

TRADUÇÃO

A TRAVESSIA DE UM TEMPO A OUTRO: O “FRAGMENTO
TEOLÓGICO-POLÍTICO” DE BENJAMIN^{1 2}

*One Time Traverses Another: Benjamin’s “Theological-
Political Fragment”*

Judith Butler

Beatriz Zampieri Espindola (trad.)³

Guilherme Sam Sin de Souza (trad.)⁴

RESUMO

Neste ensaio, Judith Butler oferece uma resposta substancial e desenvolve o artigo de Astrid Deuber-Mankowsky, publicado na mesma coletânea do artigo original, intitulada *Walter Benjamin and Theology*. O ensaio dá ênfase à afirmação de Deuber-Mankowsky de que Butler “incorpora o divino na vida em si e, ao fazê-lo, concebe o divino como pura característica imanente do mundo”. Por meio da articulação do “Fragmento teológico-político” de Walter Benjamin, Butler expõe o problema de tudo que é imanente (se oposto ao transcendente) e, por fim, confere lugar ao vínculo da destruição da violência legal no hífen do “teológico-político”. Essa destruição ou des-constituição das estruturas de poder é apresentada como o tipo de niilismo a que Benjamin faz referência na última linha de seu Fragmento.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Nihilismo. Político. Teológico. Violência. Transitoriedade.

ABSTRACT

In this essay, Judith Butler provides a substantial response to and development of the paper of Astrid Deuber-Mankowsky, also included in the volume. The essay focuses on Deuber-Mankowsky’s claim that Butler “incorporate[s] the divine into life itself and, in so doing, make the divine into a purely immanent feature of the world.” Through an articulation of the “Theological-Political Fragment,” Butler demonstrates the problematic situation of anything immanent (should we oppose it to the transcendent), and ultimately locates the link between the destruction of legal violence in the hyphen of “theological-political.” This destruction, or de-constitution, of

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2024.260513>

² BUTLER, Judith. *One Time Traverses Another: Benjamin’s “Theological-Political Fragment”*. In: DICKINSON, Colby e SYMONS, Stéphane (org.). *Walter Benjamin and Theology*, New York: Fordham University Press, 2016.

³ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: bzespindola@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0460-2282>.

⁴ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: gsamsin@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0874-8756>.

power structures is put forward as the kind of nihilism that is referenced in the last line of Benjamin's Fragment.

Key-words: Walter Benjamin. Nihilism. Political. Theological. Violence. Transience.

O “Fragmento teológico-político” levanta muitas questões acerca do estatuto da religião na obra de Walter Benjamin. Duas perguntas tendem a surgir quando trabalho este pequeno texto. A primeira delas é se Benjamin entende o divino como uma característica puramente imanente do mundo. A segunda diz respeito à noção, presente no texto, de “ritmo da transitoriedade”; se esse ritmo é, em outros termos, transitório em si mesmo – ou seja, um ritmo que vai e vem, embora não de maneira regular ou previsível – ou se tal transitoriedade vai e vem de maneira rítmica, sugerindo que o rítmico não seja de todo transitório mas, em vez disso, uma repetição regular, como o ir e vir das coisas vivas. A segunda questão está ligada à primeira, pois se a transitoriedade consiste no marcador do este-profano,⁵ parece, então, que os ritmos da transitoriedade são igualmente este-profanos. No entanto, essa não é uma conclusão tão fácil de se chegar. O surpreendente é que, à medida que o lemos, Benjamin identifica certa felicidade nesse ritmo transitório. Trata-se, então, de uma felicidade este-profana ou outro-profana, ou de um tipo de abertura na encruzilhada entre duas temporalidades que, talvez, possamos refletir.

O ensaio de Astrid Deuber-Mankowsky,⁶ “Rhythms of the Living:

⁵ O termo “este-profano” (*this-worldly*) proposto por Butler no texto se relaciona ao termo “outro-profano” (*otherworldly*). A autora explora a relação entre ambos como uma possível interpretação do termo *Weltliche*, presente no “Fragmento teológico-político” de Benjamin. Embora esses dois conceitos sejam dificilmente traduzíveis, é importante destacar que nossa escolha procurou preservar a tradução do Fragmento consagrada na língua portuguesa, que opta por “profano” – e não “mundano”. Essa escolha implica em certa perda de sentido no texto de Butler, mas mantém a relação entre “este” e “outro” que caracteriza a interpretação da autora. Além disso, é importante destacar que Butler trabalha este tema em sua produção teórica recente, em especial em *Que mundo é esse: Uma fenomenologia pandêmica* (Autêntica, 2022). (N.T.)

⁶ Butler refere-se ao ensaio de Astrid Deuber-Mankowsky, “*Rhythms of the Living, Conditions of Critique: On Judith Butler's Reading of Walter Benjamin's 'Critique of Violence'*”, presente na mesma coletânea da publicação original. Resumo do ensaio, em nossa tradução: “Em sua interpretação da ‘crítica da violência’ de Walter Benjamin, Judith Butler argumenta que Benjamin faz uso de uma tradição judaica alternativa à compreensão do mandamento ‘Não matarás’. O mandamento é, aqui, oposto à culpa e pode, por isso, tornar-se base para a crítica da violência legal. Além disso, de acordo com Butler, o mandamento pensado por Benjamin consiste na condição para uma teoria da responsabilidade centrada no esforço contínuo pela não-violência. Este capítulo ampara e desenvolve a alegação de que tais refle-

Condition of Critique”, é rico, provocativo e levanta várias questões. O que está em jogo nele é a relação entre a prática da crítica e a crítica específica de Benjamin à violência, assim como algumas de suas observações sobre o messiânico. A própria pesquisa de Deuber-Mankowsky constitui a base para suas observações sobre as semelhanças entre as concepções de Benjamin e Hermann Cohen de culpa e destino. Além disso, a autora argumenta que *O Capitalismo como Religião* (2013), de Benjamin, constitui o pano de fundo para uma leitura do capitalismo como uma religião “puramente cultural”, cuja tarefa é estabelecer a culpa universal. Assim, a autora situa a ideia de Benjamin sobre o messiânico, e minha própria leitura da promessa messiânica de expiação da culpa, como parte da crítica tanto do capitalismo quanto da violência legal.⁷

Neste ensaio, gostaria de me concentrar em uma afirmação que Deuber-Mankowsky faz no percurso de sua argumentação, e lamento não poder oferecer respostas a todas as ideias importantes levantadas por ela. Seu questionamento é feito no contexto de interpretação de minha leitura a respeito da “alma dos viventes” em “Para a crítica da violência”⁸ com relação ao “Fragmento teológico-político”.⁹ Em dois momentos textuais distintos, Deuber-Mankowsky argumenta que incorporo o divino na vida em si e, ao fazê-lo, concebo o divino como um elemento puramente imanente do mundo. Seu argumento é de que compreendo o ritmo da transitoriedade como este-profano e, assim, inscrevo a incessante destrutibilidade característica à *queda* [*Untergang*] no interior do enquadramento mais amplo no qual a violência divina pode ser entendida como uma instância. Trata-se de saber se o que constitui um tipo particular de violência “divina” é, também, aquilo que integra uma compreensão particular da eterna “queda”.

xões se vinculam à tentativa de pensar sobre a agência humana por meio do recurso às práticas interpretativas judaicas com relação ao mandamento ‘Não matarás’, e conclui com a pergunta acerca da conexão que Butler estabelece entre as condições para a crítica, a crítica da violência e a ‘apreensão do valor da vida’”. (N.T.)

⁷ Veja meu “Walter Benjamin and the Critique of Violence”, em *Parting Ways* (Columbia University Press, 2012). [Ed. Bras.: “Walter Benjamin e a crítica da violência”, In: *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução: Rogério Bettoni. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 77-102.]

⁸ BENJAMIN, Walter. “Para a crítica da violência”. In: GAGNEBIN, J. M. (org.) *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução: Ernani Chaves. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2011

⁹ BENJAMIN, Walter. “Fragmento teológico-político”. In: *O anjo da história*. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 23-4

Será o divino, então, um elemento puramente imanente do mundo? Se, em meu trabalho anterior, compreendi o ritmo da transitoriedade como sendo este-profano, será que também concebi a destrutibilidade incessante característica da queda como o quadro abrangente no interior do qual a violência divina poderia ser compreendida? O que está em questão é se aquilo que especifica certo tipo de violência divina seria o que constitui determinada compreensão da queda eterna. Se o divino é destrutibilidade, será que tanto a violência quanto a queda – ou mesmo a queda violenta deste ou daquele regime ou qualquer outro estado de coisas existentes – consistem em determinada ação do divino, o divino em ação?

Embora essa relação não apareça de imediato, quero sugerir que este último conjunto de perguntas diz respeito a uma questão teológica mais ampla, a saber, se o messiânico pode aparecer ou revelar-se na história. Em minha leitura de Benjamin, o messiânico não sucede e não pode suceder à trajetória da revelação. Ao contrário, o messiânico é, em sua obra, repetidamente figurado como travessia de uma modalidade temporal no interior e por meio de outra modalidade temporal. No “Fragmento teológico-político”, por exemplo, o messiânico figura o fracasso do histórico em significar o divino (uma das razões pelas quais o Messias não pode ser uma instanciiação histórica do divino); o messiânico, não compreendido como uma figura humana, torna-se a queda reincidente e rítmica ou a derrocada que caracteriza a transitoriedade de todas as coisas vivas. O eterno, portanto, atravessa o transitório sem ser exatamente tornado transitório e perder seu estatuto de eterno. Nas “Teses sobre o conceito de história” (1940),¹⁰ é a história dos oprimidos que lampeja no interior do tempo presente, interrompendo sua continuidade e contestando sua reivindicação progressiva. Em cada caso, é preciso compreender como se dá a travessia de um tempo a outro, sem que aquele primeiro momento seja exatamente absorvido e contido no ou pelo tempo atravessado. E embora haja uma mudança de foco no intervalo de vinte e um anos entre estes dois momentos – da eternidade à história dos oprimidos –, ambas as modalidades são referidas como messiânicas, significando uma travessia ou uma ruptura de um tempo no outro.

¹⁰ Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Boitempo, 2005.

A ideia benjaminiana da queda eterna não está a serviço de uma compreensão do divino como imanente. De fato, a própria diferença entre imanência e transcendência é confundida no “Fragmento teológico-político”, de modo que faz pouco sentido o recurso a tal distinção para apreender o que acontece neste texto. O imanente é rompido em si ou atravessado pelo que é eterno, que quer dizer que o eterno é tanto uma característica da imanência quanto irreduzível a ela – pode estar em seu interior ou ser dela sem que seja, por ela, totalmente englobado. De fato, a formulação oferecida por Benjamin não sugere apenas que *esta* vida é transitória, mas que toda vida é transitória, e que a transitoriedade é aquilo que reincide nesta e em todas as outras vidas ou processos de vida. Como se pode notar, chegamos à determinada generalização: a reincidência da transitoriedade não é, em si, transitória; em outras palavras, não há nenhuma condição sob a qual um ser vivo não seja trazido à reincidente oscilação da transitoriedade; perdemos os outros e as coisas, e nossas próprias vidas são, invariavelmente, perdidas para os outros, de modo que esse trabalho da perda não nos dá sossego enquanto continuamos vivendo.

Portanto, vamos ficar, se pudermos, com este pensamento: se o caráter reincidente da transitoriedade é a eternidade, o que significa que não tem início nem fim, então a transitoriedade não é, em si, transitória. No entanto, se só pudermos entender a reincidência como uma característica da transitoriedade, então não existe reincidência em si mesma. No entanto, a forma particular de reincidência que caracteriza a transitoriedade exige a multiplicidade de seres transitórios ou de processos duradouros, pois sem essa multiplicidade e duração não haveria reincidência (ou reiteração) e, portanto, nenhuma condição pontual para o que Benjamin chama de ritmo da transitoriedade. Esse ritmo parece informar e exceder todas as coisas transitórias, e essa situação não cessa de acontecer (ou melhor, cessaria apenas com a destruição de todas as coisas transitórias, ou seja, quando toda a transitoriedade cessasse, de modo que, enquanto há transitoriedade, existe esse ritmo).

Se, no entanto, a transitoriedade é o que caracteriza o tempo *desta* vida e de todos os processos de vida, um princípio ou movimento eterno ou não transitório atravessa este tempo dos viventes. Faço uso do termo *travessia* para caracterizar a alteridade radical desta eternidade em relação à vida

transitória; a eternidade caracteriza a reincidência da transitoriedade, informando assim todas as coisas transitórias; e, no entanto, não se reduz à transitoriedade de nenhuma dessas coisas. De fato, o problema com que nos deparamos é o seguinte: como pode o eterno constituir a característica reincidente da transitoriedade e, simultaneamente, não ser o mesmo que a transitoriedade que o define. Seria possível dizer que não há nenhuma instância de transitoriedade que não possa ser compreendida como um momento de transitoriedade reincidente, e isso, sem dúvida, levaria à conclusão de que qualquer vida transitória é apenas uma instância ou permutação de uma transitoriedade reincidente, até mesmo de uma eterna transitoriedade reincidente. *Esta* perda consiste, assim, em um número infinito de perdas reincidentes, embora não haja nenhuma perda ou mortificação de que cada perda em particular participe – a perda não pode tomar a forma de uma Forma. Somos convocados a compreender esse processo de transitoriedade ou queda como uma reincidência rítmica. Se qualquer processo em particular que se mortifica (ou qualquer mortificação específica) fracassa em esgotar o processo reincidente de morte, nem mesmo é possível dizer que qualquer papel desempenhado pelo eterno na transitoriedade é, por si só, transitório, ou que o eterno seja uma mera instância do transitório e, portanto, transitório em si. A eterna reincidência da transitoriedade não é, em si mesma, transitória; mesmo que tenhamos de compreender essa reincidência eterna como característica específica da transitoriedade, tal reincidência não é nem absorvida nem derrotada pela transitoriedade que a caracteriza. Uma permanece irreduzível à outra e, no entanto, a reincidência eterna em questão é menos uma forma platônica, como acabo de sugerir, e mais uma característica particular aos padrões musicais, poéticos ou métricos – mais próxima, talvez, de Pitágoras que de Platão. O ritmo não entra diretamente no campo visual, exceto nos casos em que, por exemplo, vemos o oscilar das árvores. Na maioria das vezes, o ritmo pertence ao movimento e ao domínio da audição. Ouve-se um ritmo na melodia, há movimento ritmado quando dançamos, e pode ser que exista um ritmo silencioso; mas isso significa que alguma coisa barulhenta é pontuada, alguma coisa que é, em si mesma, pontuação de um campo sonoro. Os ritmos assumem várias formas, mas uma vez estabelecidos, isto é, para que permaneçam rítmicos, têm de se repetir de certas ma-

neiras regulares. Se tentarmos descobrir em que sentido o ritmo é eterno, não será pela possibilidade de descobrir *este* ou *aquela* ritmo, tampouco qualificar que ritmo é eterno e que ritmo não é. Não é possível oferecer um exemplo sem confundir o que tentamos dizer. Em todo caso, não precisamos dizê-lo, já que, aparentemente, pelo menos para Benjamin, nem todo ritmo é eterno – apenas aqueles que caracterizam o ritmo da queda; precisamos, portanto, entender o que isso significa.

Para recapitular: chegamos a uma formulação que sugere que a eternidade da transitoriedade, ou do que o próprio Benjamin chama de “a eternidade da queda”, marca e excede o domínio da transitoriedade e, portanto, o domínio da própria imanência. De fato, a eterna reincidência em cena nesta formulação não é bem uma dimensão imanente desta vida, mas uma entrada ou uma interrupção do eterno no transitório. Está *na* transitoriedade sem que seja *da* transitoriedade, o que nos leva a perguntar como uma modalidade temporal (a eternidade) pode entrar e dar forma a outra (a transitoriedade) sem nunca ser plenamente absorvida por ela. Para compreender a entrada de uma modalidade temporal em outra, é preciso voltar à noção do messiânico em Benjamin. E como essa noção é reformulada várias vezes, será importante distinguir as versões do messiânico oferecidas por ele, determinando qual delas é mais pertinente à questão aqui considerada.

De fato, como espero mostrar, o hífen que liga o *teológico* ao *político* no título do fragmento benjaminiano nomeia um modo com que o messiânico funciona como lampejo de um tempo no interior de outro ou, nessa passagem, uma não-temporalidade no domínio do tempo. Temos que entender como um modo atemporal irrompe em outro, ou como um modo atemporal irrompe a partir de dentro de um modo temporal. Tais travessias apenas são possíveis sob a condição de que a temporalidade finita e presente não contenha a outra temporalidade que a atravessa, lampeja ou irrompe a partir de dentro ou de fora dela. No “Fragmento teológico-político”, a afirmação de que qualquer objeto dado ou vida são informados pela reincidência eterna da transitoriedade não implica dizer que essa reincidência eterna é transitória, que cessará em algum momento, ou será concluída de uma vez por todas. Se a transitoriedade é informada pelo eterno, isso significa que esta transitoriedade é interrompida ou desfeita por uma ordem temporal que

excede seu quadro, de fato, uma ordem temporal que não é, em si mesma, transitória (e que, a rigor, não consiste em uma modalidade temporal, mas atemporal).

Essa parece ser, precisamente, a afirmação de Benjamin no início do “Fragmento teológico-político”:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico [*Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen*] (Benjamin, 2012, p. 23).¹¹

Se o Messias (antropomorfizado provisoriamente nesta formulação) redime, consuma e concretiza a referência ao messiânico (não antropomorfizado), e o que se segue é que nada histórico pode, a partir de si mesmo (ou apenas por meio de seus próprios recursos), referir-se ao messiânico, então nem mesmo a versão antropomórfica do Messias é histórica. E, ainda assim, Benjamin atribui à figura do Messias a possibilidade dessa cena de redenção, consumação e concretização, sugerindo seu acontecimento no tempo. Ao mesmo tempo, é como se, nessa cena, o histórico fracassasse em referir-se ao messiânico. Em outras palavras, um relato histórico de como o Messias veio à existência ou o que ele faz não pode se aproximar de sua dimensão messiânica. Esta formulação atormenta nossa própria capacidade de fazer referência ao Messias como uma figura humana historicamente encarnada. De fato, o Messias, ou melhor, o messiânico, é o nome dado à quebra de referencialidade que ocorre quando algo histórico procura se relacionar com o messiânico e necessariamente fracassa – como quando estávamos, por um momento, à procura de um exemplo do ritmo da eternidade. A ação histórica de uma pessoa, assim como a compreensão histórica do poder messiânico,

¹¹ Walter Benjamin, “Theologisch-Politisches Fragment” em *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, p. 95); traduzido por J. Jephcott como “Theological-Political Fragment”, em *Reflections*, ed. Peter Demetz, Nova York: Schocken Books, 1978, p. 312-313. As citações em português seguem a edição brasileira do “Fragmento teológico-político” publicada em *O anjo da história*, organizada e traduzida por João Barrento, com pequenas alterações indicadas em nota. (N.T.)

não pode fazer qualquer referência adequada à dimensão a-histórica do messiânico – só pode fazê-lo por meio de uma alegoria cujos pressupostos demasiadamente temporais – geralmente feitos por uma sequência narrativa – entram em contradição com a maneira pela qual o messiânico funciona.

É claro, isso não significa que haja uma ausência de correspondência entre o histórico e o messiânico, mas apenas uma correspondência para a qual nenhuma decodificação alegórica virá a funcionar. Assim, quando Benjamin escreve “[à] *restitutio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade [*Unsterblichkeit*], corresponde [*entspricht*] uma outra, profana, que conduz à eternidade de uma queda”,¹² é muito difícil que se trate aí de uma correspondência de um-para-um nos moldes tradicionais da alegoria. A relação não é nem de espelhamento, nem de analogia. O problema aparece de imediato, pois em que sentido a queda pode funcionar como restituição? Restituir implica que o que foi perdido seja devolvido ao seu devido lugar, ou que uma compensação equivalente repare a perda. Em que sentido, no entanto, a queda pode satisfazer qualquer um ou ambos os possíveis significados de restituição? E se não pode haver reparação ou compensação, como interpretamos seu significado e efeito?

A tradução anterior abrevia esta passagem bastante complexa que prossegue da seguinte forma:

[...] e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório [*dieses ewig vergehenden*], transitório na sua totalidade [na verdade: “a totalidade temporal de um profano transitório”], na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade (Benjamin, 2012, p. 24).¹³

E, então, a penúltima linha: “Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade [*Vergängnis*]”.

¹² Tradução de João Barrento adaptada à tradução para o inglês referida por Butler, “[...] *da dissolução*” (BENJAMIN, 2012, p. 24). Na citação de Butler: “the spiritual *restitutio in integrum*, which introduced immortality, corresponds to a worldly restitution that leads to the eternity of downfall [...]”. (N.T.)

¹³ Tradução de João Barrento. Na tradução para o inglês referida por Butler: “and the rhythm of this eternally transient worldly existence [*dieses ewig vergehenden*], transient in its totality [actually: “the temporal totality of a passing worldly”], in its spatial but also in its temporal totality, the rhythm of Messianic nature, is happiness.” É necessário observar que a correção feita por Butler à tradução em inglês se aplica parcialmente às escolhas de tradução da edição brasileira – embora as duas traduções conservem os termos “totalidade” e “transitoriedade”, a autora enfatiza o uso do termo *vergehen*, chamando atenção ao processo de substantivação do termo. (N.T.)

Assim, a restituição espiritual que introduz a imortalidade [*Unsterblichkeit*] corresponde [*entspricht*] a uma situação profana na qual a eternidade emerge como elemento da queda, mas isso sugere que uma passagem do profano para o eterno tem de acontecer. A ideia de imortalidade supõe que um humano mortal procura superar sua condição finita; mas o eterno [*Ewigkeit*] prescinde dessa suposição antropocêntrica. À medida que o imortal se torna eterno dentro do reino da transitoriedade, acontece algum tipo de encruzilhada de um domínio a outro, sugerindo que uma perspectiva temporal centrada no humano (que pressupõe e luta contra o transitório) é suplantada pela natureza rítmica de uma eterna reincidência do perecer. Uma perspectiva temporal interrompe, converte, e segue a outra. A frase em que Benjamin ampara este anúncio funciona substituindo o termo *Ewigkeit* por *Unsterblichkeit*, mudando a perspectiva da finitude humana para uma perspectiva que, decididamente, não está centrada no humano. Algo na sentença se repete: a perspectiva temporal centrada no humano muda para uma perspectiva eterna sobre a transitoriedade reincidente, que exige o abandono da própria noção antropocêntrica. E esse acontecimento se dá pela substituição de uma palavra por outra, efetuando uma tradução que recusa a equivalência entre os dois termos. O fato de que esse abandono possa ter algo a ver com a felicidade no sentido benjaminiano é, sem dúvida, muito interessante. Mas primeiro, sejamos claros, se pudermos, sobre o significado de *eterno* (assumindo que o eterno seja algo que qualquer um de nós *possa* ter clareza).

Como exposto anteriormente, o eterno não é mais postulado de maneira exclusiva em um domínio espiritual considerado como distinto do profano, mas se torna uma característica da transitoriedade ou da queda que define o profano. Ao mesmo tempo, seria um erro afirmar que o eterno é agora expresso no profano ou em termos profanos de maneira completa e legível, à medida que já estabelecemos que nada de histórico ou profano pode se referir adequadamente ao messiânico. Portanto, nem o eterno nem o messiânico são passíveis a uma expressão direta ou uma instância no mundo transitório e finito – sua inserção se dá de maneira mais oblíqua. Pode-se suspeitar que o messiânico não seja tudo aquilo que se entende por eterno, mas, para Benjamin, o messiânico parece ser o nome para “a natureza em sua eterna e total transitoriedade”. Se concluirmos que o messiânico é a na-

tureza, que *inclui* o eterno, perdemos de vista o ponto para o qual o messiânico trabalha na e por meio da natureza e de sua transitoriedade, de modo que a transitoriedade do primeiro permaneça irreduzível à última. A conclusão não é que o messiânico pertence à outra ordem, mas apenas que ele opera dentro da transitoriedade como uma alteridade constitutiva – quebrando, irrompendo, lampejando e confundindo sem colapsar as esferas do este-profano e do outro-profano.

Este ponto se torna fundamental, porém, quando nos perguntamos acerca do significado da felicidade neste pequeno texto, ou quando nos voltamos, ainda que brevemente, ao significado do hífen que une o *teológico* ao *político*. Em meu ensaio “Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence’”,¹⁴ procurei considerar a seguinte linha do *Fragmento*: “na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua queda [*im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang*]”.¹⁵ Sugeri que a queda não significa apenas a minha ou a sua queda, e que a queda é menos um evento do que uma reincidência e, portanto, faz parte da vida transitória, não exatamente pelo que é sagrado ou eterno nessa vida. Além disso, eu sugeri que esta noção de queda reincente pode ajudar a esclarecer o que Benjamin chamava, na Crítica da Violência, de “a alma dos viventes”. Esta continua sendo uma noção enigmática do ensaio de 1921, especialmente quando ele escreve que a violência pode ser infligida “de maneira relativa, com respeito a bens, direito, vida e que tais, nunca de maneira absoluta com respeito à alma dos viventes [*die Seele des Lebendigen*]” (Benjamin, 2011, p. 152). Como a vida se distingue da alma dos viventes, e por que a violência não pode ser infligida contra a alma? (Não há homicídio da alma em Benjamin? Não há Schreber?)

É possível que haja uma tendência a interpretar, em Benjamin, neste caso, o alinhamento a certo tipo de platonismo, já que a vida, incluindo a vida corporal, ou “mera vida”, não é, em si mesma, vulnerável à destruição.

¹⁴ A autora refere-se ao ensaio “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence’”, publicado em DE VRIES, H.; SULLIVAN, L. E. (Ed.). *Political theologies: Public religions in a post-secular world*. Fordham Univ Press, 2006, p. 201-219. Há uma tradução em português deste ensaio disponível em BUTLER, Judith. “Crítica, Coerção e Vida Sagrada na ‘Crítica da Violência’ de Benjamin”. *Revista Direito e Práxis*, v. 11, p. 1902-1933, 2020. (N.T.)

¹⁵ Tradução adaptada do inglês: “For nature is Messianic by reason of its eternal and total passing away”. Na tradução para a língua portuguesa de João Barrento: “[...] aspira à sua dissolução [...]” (Benjamin, 2012, p. 24). (N.T.)

No entanto, o que é indestrutível é “a alma dos viventes”, e nem mesmo a violência divina pode acabar com isso. Como, então, compreendemos a alma dos viventes? Será que isto deve ser explicado pela ideia de intensidade messiânica referida nesse mesmo fragmento?

A intensidade messiânica caracteriza o suposto homem interior e é condicionada, se não intensificada, pelo sofrimento, compreendido como infortúnio ou destino. Ser passível ao sofrimento do destino não significa exatamente ser causa do próprio sofrimento. Este sofrimento não decorre de nenhuma fonte moral ou causal, mas persiste de maneira prévia, e mesmo à parte, da responsabilidade individual, da culpa ou da lei moral. Esse domínio do sofrimento dá ênfase ao fato de que nem todo sofrimento é trazido sobre si, delineando os limites das formas reflexivas de culpa que assumem o si mesmo como causa do próprio sofrimento. De fato, não se trata apenas de afirmar aquilo que o si mesmo traz consigo em seu próprio sofrimento, e sim que seu próprio sofrimento não é, no fim das contas, tão próprio. Sem causa, ainda que reincidente, este domínio do sofrimento é descrito por Benjamin como portador de um ritmo e, também, como a condição para certo tipo de felicidade – com poder e alcance impessoais. Benjamin escreve: “O ritmo desta ordem do profano eternamente transitório, transitório em sua totalidade, em sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade” (Benjamin, 2012, p. 24). Será possível entender a felicidade como apreensão do ritmo da transitoriedade, mesmo que isso consista no abandono de uma relação antropocêntrica com a perda?

Uma maneira de compreender isso é o entendimento de que o que se sofre e se perde participa de certo sofrimento e perda reincidentes, paradoxalmente ligados a ritmos de perda mais amplos, mesmo naquela tristeza privada e mais isolada. Assim, ainda que aquilo que amo seja perdido, ou mesmo que eu mesma tenha perdido a vida, ainda pertenço a um ritmo em que, aparentemente, os viventes passam por certa queda. É interessante que esta reincidentência da queda seja descrita por meio de um termo poético ou musical, *ritmo*, uma vez que isso já parece ser uma formulação estética da morte. Esse termo remete a fortes tradições românticas que postulam uma linguagem musical da natureza (Rousseau, Goethe), mas também sugere certa afinidade em relação à afirmação nietzschiana para a qual a vida ape-

nas se justifica como fenômeno estético. Embora, sem dúvida, Benjamin tenha menos interesse que Nietzsche em justificar a vida, ele sugere que a felicidade pode muito bem ser uma dimensão musical interna do luto e da tristeza, quando não o seu desenlace. Em que sentido isso pode ser verdade?

De fato, a dimensão rítmica do sofrimento torna-se base para a forma paradoxal de felicidade com que ela é irmanada. Se o ritmo do messiânico é a felicidade (ou a produz), e o ritmo consiste em uma apreensão de que tudo se vincula a um perecer ou sofre sua queda, então este ritmo, o próprio ritmo da transitoriedade, é eterno, ligando a vida interior da pessoa, a pessoa que sofre, com o que é eterno, deixando de lado, assim, a perspectiva singular do indivíduo finito. Isso parece relatar aquele sentido restrito de vida invocado pelo mandamento. Não se trata de uma oposição à *mera vida*, já que a transitoriedade certamente caracteriza a mera vida; pelo contrário, trata-se da mera vida entendida como o ritmo da transitoriedade, o que oferece uma perspectiva contrária à visão para a qual a vida é, em si, pecaminosa ou deve ser paga com a morte.

Existe, portanto, uma espécie de correlação entre a vida interior e um sofrimento que é eterna, isto é, que não se restringe à vida desta ou daquela pessoa. E embora pareça que somos levados a adotar esse ponto de vista sobre o sofrimento individual, Benjamin refere-se a uma dimensão ainda maior, uma humildade maior. Abraçar a transitoriedade implica perder a própria perspectiva da primeira pessoa que a abraçaria; estar à escuta ou sentir o ritmo da transitoriedade é, justamente, permitir que a própria perda, e mesmo a perda da própria condição finita da pessoa, se torne, ao mesmo tempo, apequenada e iterável. A felicidade parece resultar do desprendimento da presunção antropocêntrica, da ênfase no que *eu* perco ou perdi ou das implicações dessa primeira pessoa, mesmo nos momentos de perda extrema e repetida por outros que não conheço (e que nunca perdi). A perda da singularidade radical desse *eu* em primeira pessoa torna-se uma maneira de apreender a dimensão rítmica da perda. A felicidade é, portanto, aquele movimento rítmico ou som pelo qual todo e qualquer processo vivo é levado e, assim, vincula uns aos outros em seu desvanecer. Pode-se entender isto como uma ruptura radical com o narcisismo e, sobretudo, o narcisismo negativo da culpa.

Em um breve texto de 1920 intitulado “Ele”, Franz Kafka escreve sobre o julgamento dos outros, a necessidade de lutar contra esse julgamento, mas, também, os limites de vencer qualquer luta desse tipo. O texto de Kafka se ocupa da vida e da morte, da luta pela vida, ainda que isso não seja exatamente a luta de vida e morte que conhecemos a partir de Hegel. Sua breve investigação se dá, eventualmente, por meio da provação das possibilidades e limites da terceira pessoa, *ele*, representado no texto como tentativa de escoamento da primeira pessoa e até mesmo do nome próprio. Trata-se, em certo sentido, de um texto sobre a terceira pessoa, do quanto pode ser dito nessa voz e sob essa perspectiva. Kafka escreve: “À diferença entre o ‘sim e não’ que ele diz a seus contemporâneos e aquele que verdadeiramente teria de dizer corresponde, é lícito dizer, aquela entre morte e vida; também ela, ele só compreende intuitivamente”. Além disso, ele escreve,

A força para negar [*die Kraft zum Verneinung*], essa expressão mais natural do organismo humano em luta [*menschlichen Kämpferorganismus*], sempre se modificando, se renovando, se extinguindo e revivendo, dela dispomos sempre, mas nem sempre da coragem [*den Mut aber nicht*] para tanto, embora viver seja, afinal, negar, e negação [*Verneinen*], portanto, afirmação [*também Verneinung Bejahung*] (Kafka, 2021, p. 505).

A terceira pessoa é aquela sobre a qual Kafka faz algumas afirmações bastante firmes. Ele segue essa passagem com:

Ele não morre com o extinguir-se de seus pensamentos. Extinguir-se é apenas um fenômeno intrínseco ao mundo interior [*innerhalb der inneren Welt*] (que perdura, ainda que seja apenas um pensamento), um fenômeno natural como qualquer outro [*eine Naturerscheinung*], nem alegre nem triste (Kafka, 2021, p. 505).

Anteriormente, Kafka acrescenta o seguinte: “Para o indivíduo, estar morto é como a noite de sábado para o limpador de chaminés: ambos lavam, então, a fuligem do corpo [*den Russ vom Leibe*]” (Kafka, 2021, p. 505). Essa ideia de que a morte absolve a falha moral pode ser encontrada desde os escritos de juventude de Walter Benjamin.

O paradoxo de Kafka consiste na ideia de que a morte é, ao mesmo tempo, um fenômeno natural e algo que acontece no mundo interior; é, por-

tanto, duplamente interna, o que sugere que o fenomênico pode ser encontrado na região que, para Benjamin, seria chamada de “a alma dos vivos”. Este interior fenomênico talvez seja, justamente, a zona despersonalizada da morte, que cruza o fenômeno e o não fenômeno de maneiras que se mostram difíceis de conceituar em categorias espaciais pré-estabelecidas. Para Kafka, trata-se de uma questão de morrer, não da morte; além disso, morrer implica dizer não aos julgamentos dos contemporâneos, ao poder da negação [*Verneinung*]. Ao mesmo tempo, a terceira pessoa, *ele*, Kafka nos diz claramente, não morre junto a seus pensamentos moribundos. *Ele* talvez escape do destino do *eu*, mas também marca certa maneira de viver por meio de uma mudança pronominal da letra, adentrando o problema da escrita, e mesmo da ficção, no coração do problema da morte. Essa morte lhe pertence, mas pertence também a qualquer terceira pessoa possível, estabelecendo-nos a todos como o *ele* ou *ela* sobre os quais outros poderão um dia comentar ou já comentaram. O ponto de vista de um obituário contestado já se faz presente na escrita, como parte de sua presunção e efeito narrativo.

Para Benjamin, certa felicidade e tristeza acompanham os ritmos do sofrimento, apartados do universo moral da culpa e da falha. Mas em Kafka, aparentemente, trata-se de algo “nem alegre nem triste” [*weder fröhlich noch traurig*]. De fato, sobre esta terceira pessoa ou, melhor, sobre esta possibilidade de se tornar uma pessoa estranha para os outros, Kafka escreve,

A correnteza contra a qual nadamos é tão furiosa que, por vezes, algo distraídos, nos desesperamos com a calma desértica em meio à qual chapinhamos, e isso de tão infinitamente para trás que fomos levados num momento de fracasso (Kafka, 2021, p. 506).

Assim, para Kafka, parece haver um desespero dentro de uma paz em branco, uma página em branco, talvez nunca escrita, cujo pivô da terceira pessoa para a história permanece ausente.

Se, para Kafka, viver - ou melhor, morrer - consiste em uma correnteza súbita, para Benjamin essas modalidades estão mais frequentemente ligadas às tempestades. Em “O significado do tempo no universo moral” (1921), Benjamin figura o perdão como uma tempestade que erradica todos os vestígios da culpa (ecos da varredura da chaminé de Kafka, agora bruscamente lavada). Os laços de culpa são dissolvidos, pois estão na véspera do

Yom Kippur no serviço de Kol Nidre, quando as promessas são renunciadas – e as promessas desfeitas são perdoadas e esquecidas – para serem, então, renovadas, de modo que se dê uma renovação geral do indivíduo. A renúncia dos laços é uma das formas deste perdão em Benjamin. E embora isso possa levar à reconstituição desses laços e promessas renovadas, torna-se um momento importante para Benjamin, um momento que se concentra no poder divino de expiar a culpa. Nesse mesmo ensaio, Benjamin se refere, por exemplo, “ao significado incomensurável do Juízo Final, daquele dia constantemente adiado que foge tão determinadamente para o futuro após o cometimento de cada delito” (Benjamin, 1996, p. 296). O juízo final, portanto, nunca chega; é um compromisso permanentemente adiado, de modo que a ideia do dia em que há um acerto final de contas ou julgamento de culpa é derrotada.

Neste sentido, citando “A vinda do Messias” de Kafka (uma parábola extraída de seus *Blue Octavo Notebooks*), o Messias chega não no último dia (Dia do Julgamento), mas no derradeiríssimo [*Allerletztten*]. Esse último dia não se refere aos calendários, mas a um dia além dos dias, um tempo além do tempo sequencial. Nesse mesmo ensaio sobre moralidade e tempo, Benjamin elabora este “juízo final” como um juízo que é indefinidamente adiado. Ele escreve:

Este significado não se revela no mundo do direito, onde governa a retaliação, mas somente no universo moral, onde o perdão vem ao seu encontro. Para lutar contra a retaliação, o perdão encontra seu poderoso aliado no tempo. Pois o tempo, no qual [a deusa] Até persegue o malfeitor, não é a calma solitária do medo, mas a turbulenta tempestade de perdão que precede a corrida do Juízo Final e contra a qual ela não pode avançar. Esta tempestade não é apenas a voz na qual o grito de terror do malfeitor se afoga; é também a mão que apaga os vestígios de seus delitos, mesmo que, nesse processo, tenha de assolar o mundo (Benjamin, 1996, p. 296-7).

As referências aqui ao afogamento dos gritos dos malfeitores e à mão que assola o mundo lembram essa mesma eterna reincidência da queda, sugerindo que a apreensão não-antropocêntrica da transitoriedade é o que liberta o sujeito humano da culpa, do auto aviltamento e dos ciclos de retribuição. Isso, obviamente, abre a questão sobre uma ideia mais ampla da

destruição que se torna tão central para a ideia de violência divina desenvolvida na Crítica da Violência, escrita apenas um ano antes. Ali foi feita a enigmática afirmação de que a violência pode destruir vida, direitos e bens, mas não “a alma dos viventes”. Parece agora que a alma dos viventes é, justamente, a reincidência rítmica da transitoriedade, a reformulação da eternidade como este ritmo. Se nenhuma violência pode ser feita à alma dos viventes, é porque essa alma, entendida como intensidade messiânica, se caracteriza por essa reincidência rítmica da perda – é o próprio ritmo da destruição, de modo que qualquer esforço para destruí-la já se encontra sob seu domínio.

A intensidade messiânica é a felicidade que decorre desta eterna queda, ou coincide com ela, justamente porque constitui o desenlace da culpa e a libertação dos ciclos de dívida, recriminação e vingança. Em certo sentido, estamos acompanhando uma saída especificamente judaica para os ciclos da tragédia grega. Esta forma particular de felicidade não implica que todos nós devamos ser felizes pelo fato de que vamos perecer ou que inevitavelmente perderemos aqueles que mais amamos. Tampouco significa que devamos seguir uma política que exija a destruição dos seres vivos. Ao contrário, a apreensão da transitoriedade é o que interrompe os ciclos de retribuição, o que incluiria as acusações de culpa e as lógicas de guerra. Além disso, da perspectiva da eterna transitoriedade, minha própria vida é igual qualquer outra, ou seja, igualmente sujeita a esta eterna reincidência da morte.

O “Fragmento teológico-político” começa com uma citação muda de Kafka, cuja parábola “A Vinda do Messias” é iniciada por uma linha e cadência semelhantes.¹⁶ Kafka escreve: “O Messias virá assim que o individualismo mais desenfreado da fé se tornar possível – quando não houver ninguém [*niemand*] para destruir esta possibilidade e ninguém para sofrer sua destruição; daí que as sepulturas se abrirão” (Kafka, 1961, p. 81). Kafka figura um tempo em que não há figura humana na paisagem à medida que o tempo em que o Messias virá (o que quer dizer que o que vier, nenhum humano virá). Isto significa que o próprio Messias não será “um” e somos con-

¹⁶ A parábola é um extrato de seus cadernos de anotações, destacado como uma parábola autônoma por decisão editorial.

vidados a imaginar um entendimento não antropocêntrico do messiânico em termos de um tempo não humano. A desconstituição do sujeito humano em sua “alma viva” é justamente o acesso à base não-antropocêntrica de sua felicidade, uma ligação com um ritmo eterno que lava os traços de culpa e afirma a transitoriedade como um elo eterno entre todos os seres vivos.

Se, finalmente, nos voltarmos para a questão do vínculo hifenizado entre o teológico e o político, podemos ver que nenhuma relação causal ou prescritiva está implícita. E que o que está em jogo é uma forma de destruição dirigida contra a violência legal (a ordenação obrigatória do sujeito através da inculcação da culpa) na “Crítica da Violência”. A linha final do “Fragmento teológico-político” abre a questão do niilismo, recusando, assim, sua fácil redução a uma injunção política para que os seres humanos destruam instituições à vontade. Benjamin escreve: “Esforçar-se para alcançar essa transitoriedade [perecimento total e eterno], também para aqueles estágios do homem que são natureza, é tarefa de uma política mundial, cujo método terá de chamar-se niilismo” (Benjamin, 2012, p. 25). Na verdade, Benjamin não diz que deve ser chamado de niilismo, apenas que foi chamado assim [*zu heissen hat*], sugerindo que sua afirmação é menos prescritiva que descritiva. Em todo caso, a linha final permanece perplexa. “Esforçar-se para alcançar [*Diese zu erstreben*] certamente sugere que alguma figura humana historicamente existente está se esforçando, mesmo quando essa figura humana permanece em seus estágios naturais. Este esforço, que pode ou não ser intencional, parece ser equivalente à ‘tarefa da política mundial’”,¹⁷ ou seja, uma política que não se restringe a determinada comunidade nacional. Se houver uma política mundial que transcenda as instâncias locais ou comunitárias que conhecemos, ela será aquela cujo método é o niilismo. Aqui Benjamin identifica este esforço dos humanos e esta tarefa da política mundial, e afirma ainda que existe um método neste esforço. *Método* é um termo curioso que, por certo, evoca o metodismo ou método científico, e dificulta o entendimento do niilismo como “método”. Se, entretanto, pensarmos neste método como uma aplicação repetida, parece então que Benjamin dá voz, mais uma vez, ao problema que se repete eternamente.

¹⁷ Tradução adaptada do inglês. Na tradução de João Barrento: “Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se niilismo.” (BENJAMIN, 2012, p. 24) (N.T.)

A tarefa da política mundial seria o niilismo, na medida em que as instituições humanas podem ser des-constituídas (e renovadas). Por não estarem fundamentadas em leis naturais ou divinas, são consideradas imutáveis. De fato, no lugar das leis eternas derivadas da natureza ou da religião, Benjamin propõe uma eternidade do destrutível, insistindo que o caráter transitório das instituições implica que elas possam ser desmontadas e derubadas, e que a revolução continua a ser uma possibilidade permanente nas estruturas humanamente criadas. Os feitos humanos podem ser perdoados e perecerem, do mesmo modo que as instituições humanas podem decair e passar para a história ou, na verdade, para o esquecimento. O que está em questão, aqui, é uma política mundial justamente porque o mundano¹⁸ caracteriza-se pelo eterno ritmo reincidente da queda. Os regimes caem, necessariamente; portanto, nenhum deles pode reivindicar a eternidade. E, ainda assim, uma verdade eterna parece implicar e consistir em sua própria queda – música para os ouvidos de alguém, mas de quem, e em que chave? E quem estará por perto para senti-la?

Recebido em 30/11/2023

Aprovado em 02/03/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹⁸ “*Worldly*” – traduzido, até aqui, por “profano”. (N.T.)