

Judaísmo e ruptura em Walter Benjamin¹

Judaism and Disruption in Walter Benjamin's Work

NOA CYKMAN

Estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, Santa Catarina; Bolsista de Iniciação Científica do CNPq.

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Doutor pela Leibniz Universität Hannover, Alemanha; Professor dos Programas de Pós-graduação em Educação e Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, Santa Catarina; Pesquisador do CNPq.

RESUMO O artigo busca realizar uma análise da obra de Walter Benjamin a partir do judaísmo, observando de que maneira fundamentos religiosos, teológicos e culturais dessa tradição tornaram-se marcas em seus escritos. Em especial, observa-se sua compreensão messiânica do devir histórico, uma visão original que relaciona elementos teológicos e materialismo histórico, revolução e messianismo, perspectivas singulares sobre a história e o tempo. O artigo também procura relacionar os fundamentos da tradição judaica quanto à utilização de imagens com os escritos de Benjamin, no que diz respeito à linguagem e apreensão por parte de Benjamin.

PALAVRAS-CHAVE Walter Benjamin; Judaísmo; Messianismo; Materialismo Histórico.

ABSTRACT The present article aims to provide an analysis of Walter Benjamin's work from the angle of its connection with Judaism, by examining how the underlining religious, theological and cultural fundamentals of Jewish tradition mark his work. The examination has its emphasis on Benjamin's view of the role of the Messiah in history, in the unique vision through which the scholar relates theological elements to historical materialism, revolution to Messianism, and singular perspectives of history and time. The article also seeks to relate the imagery of Jewish tradition with Benjamin's writing, regarding language and comprehension.

KEYWORDS Walter Benjamin; Judaism; Messianism; Historical Materialism.

Um judaísmo particular

WALTER BENJAMIN É UM PENSADOR SINGULAR, ENVOLVIDO EM MÚLTIPLAS ÁREAS E distinto por perfazer relações originais, mesclando referências e fontes ao estabelecer o próprio método. Destacam-se, entre elas, o Romantismo, o Marxismo e o Judaísmo; nunca levadas à ortodoxia, Benjamin organiza suas ideias tomando de cada dimensão o que lhe parece pertinente, elaborando uma compreensão especial e muitas vezes enigmática sobre os conteúdos aos quais se dedicou. Sua obra gira em torno de uma apreensão da modernidade que passa por análises da arte, técnica, infância, cidade, linguagem, entre outros temas, expressando-se frequentemente por aforismos e descrições imagéticas. Apesar de sua relação controversa com a identidade, pode-se perceber a influência de ideias religiosas, teológicas e culturais do judaísmo na elaboração de sua forma de pensar.

Ao longo de sua vida, Benjamin constitui com o judaísmo relações instáveis e paradoxais. Marcas da tradição judaica aparecem nas entrelinhas de seu pensamento, observadas desde sua percepção curiosa e fragmentada que sintetiza religião, teologia, messianismo e misticismo. Nota-se em sua trajetória de vida e amizade o judaísmo como foco de debates e decisões. Gershom Scholem, seu amigo íntimo, era também de origem judaica e tinha com ela uma relação profunda e de plena identificação – tenta-

va transmitir tal postura a Benjamin, que hesitava e relutava: “Scholem vê nele um dos últimos representantes da autêntica mística judaica e o censura por se deixar desviar de sua essência verdadeira (...)” (GAGNEBIN, 1999, p. 191).

Amigos desde épocas anteriores à criação do Estado de Israel, foram se aproximando ao longo dos anos, discutindo diversos textos relacionados à tradição judaica. Ambos coincidiam em se relacionar com a ideia de divindade, enquanto o centro intangível de uma simbologia transcendente ao objetivo e ao simbólico; tinham, entretanto, concepções bastante diversas quanto ao judaísmo como religião e, principalmente, quanto ao sionismo – ao declarar-se o Estado de Israel independente, em 1948, Scholem aderiu imediatamente ao movimento sionista, enquanto Benjamin, de outro lado, permaneceu alheio aos anseios de vários dos seus amigos sionistas durante toda a sua vida.

“A identidade judaica, para os intelectuais judeus, pouco importava no plano espiritual, mas pesava fortemente na vida social, tornando-se uma questão moral.” (BORDINI, 2011, p. 53). É possível supor que, para uma parcela da população judaica, o sentimento de pertencimento ao judaísmo fosse sentido muitas vezes mais pelo contraste com a comunidade europeia, em face de uma rotulação pejorativa como judeu, do que como sentimento de identidade. Aliando-se a identidade judaica enquanto tal e o sentimento despertado pela exclusão social, nasce o movimento sionista que apontava para a imigração e a construção de uma nação judaica própria.

O contexto anterior à Segunda Guerra Mundial não era favorável à população judaica, e destacava-se na Europa forte antissemitismo e segregação social dos judeus em diversos planos. Pode-se citar o Caso Dreyfus como um dos episódios mais famosos que demarcam essa situação, enveredada des-

de fins do século XIX: uma fraude realizada dentro do exército francês, que levou à punição de um judeu inocente, Alfred Dreyfus, acusado de traição. O episódio causou intenso escândalo político e tornou-se um marco do antissemitismo emergente, que viria a triunfar no século XX na antessala da Segunda Guerra Mundial e efetivação do *Shoa*.²

O mundo judaico na Europa caracterizava-se especialmente por três distintas posturas em relação ao tema. O primeiro grupo, daqueles denominados pioneiros, constituía-se dos judeus que acreditavam que a forma mais concreta e urgente de relacionar-se com o processo histórico judaico era a imediata *aliyá* para Israel, no intuito de trabalhar fisicamente a terra e construir um país como sociedade modelo. Tratava-se de uma tendência de esquerda, e esse movimento sionista-socialista foi o principal responsável pelo levantamento de *kibbutzim*, sociedades agrárias e coletivistas espalhadas pelo território da nação judaica – a isto Benjamin chamou “sionismo agrícola”, ao qual se opunha. “No seu entender, o sionismo deveria livrar-se de três coisas: ‘a orientação agrícola, a ideologia racial e os argumentos de Buber sobre sangue e experiência.’” (SCHOLEM, 2008, p. 38). Scholem, por outro lado, coloca que o “sionismo agrícola” não exclui a possibilidade de emigração de pessoas de outras profissões, o que chega a defender em ações concretas quando se muda para Israel, no início dos anos 1920.

O segundo grupo judaico do contexto europeu era representado pelos acadêmicos; não se opunha ao ideário pioneiro e *kibbutziano* quanto à necessidade de imigração e construção física do país, porém acreditavam que antes era preciso dedicar-se ao estudo da realidade e da visão de mundo sionista-socialista com a qual se trabalharia, para apenas depois partir para a prática. Conhecido como “o povo do livro”, o judeu caracteriza-se for-

temente pela tradição da leitura e da educação, traço que aqui se evidencia na prioridade ao estudo da teoria e ao desenvolvimento das ideias, antes da ação propriamente dita – posição polêmica que se pode observar sob a ótica da prudência ou, em outra, como maneira de escusar-se na passividade. Scholem possivelmente representou a vinculação entre a intelectualidade e a ação prática, chegando inclusive a considerar durante uma época atuar como professor da educação básica, como escreve em seu livro memorialístico (SCHOLEM, 2008).

Uma terceira parte da comunidade judaica, talvez definida mais por condição de classe que étnica, foi o grupo de trabalhadores identificados antes com a causa operária que com a judaica. Sem necessariamente discordar das necessidades apontadas pelos outros grupos, recusava-se a abandonar suas comunidades de origem. Priorizava, inspirado no movimento internacional dos trabalhadores, a união da classe trabalhadora dos diversos países e a ação social, em busca de uma sociedade mais justa na Europa, antes de buscá-la em Israel. Levanta-se um interessante dilema, que confronta a luta pela construção de um país novo e justo e a pela justiça nos países já existentes.

O marxismo de Benjamin, tantas vezes singular ou heterodoxo, talvez tenha encontrado nesse paradoxo um lugar para habitar. Interessado na realidade europeia à qual pertencia, Benjamin parece ter dedicado seus estudos e intenções à ação nesse lugar, a despeito das advertências de Scholem quanto a seu pertencimento à terra de Israel. Mas tal como seu judaísmo, seu marxismo era também particular e muitas vezes criticado – de fato, apesar de defendê-lo como instrumento prático para inserir-se na luta de classes, não parece ter chegado a realizar-se nesse sentido. Em sua bricolagem teórica, ao fundar no marxismo seu clamor por uma história reescrita a contrapelo, conecta a este o ju-

daísmo com a ideia de que os vencidos do passado devem ser escutados: devemos receber seus sinais para alimentar a força messiânica da história rumo ao dia do juízo final: a chegada do Messias ou a revolução (SCHOLEM, 2008).

Hesitante entre suas diversas fontes de pensamento, Benjamin parece entrar em conflito ao deparar-se com a exigência de ter que se ater definitivamente a uma ou a outra, situação à qual escapava. Judeu e marxista à sua maneira, acabou eximindo-se de grandes parcelas de ação referentes a cada âmbito. Em uma frase, Scholem (2008) ilustra o teor do judaísmo benjaminiano:

Tornou-se claro para mim que, embora Benjamin e Dora reconhecessem a supremacia da esfera religiosa da revelação, e para mim isso fosse equivalente à aceitação dos dez mandamentos como um valor absoluto do mundo moral, eles não se consideravam obrigados a isso; antes, eles o desagregavam de maneira dialética, onde se tratava das relações concretas com as suas condições de vida. (SCHOLEM, 2008, p. 63).

Apesar de manter certa rejeição ao longo de sua vida quanto a práticas propriamente religiosas, sua obra não deixa de incorporar muitos elementos teológicos, frequentemente mesclados com o materialismo histórico e outras vertentes teóricas e políticas de seu tempo.

A compreensão messiânica do devir histórico

À sua maneira, Benjamin incorporou esse judaísmo heterodoxo a muitas das ideias sobre as quais escreveu, associando teologia e materialismo histórico, marxismo e messianismo – vinculações de efeitos polêmicos. Noções judaicas perpassam diversas de suas concepções, notadamente quanto ao

seu entendimento do movimento histórico e sua apreensão do tempo, orientado por uma concepção messiânica. Em suas *Teses sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 2008), elabora, em 18 fragmentos, uma perspectiva crítica e propositiva sobre o “fazer história”, que vai contra a tendência dominante do progressismo linear e determinista. Aproveitando-se do trabalho de Eduard Fuchs no que concerne à análise materialista da cultura, Benjamin refuta o historicismo idealista em favor do materialismo histórico – enquanto o primeiro trataria do passado como evento inerte e eterno, o segundo trabalha com sua constante reinserção no presente. A partir desse novo olhar, o autor realiza uma leitura da modernidade que condena o contraste entre o avanço técnico e as mazelas sociais e reivindica uma reformulação da história que traga à tona todos os agentes de épocas passadas, e em especial os vencidos e dominados, de forma que não apenas os atuais protagonistas das narrativas históricas (em outras palavras, os vencedores), mas também, e principalmente, os coadjuvantes, os vencidos, os ignorados, devem merecer a atenção do historiador.

Os elementos da situação final não se apresentam como tendência progressista informe, mas, a título de criações e ideias em enorme perigo, altamente desacreditadas e ridicularizadas, incorporaram-se de maneira profunda a qualquer presente [...]. Essa situação [...] só é apreensível na sua estrutura metafísica, como o reino messiânico da ideia revolucionária (...). (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2002, p. 200)

Estão presentes nessa concepção materialista da história traços do pensamento judaico: uma compreensão da história sob o prisma messiânico; o olhar voltado ao passado, sendo impelido ao fu-

turo, mas de costas para este, como retrata a nona tese sobre o conceito de história, ilustrada com uma pintura de um anjo, de Paul Klee.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 2008, p. 226).

Ou seja, um novo tempo da história se dá tal como figura o anjo: com o olhar voltado ao passado, e de costas ao futuro, aonde somos impelidos. Na tradição judaica, preza-se pelo silêncio, em oposição à especulação, quanto à esperada chegada do Messias. A espera se funda na dedicação ao estudo e análise dos livros antigos da *Torá* e outros textos sagrados, em que sábios e profetas exploram a história do povo e a partir disso deixam aberta uma fenda ao futuro, quando, apenas quando os próprios humanos já se tivessem redimido, por meio de seu próprio trabalho, o Messias chegaria. É neste sentido que para Benjamin “O Reino de Deus não é a meta (*telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica.” (GAGNEBIN, 1999, p. 196). Quer dizer, o judaísmo relaciona-se com o

tempo histórico de forma análoga à interpretada por Benjamin a partir da representação do anjo – atento ao passado, em busca da recepção de seus sinais, para fundar no presente o eterno agora que nos arremessará ao futuro. Sem esperar pelo fim dos tempos, mas construindo-o.

A história dos judeus que aparece nos relatos bíblicos traz a ideia de que o caminho traçado pelos homens está inconcluso e por ser decidido no presente, para construir o futuro – assim, a busca pela redenção trata-se antes de uma busca dos humanos em sua experiência que de uma espera passiva pela chegada do Messias. No Livro do Êxodo (3, 1-10) observa-se um apelo à consciência de libertação: “Eu ouvi o clamor do meu povo e descendi para libertá-lo.” Estas teriam sido as palavras proferidas por Deus a respeito do sofrimento do povo judeu escravizado no Egito. Ante isso, compreende-se que há um comprometimento entre a causa dos humanos e a de Deus, que devem operar em conjunto. Trata-se, pois, de um fazer histórico ativo e construtivo: o trabalho humano, conectado ao trabalho de Deus, deverá rumar à libertação, cuja representação última será o Messias.

Para compreender a relação entre a concepção judaica do tempo e o materialismo histórico defendido por Benjamin, cabe observar as considerações de Bordini (2011). Segundo ela, três conceitos são fundamentais neste quadro: verdade, matéria e metamorfose. Benjamin observa o passado como algo ainda vivo, que reaparece no presente e com ele estabelece conexões. Os fatos do passado, por sua vez, tendo sofrido a degradação do tempo, surgiriam, também por isso, como resultados de uma cristalização mediante a qual os fragmentos tornam-se “pérolas” a serem recolhidas. Colectonar esses “cristais das coisas” é a proposta de Benjamin: não se propõe a investigar o futuro, mas olha para o passado em busca de sinais da vinda

do Messias – sinais que seriam os “cristais”, as “pérolas”, os frutos da metamorfose causada pelo tempo. Afinal “(...) o pensamento de Benjamin [está] radicado no salvacionismo judaico, que não pode investigar o futuro, e por isso se volta ao passado para neste captar os sinais crípticos que prenunciariam sua vinda.” (BORDINI, 2011, p. 52). Essa coleção, que visa salvar o passado, associa, assim, a construção da história ao messianismo judaico, liga materialismo histórico e teologia.

A relação entre tais elementos é apresentada logo na primeira tese sobre o conceito de história (BENJAMIN, 2008), quando uma parábola ilustra um jogo de xadrez: o materialismo histórico se move na mesa e joga o jogo, mas em verdade trata-se de um fantoche da teologia, que se esconde embaixo. Uma aparente contradição entre os dois termos apresenta a riqueza e a especificidade de seu pensamento, já que ao “ocultamento produtivo da teologia” (BORDINI, 2011, p. 55) corresponde uma concepção materialista da história que se move por forças religiosas, messiânicas. O autor parece diminuir a teologia ao apresentá-la como “pequena e horrível”; por outro lado, é notável que não abre mão de seu judaísmo, valorizando-o sempre – ainda que de forma controversa ou obscura. Os elementos religiosos e teológicos oscilam, na obra e na vida de Benjamin, entre o elogio e a crítica, os meandros e a adesão.

É importante ressaltar o intercâmbio entre as possibilidades do Messias e da revolução: toda vez em que Benjamin cita a vinda do Messias e suas condições e efeitos, trata paralela e analogamente da probabilidade de eclosão de uma revolução. A fala de Yeshaiyahu Leibovitch, renomado e controverso filósofo israelense, ao ser perguntado em entrevista sobre sua crença na vinda do Messias, parece aproximar-se da percepção de Walter Benjamin: O Messias *virá*. *Virá*, sempre conjugado no futuro.

Um Messias que chega é um Messias falso, pois está em sua essência que *virá*.³ Sob o ângulo de Benjamin: “O Messias interrompe a História; o Messias não surge no final de um desenvolvimento.” (BENJAMIN *apud* GAGNEBIN, 1999). Ou, como coloca Kafka, segundo Löwy (1989, p. 72): “O Messias só virá quando não for mais necessário, só virá um dia depois de sua chegada; não virá no último, mas depois do último dia.” Seguindo a mesma lógica é que Benjamin formula seu marxismo antiprogressista: em lugar da revolução inevitável vislumbrada pelo olhar determinista do marxismo dominante, sugere que a revolução chegará “como a *interrupção* de uma evolução histórica que conduz à catástrofe.” (LÖWY, 2002, p. 201).

Há em Benjamin, portanto, uma reformulação inédita e audaciosa daquilo que a religião sugere: para ele, a história da humanidade teria iniciado com a perda do paraíso, sendo então lançada à dimensão do tempo e à incomunicabilidade (como narra a história de Babel, a linguagem original é perdida e esconde-se difusa nos diversos idiomas). A missão humana consiste, assim, na luta pela reparação das injustiças e desigualdades, pela recuperação da harmonia e da comunicabilidade original: “O Messias chega, portanto, quando sua vinda se realizou tão integralmente que o mundo já não é profano nem sagrado, mas liberto – liberto sobretudo da separação entre profano e sagrado.” (GAGNEBIN, 1999).

A chegada do último dia significa, portanto, não a de um evento pelo qual se espera, mas um objetivo a ser cumprido pela humanidade. Os humanos devem alcançar a redenção por meio da compreensão e assimilação do passado, cuja experiência orienta uma busca pela melhor forma de relacionar-se e viver o presente, o qual será um “tempo saturado de ‘agoras’” (BENJAMIN, 2008, p. 229). No momento em que esta compreensão é

alcançada, houve uma revolução interna em cada homem, e o Messias não é mais necessário.

Se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. E o Messias nos livra justamente da oposição entre o histórico e o messiânico, da oposição entre o profano e o sagrado. É por essa razão que, no mesmo fragmento teológico-político, a ordem do profano, que deve ditar a ordem política, é orientada pela ideia da felicidade. Neste sentido bem preciso, poderíamos dizer que, realmente, em Benjamin, a realização messiânica é também a realização da felicidade terrestre. Não porque fé religiosa e convicções políticas atuariam no mesmo sentido e em direção à mesma meta (*telos*), mas porque a atualidade messiânica não se pode enunciar a não ser na prosa libertada, livrada, do mundo terrestre. (GAGNEBIN, 1999, p. 198-199).

Fragmentos, imagens e linguagem

Benjamin vê a história como uma reunião de fragmentos catastróficos, os quais o materialismo histórico deveria recuperar e ressignificar. O estudo de realidades fragmentadas, tais como as enxergava, é realizado muitas vezes por meio da montagem de imagens, que surgem como relâmpagos de coisas novas, demonstrando inclusive a relação etimológica entre imagem e magia – palavras de mesma raiz, associam-se na medida em que as imagens evocadas vêm com a proposta de sugerir ou quase conjurar visualizações do que é descrito. Em *Passagens*, por exemplo, Benjamin (2006) realiza um estudo sobre a modernidade, a vida urbana em desenvolvimento e as novas relações sociais que surgem nesse contexto. Para tanto, utiliza-se desse método original e complexo, que se sustenta mais na forma que no conteúdo apresentado. Ícone dessa forma

de elaboração, aquele texto apresenta fragmentos autônomos que descrevem imagens através das quais se pretende chegar aos conceitos, “Funcionaria sobre o princípio da montagem, justapondo fragmentos textuais do passado e do presente na expectativa de que eles, faiscando entre si, iluminassem uns aos outros.” (COETZEE, 2001, p. 110).

A religião judaica tradicionalmente opõe-se à utilização de imagens como objeto de culto, destacando e limitando seu uso à expressão de significados. Diferentemente das religiões cristãs, que não somente permitem, como promovem deliberadamente a propagação e replicação de imagens religiosas, o judaísmo resguarda-as como instrumentos de expressão que não devem profanar a imagem divina. Podem servir como representações laicas, somente, nunca associadas a um conteúdo religioso. “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima, nos céus, nem embaixo, na terra, nem nas águas debaixo da terra.” (Êxodo: 20,4).

O *Talmud*, livro que compila e adapta leis e tradições judaicas, e conforme o qual se orienta o judaísmo ortodoxo, também retoma a questão acerca da utilização das imagens. Entre seus tratados, um específico sobre imagens e ídolos, o *Abodah Zarah*, expressa uma rígida oposição aos ídolos, que envolve sua total proibição, desde sua fabricação até mera menção em pensamento (Tosefta, Shabbath 17,1 et passim; Berakhot 12b).

É interessante notar como Benjamin opta justamente pelas imagens como uma de suas principais ferramentas de expressão; de certa forma, esquivava-se da proibição judaica na medida em que não há, afinal, imagem alguma. Apenas por meio de descrições, elabora textos cuja voluptuosidade imagética torna-se central, possivelmente influenciado pela importância dada a esse elemento na tradição judaica. Gagnebin fala do teor dos escri-

tos de Benjamin como “(...) um pensamento que absorveu a tal ponto os ensinamentos da teologia que o texto sagrado original torna-se dispensável.” (GAGNEBIN, 1999, p. 198).

Dada a premissa da perda da linguagem original, resta à linguagem humana a intrínseca impossibilidade de transcender-se a si mesma para apreender, de fato, seu objeto. Tal tarefa continuamente frustrada seria, então, preenchida pela teologia, no esforço infindo que esta realiza mediante a invenção de novas figuras e sentidos que servirão para descrever. O trabalho de Benjamin de elaboração de imagens é, talvez, uma tentativa deste gênero: na busca por ultrapassar uma linguagem profana e insuficiente, alça-se na construção de elementos que a transcendam e que, neste caso, passem do domínio idiomático ao da imaginação.

A uma filosofia concebida como doutrina do conhecimento ou como o próprio conhecimento de um objeto preciso por um sujeito determinado, Benjamin opõe, na esteira da metafísica platônica e da teologia, a outra vertente da busca filosófica: uma errância (*errance*) fértil, um exercício paciente que não visa possessão alguma, mas procura desenhar, expor, de modo lúdico ou grave, e sempre incompleto, aquilo que simultaneamente, fundamenta o *logos* e a ele escapa. A tradição filosófica lhe dá também outro nome: verdade. (GAGNEBIN, 1999, p. 200-201).

Para superar a distinção entre o sagrado e o profano, para realizar a missão humana e alcançar a redenção, supõe-se uma reconfiguração de inúmeras esferas da vida concreta: política, religião, história, linguagem. O conceito *Lehre*, interpretado por Benjamin como “instrução”, recebe sua atenção sob uma compreensão ligada à *Torá* e relacionada a seu conceito místico da tradição: “Ins-

trução não só sobre a verdadeira condição e caminho do Homem no mundo, mas também sobre a conexão transcausal das coisas e sua radicação em Deus.” (SCHOLEM, 2008, p. 65). Tal é o caminho traçado para se chegar à emancipação humana.

Na obra de Benjamin a teologia não aparece como um paradigma rígido e fornecedor de respostas: ao contrário, é o elemento desestabilizador que vem questionar, ressignificar, reformular e recuperar os conteúdos da lógica e da política. É por meio dela, portanto, que se encontrará a redenção: a revolução e o Messias, como obra da humanidade.

A especificidade da obra de Walter Benjamin lhe dá um tom essencialmente original, constituindo-se como um núcleo ao redor do qual orbitam e podem orbitar os mais diversos temas que, entretanto, não deixam de estabelecer conexões entre si. É interessante, pois, estudá-lo a partir de uma compreensão ampla e desprovida de constatações antecipadas, visando apreender seu pensamento, desde as bases até as conclusões, a partir de um ponto de vista pluralista e atento à multidimensionalidade de seus textos.

A partir dessa diversidade temática – teologia, materialismo, imagens, linguagem, modernidade, história – funda-se a ampla contribuição de Walter Benjamin ao pensamento. É uma chave interessante e alternativa à compreensão dos fenômenos históricos, em especial da modernidade. O caldo cultural elaborado com o romantismo alemão, um marxismo não determinista e uma compreensão mística do judaísmo representa uma importante fonte de conhecimento e saber, conteúdos e formas de pensamento.

NOTAS

1 O trabalho é resultado parcial do programa de pesquisas *Teoria Crítica, Racionalidades e Educação* (III), financiado pelo CNPq.

2 Termo hebraico que remete ao Holocausto.

3 Youtube: [ישעיהו על ליבוביץ על ביאת המשיח](http://www.youtube.com/watch?v=Zz-QMDPW5RM). 2008. *Yeshayahu Leibowitz about the Messiah*. [online]. Visto em 20/09/2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=Zz-QMDPW5RM>>

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito da História”. In: _____. *Walter Benjamin: obras escolhidas – magia e técnica; arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BORDINI, Maria da Glória. “Walter Benjamin, messianismo e materialismo histórico”. *WebMosaica*, Porto Alegre, vol.3, n.2. p.51-57, jul/dez. 2011. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/26237>>. Acesso em 20 fev. 2013.
- COETZEE, J.M. *As maravilhas de Walter Benjamin*. Trad. Siqueira, R. Pub. Orig. *The New York Review of Books*, vol. 48, nº 1, janeiro de 2001. Disponível em: <http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/as_maravilhas_de_walter_benjamin.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2013.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin”. *Estudos Avançados* [online], vol.13, n.37, pp. 191-206, 1999.
- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LÖWY, Michael. “A filosofia da história de Walter Benjamin”. *Estudos Avançados*, [online], vol.16, n.45, p. 199-206, 2002.
- SCHOLEM, Gershom. *A história de uma amizade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.