento das forças produtivas, a contradição entre forças e relações produtivas, as formas de propriedade ou do Estado, a evolução dos modos de produção (...) mas a luta até a morte entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados, dominantes e dominados." (LÖWY, 2005, p. 59).

Isto porque o poder e a força de uma classe não provêm de sua força econômica e política, mas é produto de um processo histórico, de vitórias históricas em relação às classes que dominou. E esta é a história hegemônica - que citei acima - e que apresenta uma sucessão sem fim de vitória dos poderosos, de forma progressista, evolucionista, enquanto acumulação de conquistas, como se tais conquistas fossem um passo a passo, degrau a degrau, de um processo rumo a liberdade, a racionalidade e a civilização.

Nisto, podemos ver um dos inimigos que Benjamin buscou confrontar em sua filosofia da história: a noção de progresso, que, junto com o positivismo historicista, apresentam, em consonância, uma noção de tempo vazio e homogêneo.

Benjamin não se rebela apenas contra a *emprestada* normatividade de uma compreensão da história que resulta da imitação de modelos passados; ele luta igualmente contra aquelas duas concepções que, já no terreno da compreensão moderna da história, interrompem e neutralizam a provocação do novo e do absolutamente inesperado. Ele se volta, por um lado, contra a ideia de um tempo homogêneo e vazio, preenchido pela "obstinada fé no progresso" do evolucionismo e da filosofia da história, mas também, por outro, contra aquela neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu e desfia "entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário". (HABERMAS, 2000, p. 17.)

As doutrinas progressistas, para Benjamin, podiam ser encontradas na social-democracia, por exemplo, que via na humanidade um progresso infundável, o que para eles estava necessariamente ligado a uma noção de tempo homogênea e vazia. Para Benjamin, tal implicação, ou seja, tal noção de história, não é necessária a uma noção de progresso social, assim sendo, deve-se distinguir entre o processo dos conhecimentos e das habilidades, da técnica, da ciência, com o progresso humano, dimensão na qual habita a moral, o social e a política. Tal progresso social-humano só seria alcançado, na visão do autor, por uma ruptura radical para com a história dos vencedores, a história hegemônica. Isto só pode ser assim pois a continuidade e o progresso *ad infinitum* não são a emancipação, o rumo à liberdade, mas a continuidade e progresso da dominação. A continuidade, a ausência de uma ruptura neste tempo linear, homogêneo e vazio, é a permanência do dado, da regra, da história dos vencedores, ou, pondo em outras palavras, mais especificamente nas de Löwy: "Os únicos momentos de liberdade são interrupções, descontinuidades, quando os oprimidos se sublevam e tentam se autoemancipar." (LÖWY, 2005, p. 117). Cito ainda a tese XIII:

A tese socialdemocrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos social democratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e

não somente de suas habilidades e conhecimentos). Ela era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível. Cada um desses predicados é controverso, e cada um deles oferecia um flanco à crítica. Mas essa, se ela for implacável, tem de remontar muito além de todos esses predicados e dirigir-se àquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral. (LOWY, 2005, p. 116)

Assim, para ser efetiva a crítica a esta concepção estéril de história, dominadora de história, deve conter, em sua base, uma crítica ao fundamento comum do dogma desta temporalidade vazia, repetitiva, contínua, que constitui-se a partir de linearidade e ruínas. Esta concepção vazia de tempo pode ter enquanto alegoria o relógio, pois em ambos vê-se o tempo enquanto um vazio, um recipiente, que vai acomodado, de forma indiferenciada, os acontecimentos, os eventos que ocorrem. Concepção quantitativa, tempo enquanto acumulação de eventos, de acontecimentos. Aqui, tem-se um tempo semelhante ao espaço, reduzido a uma linha infinita, absoluta.

Contra isto, Benjamin elabora uma nova concepção, um tempo heterogêneo. Nas palavras de Benjamin, na Tese XIV: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo *tempo-de-agora* [*Jetztzeit*].” (LÖWY, 2005, p. 119). *Jetztzeit* aqui seria uma noção de tempo herdada da cultura judaica, no qual devemos entender uma fenda no tempo linear e vazio, um momento único que chama à ação, que nos chama a romper com essa homogeneidade temporal. O tempo para Benjamin nada mais deve ser entendido que ‘agoras’, que possibilidades e chances de mudança na ordem dada das coisas.

Permitir que a noção homogênea e vazia de história continue a vigorar é permitir uma volta do mesmo, enquanto a revolução seria a ruptura dessa linearidade, uma mudança mais profunda, um salto dialético, um 'salto de tigre em direção ao passado' que levaria ao futuro, que nos permitiria cessar a grande marcha do progresso. Este salto ao passado - que deve ser entendido com um teor melancólico, típico da filosofia benjaminiana - significaria salvar a herança dos vencidos, inspirando-se nela para romper e interromper a tragédia atual, e nisso consiste a nostalgia benjaminiana: saudar o passado enquanto um desvio do presente, um desvio potente que possibilite a mudança do atual, do presente, não em vias de um retrocesso, mas de um salto além, ao futuro.

Permitir a marcha de um tempo linear e homogêneo nada tem de revolucionário. Se esta noção de tempo embasa a tese progressista de um social-democrata, por exemplo, ela esteriliza sua potência revolucionária, sua possibilidade de emancipação, de rompimento com o cortejo dos vencedores. Mas por qual motivo? Por conta de seu otimismo. Se para os marxistas vulgares ou social-democratas a noção de progresso permite uma certa comodidade, pois carrega consigo um evolucionismo e um otimismo de que este progresso levará a emancipação, para Benjamin a revolução, o progresso humano (considerado aqui não como técnica ou ciência, mas âmbito moral, social, político) não é irresistível, não é necessário.

Nada parece mais derrisório aos olhos de Benjamin do que o otimismo dos partidos burgueses e da social democracia, cujo programa político é apenas um "poema de primavera de rna qualidade". Contra esse "otimismo sem consciência", esse "otimismo de diletantes", inspirado na ideologia do progresso linear, ele descobre no pessimismo "o ponto de convergência efetivo entre Surrealismo e comunismo". É evidente que não se trata de um sentimento contemplativo, mas de um pessimismo ativo, "organizado", prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior. (LÖWY, 2005, P. 23-4.)

Em seu pessimismo, Benjamin admite que não basta esperar o curso natural da história nos trazer a revolução, por ela temos que lutar, há uma necessidade de ação, da práxis. Se o curso da história depende dos homens, o rompimento do vigente também depende. Aqui, mais uma vez, está presente a 'frágil força messiânica' existente em cada ser humano, da qual podemos derivar uma ética.

A proposta de Benjamin: uma filosofia da história ética

Com os aspectos colocados, já podemos começar a delinear a ética, a práxis existente no fazer história para um ponto de vista materialista-benjaminiano. A historiografia materialista marxista que deve ser construída e realizada não pode confundir-se com a face reificada do materialismo. O materialista que toma como missão e que reconhece sua missão, de honrar o passado vencido, participa de um movimento dialético do material e do espiritual (LÖWY, 2005, p. 59), uma vez que não funciona mais na dicotomia estrutura x superestrutura, mas que luta pelo material a partir de uma animação espiritual, como coloca Löwy: "Se não fosse estimulada por algumas qualidades morais, a classe dominada não conseguiria lutar por sua libertação." (LÖWY, 2005, p. 59).

Assim, tomar para si a responsabilidade das lutas passadas e do sofrimento passado nos faz participar e exercer tal ética. Nela, devemos usar da história enquanto um método de experiência com esse passado, pois só assim o materialista histórico encontrará sua própria

libertação, a emancipação e a felicidade do presente. Olho para o passado para lembrar e honrar o que fora esquecido pela história dos vencedores e assim, nesse movimento, potencializo minha própria luta. Como Benjamin nos diz, “A relação entre hoje e ontem não é unilateral: em um processo eminentemente dialético, o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente.” (LÖWY, 2005, p. 61)

Esta potência, esta iluminação do passado no presente e no fazer um futuro, é necessária se considerarmos o caráter não-fatalista, não-irresistível da filosofia da história de Benjamin. Este caráter não-teleológico e não-determinista nos mostra, juntamente com o clamor do passado à nossa geração, a necessidade da ação humana na construção da história, a necessidade humana de não apenas construir o futuro, mas também experimentar o passado para que assim seja possível construir um futuro diferente.

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo 'tal como ele propriamente foi'. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito no instante do perigo. (LÖWY, 2005, p. 65.)

Poder experimentar o passado e não ter mais um *telos* irresistível, uma história determinista, permite-nos falar da abertura da filosofia da história de Benjamin. Nesta, todos os momentos são possibilidades, sejam de catástrofes ou de emancipação, sendo estes nada mais que uma aposta, que uma tentativa, um engajamento e nunca uma certeza.

Ter uma história aberta é a possibilidade de voltar ao passado para lê-lo novamente, de outra maneira, redimindo ou matando novamente, como por exemplo nossos mortos, uma vez que, como nos diz Benjamin, nem os mortos estão seguros diante do inimigo, caso este vença, considerando que este não cessa de vencer. Tal movimento não seria possível em uma historiografia vulgar, uma vez que "o Historicismo arma a imagem eterna do passado, o materialismo histórico, uma experiência com o passado que se firma aí única." (LÖWY, 2005, p. 128)

Nos fica claro que essa abertura da história é indissociável de uma ação política, ética e social, em outras palavras, de uma responsabilidade pelas vítimas dos vencedores do passado, e dos atuais que citei acima e que possibilitará a emancipação. (Cf. LÖWY, 2005, p. 159).

A abertura do passado quer dizer também que os chamados 'julgamentos da história' não têm nada de definitivo nem de imutável. O futuro pode reabrir os dossiês históricos 'fechados', 'reabilitar' vítimas caluniadas, reatualizar esperanças e aspirações vencidas, redescobrir combates esquecidos, ou considerados 'utópicos', 'anacrônicos' e 'na contracorrente do progresso'.

Dessa maneira, a abertura do passado e do futuro estão estritamente associadas. (LÖWY, 2005, p. 158.)

Essa potência emancipatória que a abertura da história possibilita reside na redescoberta de lutas passadas, de maneira a reatualizar e reforçar esperanças e projetos. Tal movimento é útil para que vejamos que nossa luta é possível e deve ser buscada.

A força advinda da experiência com o passado deve ser aplicada no agora saturado e qualitativo, uma vez que todo momento é uma possibilidade para rompermos então com o *continuum* do progresso, com este tempo linear acumulador de ruínas e catástrofes, de maneira que rompamos também com a história dos vencedores, com a tradição e com os monumentos de barbárie.

Este rompimento com o *continuum* do progresso passa também pela experiência com o passado, pelo salto dialético, citado acima. Realizar tal salto de volta ao passado, sob uma melancolia nostálgica, nos permitirá avançar a uma concretização real da emancipação.

Como nos mostra Seligmann-Silva, esta ética presente na filosofia da história de Benjamin não deve ser entendida enquanto uma reflexão acerca da moral, mas, como já apontei anteriormente, uma forma de agir, de construir algo visando uma redenção, a salvação de uma cultura, de uma maneira de organizar e reproduzir, uma tradição da barbárie que lhe é constituinte. “Esse compromisso com a ética deve ser pensado antes de tudo como um modo de tentar salvar nas representações culturais a violência que está na origem da cultura.” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 53.) Esta práxis ética deve ser entendida a partir da redenção, da memória enquanto um compromisso com os vencidos da história.

A ética da memória de Benjamin tem um duplo caráter: de um lado ela tem de buscar destruir a falsa ordem das coisas, as maneiras pelas quais os eventos passados têm sido narrados e passados adiante; por outro, deve construir um novo espaço mnemônico, ou seja, abrir um espaço e escrever uma história emancipada, dos vencidos e do que tem a de vir. (Cf. SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 56.)

A redenção não messiânica deve ser entendida aqui talvez enquanto um momento que possibilitará tal ética proposta por Benjamin, pois além de honrar nossos mortos, aqueles que como nós lutaram pela emancipação e pela felicidade, ela também nos permite acender, potencializar a luta, mostrando as experiências passadas e as demandas de outras gerações.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. trad. João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BRETAS, A. **Fantasmagorias da modernidade: ensaios benjaminianos**. São Paulo: Editora Unifesp, 2017.

GAGNEBIN, J. **Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin**. *Estud. av.*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 191-206, Dec. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141999000300010> . Acesso em 11 de Maio de 2018.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LÖWY, M. **Alarme de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. trad. o Marco Antônio Casanova. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SELIGMANN-SILVA, M. **A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro: 2009.