

## **Utopia e barbárie: messianismo em Walter Benjamin e Giorgio Agamben contra a teleologia do progresso**

*Utopia and barbarism: messianism in Walter Benjamin and Giorgio Agamben against the teleology of progress*

Denise Narli da Silveira

Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

[denisegracias@gmail.com](mailto:denisegracias@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/8079997841207353>

### **Resumo**

Este artigo examina a tensão entre barbárie e utopia nos horizontes críticos de Walter Benjamin e Giorgio Agamben, tomando a ideologia moderna do progresso como um operador de naturalização do tempo homogêneo e como forma de governabilidade, capaz de administrar a catástrofe como norma e estabilizar dispositivos de dominação. Em Benjamin, recuperamos as raízes românticas e messiânicas de sua filosofia da história, destacando a crítica da teleologia, o gesto de “escovar a história a contrapelo”, a centralidade de *Eingedenken* e a noção de *Jetztzeit* como interrupção do *continuum* histórico. Com apoio de Michel Löwy e Jeanne Marie Gagnebin, delimitamos a conexão entre teologia e política em Benjamin como figura crítica de interrupção, e não como programa teocrático. Em seguida, analisamos a apropriação agambeniana do tempo messiânico em articulação com o estado de exceção, entendido como paradigma de governo convertido em norma. Por fim, propomos compreender “utopia” como política do tempo: não um ideal futuro, mas um modo de reabrir o presente pela desativação de mecanismos de captura.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin. Giorgio Agamben. Utopia. Barbárie. Tempo messiânico.

### **Abstract**

This article examines the tension between barbarism and utopia within the critical horizons of Walter Benjamin and Giorgio Agamben, addressing the modern ideology of progress as an operator of naturalization of homogeneous time and as a form of governmentality, capable of administering catastrophe as the norm



and stabilizing apparatuses of domination. In Benjamin, we recover the romantic and messianic roots of his philosophy of history, highlighting the critique of teleology, the gesture of "brushing history against the grain," the centrality of *Eingedenken* (remembrance), and the notion of *Jetztzeit* (now-time) as an interruption of the historical *continuum*. Supported by Michel Löwy and Jeanne Marie Gagnebin, we delimit the connection between theology and politics in Benjamin as a critical figure of interruption, rather than a theocratic program. Subsequently, we analyze the Agambenian appropriation of messianic time in articulation with the state of exception, understood as a paradigm of government converted into the norm. Finally, we propose to understand "utopia" as a politics of time: not a future ideal, but a way of reopening the present through the deactivation of capture mechanisms.

**Keywords:** Walter Benjamin. Giorgio Agamben. Utopia. Barbarism. Messianic Time.

## 1 Introdução

Diante da barbárie contemporânea, palco de múltiplas crises e atos de violência, o problema reside não apenas na recorrência das catástrofes, mas na forma histórico-temporal que as justifica e as torna administráveis como normalidade. Neste artigo, a barbárie refere-se sobretudo à normalização político-jurídica das crises e violências e suas implicações sociais, políticas e ambientais, isto é, o modo como a catástrofe se torna administrável como regra. A ideologia moderna do progresso, ao naturalizar a continuidade de um tempo homogêneo e vazio, consolida mecanismos de dominação. Em outras palavras, a teleologia do progresso não se limita a narrar a história; ela organiza o presente como um campo para governar o tempo. Aqui, o governo do tempo significa produzir e impor um regime de temporalidade (linear, homogêneo e orientado para o progresso) que organiza o que é possível, urgente e legítimo no presente. Dessa forma, a política (econômica) passa a gerir crises e catástrofes, regulando expectativas, memórias e também o futuro, convertendo a história em gestão. Walter Benjamin e Giorgio Agamben, cada um à sua maneira, mobilizam o vocabulário messiânico para criticar essa teleologia do progresso e diagnosticar as formas modernas da barbárie. A questão que orienta este artigo pode ser formulada da seguinte maneira: se o progresso se apresenta como continuidade, como o messiânico funciona como interrupção crítica capaz de reabrir o presente para novos futuros possíveis?

Em Walter Benjamin, a reconfiguração do tempo (passado, presente e futuro) se expressa na rejeição do *continuum* histórico, no imperativo de "escovar a história a contrapelo" e na noção do tempo-de-agora (*Jetztzeit*) como um momento decisivo capaz de interromper a continuidade da barbárie na história. Para tanto, analisaremos as teses *Sobre o conceito de história* (Benjamin, 2012a), o *Fragmento teológico-político* (Benjamin, 2012c) e textos correlatos sobre história, política e linguagem.



Na obra de Giorgio Agamben, a crítica ao progresso se desdobra por meio da análise da destruição da experiência, das considerações acerca da noção de tempo messiânico, e das maneiras de desativar a maquinaria jurídico-política-econômica que tende a converter a exceção em regra. Por essa razão, recorreremos a *Infância e história* (2005), *A potência do pensamento* (2015a), *O tempo que resta* (2017), *Estado de exceção* (2004), *A Comunidade que vem* (1993) e *Profanações* (2007a), entre outros escritos relevantes para o tema. Metodologicamente, começamos com a leitura direta dos autores e, em seguida, recorreremos a Michel Löwy e Jeanne Marie Gagnebin como comentadores importantes para explicar as tensões interpretativas e delinear, em Benjamin, o *status* não teocrático do messiânico e sua função política de interrupção crítica.

Neste contexto, "utopia" não designa um horizonte reconfortante ou uma teleologia reconciliadora numa sociedade futura ideal. O argumento central deste artigo é que a utopia pode ser concebida como uma prática de interrupção e reorientação, na qual a crítica ao progresso é inseparável da abertura do presente a novos caminhos possíveis. É importante salientar que "utopia" não é um conceito central para Agamben, neste artigo, o termo é usado operacionalmente para designar um certo regime de temporalidade política: o alinhamento entre o tempo messiânico, o presente e o por vir, onde a norma pode ser desativada e retomada em novo uso, abrindo a possibilidade de formas de vida não capturadas. Esta é, portanto, uma leitura interpretativa que busca suporte textual no vocabulário agambeniano do por vir.

A hipótese que guia esta reflexão é dupla: (a) As raízes românticas e messiânicas do pensamento de Benjamin fornecem ferramentas críticas para a compreensão da teleologia do progresso não como uma promessa de emancipação, mas como uma continuidade catastrófica: uma narrativa que naturaliza a violência, normaliza a barbárie e administra a ruína como preço inevitável da história. (b) Em Giorgio Agamben, a apropriação do tempo messiânico — o "tempo que resta", ou seja, não um futuro planejado, mas uma reconfiguração do presente como interlúdio — articulada com o diagnóstico do estado de exceção, permite-nos interpretar a barbárie contemporânea como um regime de validade sem sentido: normas e dispositivos permanecem operacionais mesmo quando perdem a capacidade de guiar a vida em comum. Consequentemente, ocorre a proliferação de dispositivos cuja validade é preservada apesar do esvaziamento de sua finalidade, convertendo a política em gestão e a experiência em um campo de captura e governança.

Este artigo está organizado em três movimentos. No primeiro, reconstruímos o horizonte romântico-messiânico de Walter Benjamin e sua crítica à ideologia do progresso, destacando os mecanismos que nos permitem pensar a interrupção e a historicidade a partir da perspectiva dos



vencidos. No segundo, analisamos a apropriação do tempo messiânico por Agamben em sua articulação com o estado de exceção, entendido como um paradigma de governo convertido em norma e, portanto, como um problema eminentemente temporal. No terceiro movimento, propomos uma leitura de "utopia" como uma política do tempo: não um futuro ideal, mas uma forma de reabrir o presente através da interrupção e da desativação, articulando o futuro, o uso e a forma da vida contra a teleologia e a administração da catástrofe.

## 2 Romantismo e messianismo em Walter Benjamin

Em suas teses *Sobre o conceito de história* (2012a), Benjamin oferece uma crítica direta à ideia de progresso como continuidade positiva: o *continuum* histórico aparece como construção narrativa dos vencedores e naturalização da catástrofe. O apelo para “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 2012a, p. 245) desloca o foco para o modo de transmissão e a empatia automática com os poderes dominantes, introduzindo a memória (*Eingedenken*) e o momento presente (*Jetztzeit*) como agentes de interrupção. É a partir dessa matriz — e não de uma teleologia — que a narrativa do progresso se revela como barbárie administrada.

De acordo com Michel Löwy (2005), Benjamin é o primeiro pensador identificado com o materialismo histórico a romper radicalmente com a ideologia do progresso: é um autor que ocupa lugar particular no pensamento marxista moderno. Consequentemente, seu marxismo tem uma qualidade singular, um tom libertário, que o separa das formas hegemônicas. Ao contrário do marxismo tradicional, Benjamin não concebe a revolução proletária como o resultado natural e inevitável do progresso técnico e econômico, mas como a interrupção de uma história que está nos levando à catástrofe. Este ponto crucial explica por que seu marxismo tem um espírito revolucionário único. Os ensaios de Benjamin são marxistas, mas pertencem a uma variedade original e heterodoxa do materialismo histórico, em conflito com as normas dominantes, devido à sua concepção não positivista e não historicista da história.

Imagens utópicas, messiânicas e revolucionárias, confrontadas com a tendência amorfa do progresso, condensam um dos eixos mais persistentes da obra de Walter Benjamin: a recusa de uma concepção teleológica do tempo, na qual a história humana se desenharia como progressão contínua rumo a um fim determinado. Löwy (2005), sustenta que o messianismo ocupa o centro da concepção Benjaminiana de tempo e história, já visível na abertura de *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919), quando Benjamin insiste que a essência histórica do romantismo reside em um “messianismo romântico”. O ponto decisivo, aqui, é a metamorfose do problema



histórico em problema temporal: Benjamin contesta que a vida da humanidade seja inteligível como “devir” progressivo e, ao fazê-lo, desloca a crítica para a própria forma da história que sustenta essa narrativa. Não é casual a continuidade entre a tese de 1919 e as teses (sobre o conceito de história) de 1940: a crítica ao progresso funciona como fio condutor.

Essa vinculação aparece de modo explícito no texto inaugural, *Romantismo* (1913), onde Benjamin convoca o nascimento de um novo romantismo e descreve as forças históricas como “vontade romântica de beleza” e “vontade verdadeiramente romântica de ação”, definidas como “realizações incomparáveis da cultura moderna.” (Benjamin, 1986, p.151). Não se trata, portanto, de uma idealização nostálgica do passado, mas de uma exigência crítica: o romantismo opera como sensibilidade histórica capaz de confrontar as formas de vida e de linguagem capturadas pela modernidade. É possível identificar a mesma tonalidade subversiva na conferência *A vida dos estudantes* (1915), onde Benjamin insiste que os problemas decisivos da sociedade não são meramente técnicos, mas metafísicos e, entre eles, a temporalidade histórica adquire lugar central. A afirmação programática que abre esse texto condensa a orientação que se radicalizará mais tarde: “transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente - eis a tarefa histórica.” (Benjamin, 1986, p.151). A teleologia do progresso é, assim, atacada na raiz: o que está em questão não é uma meta futura, mas a soberania do presente como lugar de decisão e de forma.

Benjamin insiste na importância de resgatar alguns elementos da teologia no materialismo histórico: para o filósofo, o passado não é um passado morto. Cada presente é o resultado de memórias do passado, é construído a partir de relações com o passado. Portanto, devemos olhar atentamente para o passado para corrigir as injustiças. Jeanne Marie Gagnebin propõe uma leitura decisiva para delimitar o estatuto teológico em Benjamin: em vez de opor automaticamente convicções políticas e motivos religiosos, ela insiste que “é uma leitura que tem igualmente o grande mérito de afirmar que convicções políticas de esquerda, até marxistas, e convicções religiosas não se excluem necessariamente mas, ao contrário, podem fortalecer-se mutuamente” (Gagnebin, 1999, p. 194). Contudo, para evitar equívocos, é necessário distinguir “religioso” e “teológico”: Benjamin mobiliza figuras da tradição (sobretudo judaica, mas também cristã, como a *apokatastasis*)<sup>1</sup> sem converter seu pensamento em programa religioso; ao contrário, preserva uma

---

1 Apokatastasis é um termo teológico grego que significa “restauração” ou “restituição”, referindo-se à crença na restauração final de toda a criação à sua condição perfeita original, incluindo a salvação universal de todos os seres. No caso de Benjamin, a referência a motivos como esse deve ser lida no registro do teológico — e não do “religioso” — isto é, como um repertório de figuras que intensificam a crítica à teleologia do progresso e ao tempo homogêneo e vazio. Por isso, a apokatástasis, aqui, não deve ser entendida como meta histórica nem como promessa reconciliadora,



distância crítica em relação à religião enquanto consolo e enquanto dispositivo de legitimação do poder<sup>2</sup>.

O vocabulário da redenção (*Erlösung*) também precisa ser qualificado. Gagnebin recorda o radical *lös* (desatar, livrar), para mostrar que redenção não equivale a conservação integradora. A passagem é central para afastar a leitura hegeliana e para circunscrever o tipo de “resolução” em jogo:

Cabe lembrar aqui que os termos *Erlösung*, *erlösen*, *erlöser* remetem ao radical *lös* (no grego antigo *luein*, livrar ou desatar como o faz Dionísios, o lusos, que desata os laços de ordem sexual ou familiar), indica a dissolução, o desfecho, a resolução ou solução de um problema, por exemplo, por seu desaparecimento bem-vindo. A redenção (*Erlösung*), em Benjamin, não se confunde, portanto, com a *Aufhebung* hegeliana baseada em uma *Erinnerung* integradora infinita, nem mesmo com a idéia, tão importante, de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado pelo trabalho necessário do historiador e a prática da rememoração (*Eingedenken*). Se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. (Gagnebin, 1999, p. 198)

De acordo com Löwy (2020) e Gagnebin (1994), a redenção em Benjamin não remete a um prêmio ao final da história, mas à condição pela qual o passado pode ser resgatado da narrativa dos vencedores: somente sob a perspectiva de uma humanidade redimida o passado se torna plenamente citável e a rememoração (*Eingedenken*) pode operar como exigência de justiça no presente. O correspondente profano da redenção seria a revolução. Daí a importância da memória como potencial de justiça. A noção de tempo em Benjamin, que articula *Cronos* e *Kairós* — tempo linear e tempo da experiência densa e qualificada, indica que o passado não deve passar totalmente, ele deve estar presente de forma consciente em nosso tempo. E precisamos estabelecer uma relação mais próxima, torná-lo vivo no presente e desconstruir narrativas silenciadoras, para que as injustiças históricas sejam redimidas, pois elas são a herança dos dominadores e a realidade dos oprimidos.

Nos aforismos II e III de suas teses *Sobre o conceito de história* (2012a), o passado aguarda sua liberação através de nós, e apenas com a humanidade redimida estará completo. “foi-nos concedida, como a cada geração anterior à nossa, uma *frágil força messiânica* para a qual o passado

---

mas como indício de uma linguagem teológica que Benjamin rearticula em chave profana: a redenção (*Erlösung*) não equivale a síntese integradora nem a conservação do passado, e a rememoração (*Eingedenken*) opera como exigência crítica no presente, não como fechamento escatológico.

<sup>2</sup> Benjamin abordou o fenômeno religioso em diversos textos, em especial no fragmento *Capitalismo e religião*, onde as características mais importantes da religião cristã são os conceitos de culpa e culto. Benjamin enfatiza a necessidade de que o pensamento, particularmente o pensamento político, confronte a árida grandeza do profano sem o consolo ou conforto de uma religião. A este respeito poderíamos citar também outros textos diversos, como *Experiência e Pobreza* (2012a), *O surrealismo* (2012a) e todos aqueles que tratam da perda da experiência humana autêntica na modernidade.



dirige um apelo” (Benjamin, 2012a, p. 242). A memória está no cerne da relação teológica com o passado e com a verdadeira interpretação de redenção (*Erlösung*). Trata-se do aspecto revolucionário da salvação, no sentido de transformação social. A redenção exige uma renovação completa do passado, sem distinção entre eventos ou pessoas grandes e pequenas. Enquanto a humanidade esquecer o sofrimento do passado, ela não poderá ser “salva”. E isso vale para todos os indivíduos, vale não somente para os nossos sofrimentos como para o sofrimento do outro, de cada um:

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida obterá o seu passado completo. E isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o seu passado torna-se citável, em cada um dos seus momentos. Cada um dos seus momentos vividos transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* - e esse dia é justamente o do juízo final. (Benjamin, 2012a, p. 242)

O julgamento final da tese III é seguido pela *apocatástase* no sentido de que todas as vítimas passadas, todas as tentativas de libertação, por mais humildes e pequenas que sejam, devem ser conhecidas, lembradas e honradas. Só assim podemos salvar o futuro. A noção de tempo *kairótico* em Benjamin indica que todo passado contém um lampejo de experiência qualitativa e mensageira, que pode incendiar o presente. Por isso o passado deve estar presente de forma consciente em nosso tempo.

É preciso frisar também que, conforme Gagnebin (1999), a partir do paradigma religioso, o estatuto da história humana, material e concreta, no pensamento de Benjamin, é fundamental. Por que razão Benjamin teria dado tanta importância e dedicado tantas obras à História, se a História fosse, na realidade, não mais do que uma espécie de parênteses dentro da Teologia? Acima de tudo, o argumento decisivo que nos obriga a rever com a maior seriedade a aplicação do paradigma teológico ao pensamento de Benjamin é a sua insistência na separação clara entre as esferas da religião e da política.

O texto mais decisivo neste sentido é o *Fragmento teológico-político* (nomeado assim por Adorno) que remonta à década de 1920, e deve ser colocado no contexto de um duplo discurso, de Benjamin tanto com seus interlocutores sionistas (Scholem emigra para a Palestina em 1924) quanto com o marxismo, em particular com o livro de Ernst Bloch, publicado em 1918 (*Espírito da Utopia*):

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. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (Ziel), mas termo (Ende). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de Espírito da Utopia, de Ernst Bloch, foi o de ter negado firmemente o significado político da teocracia. (Benjamin, 2012c, p. 21)

Benjamin está afirmando que o messiânico não pode ser deduzido do curso normal da história como se fosse seu resultado final. A consumação do acontecer histórico, enquanto consumação messiânica, não é um estágio do devir nem o coroamento de um processo, mas um acontecimento de outra ordem, que não se deixa produzir por desenvolvimento progressivo. Por isso, a relação entre o histórico e o messiânico só pode ser efetivada por aquilo que é, propriamente, messiânico: não por instituições, eventos ou programas imanentes ao tempo histórico.

Daí decorre uma consequência decisiva: nenhum fato histórico, por sua própria dinâmica, pode reivindicar para si uma ligação intrínseca com o messiânico. Sempre que uma prática, um regime ou um movimento pretende encarnar o messiânico na história, ele comete um erro estrutural: transforma a interrupção em continuidade, converte o limite em meta, faz do messiânico um princípio de legitimação do poder. É exatamente por isso que o Reino de Deus não pode ser pensado como finalidade interna do movimento histórico: ele não é uma meta programável, orientadora de meios e etapas, mas o termo que interrompe a dinâmica do devir. A distinção entre objetivo e termo é, aqui, central: objetivo designa algo que se persegue e se institui como finalidade; termo designa o ponto de cessação, o fim que não se deixa converter em projeto. Consequentemente, a ordem do profano — isto é, a esfera histórica e política — não pode ser fundada sobre a ideia do Reino sem incorrer em confusão de planos. Construir a política a partir do Reino implicaria reintroduzir uma teleologia sacralizada no interior do profano e, com isso, legitimar formas de governo pela via do sagrado. É nesse sentido que a teocracia, embora possa ter sentido no interior da religião, não possui sentido político: ela tenta instituir no plano histórico aquilo que, por definição, não pode ser instituído como objetivo. A referência elogiosa a Bloch reforça o argumento: o mérito está precisamente em recusar a transposição direta do teológico para o governo, preservando o caráter crítico do messiânico sem convertê-lo em fundamento de dominação.

Gagnebin (1999) ajuda a tornar visível o ponto delicado do *Fragmento teológico-político*: o messiânico não pode ser convertido em programa histórico, nem em fundamento político, sem que se recaia naquilo que Benjamin recusa: a teleologia. Por isso, ao insistir na separação entre religião



e política, Benjamin não expulsa a teologia do campo profano; ele a reinscreve como operador crítico que desativa a pretensão de a história produzir, por sua própria dinâmica, a consumação messiânica. Assim, a eficácia das figuras teológicas se realiza quando elas são absorvidas pelo profano (até desaparecerem nele) não como síntese pacificadora, mas como desativação das separações que sustentam a forma teleológica do tempo histórico.

O Reino de Deus não é a meta (*Telos* ou *Ziel*), mas o fim (*Ende*) da dinâmica histórica. Benjamin haveria de retomar essa afirmação, é importante dizer, bem mais tarde, em uma das observações redigidas na ocasião das teses Sobre o conceito de História: “O Messias interrompe a História; o Messias não surge no final de um desenvolvimento”. Aparece aí uma crítica da concepção de um vir-a-ser histórico (profano), cuja apoteose seria a vinda do Reino de Deus e, de maneira simultânea ou sinônima, a do Reino da Liberdade (o *Reich der Freiheit* de Marx). O mesmo esquema religioso de esquerda (seja ele sionista ou/e socialista) é afastado em benefício de uma distinção entre a ordem das metas (a propalada questão da teleologia na história), que é a ordem do profano e do político, e a instância do fim da história. (Gagnebin, 1999, p. 196)

Desse modo, a tensão profano/messiânico não conduz a uma fusão conciliadora, mas a uma operação de interrupção. O *Fragmento teológico-político* formula isso por meio da imagem das forças (setas) e da orientação profana para a felicidade:

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De fato, essa relação determina uma concepção mística da história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino. Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução. (Benjamin, 2012c, p. 21)

Essa formulação permite compreender por que, nas teses de 1940, Benjamin mobiliza a imagem da aliança entre o “materialismo dialético” (autômato) e a “teologia” (anão corcunda): não para reinstaurar uma teleologia, mas para impedir que a política seja reduzida à administração do inevitável. Nesse sentido, a teologia funciona como antídoto contra o fatalismo progressista, sobretudo no contexto da luta de Benjamin contra a social-democracia alemã e suas crenças no



curso natural da história. O *Fragmento* ainda acrescenta, em sua parte final, a formulação que exige o máximo de precisão interpretativa:

Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento. À restituição in integrum espiritual, que leva à imortalidade, corresponde uma outra, profana, que conduz à eternidade de uma dissolução; e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade. 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, 2012c, p. 21)

O termo “niilismo”, aqui, não designa apologia da destruição nem indiferença ética: ele nomeia um método de desativação de fins transcendentais e de falsas totalizações que se apoderam da vida histórica. Em outras palavras, niilismo significa recusa de garantias últimas e, por isso mesmo, reinscrição do político no âmbito do possível: dissolver o que se apresenta como necessidade histórica para reabrir o campo da decisão no presente. É nesse ponto que se prepara o terreno para a crítica Benjaminiana do historicismo e para a formulação, nas teses, de seus operadores conceituais.

Ao contrário do pensamento do historiador tradicional, Benjamin enfatiza o engajamento ativo do materialismo historicamente relevante. Seu objetivo é descobrir a constelação crítica que um fragmento do passado cria em detalhes com um momento do presente. É nesse contexto que a tese VII emerge como gesto metodológico e político. Ao citar Brecht na epígrafe: “Pensa na escuridão e no grande frio desse vale, onde ressoam lamentos” (Benjamin, 2012a, p. 244). Benjamin desloca o problema do progresso para a cena da transmissão histórica e da empatia. Contra o historicismo, que supõe objetividade neutra e continuidade causal, Benjamin recoloca a história como relação entre presente e passado: o presente não observa o passado de fora; ele o reativa, disputa e reconfigura. A crítica não é apenas dos fatos violentos, mas do regime narrativo que consagra vencedores e neutraliza conflitos. A passagem benjaminiana é decisiva:

(...) A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece propriamente uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso já diz o suficiente para o materialista histórico. Todos os que até agora venceram participam do cortejo principal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de



praxe. Eles são chamados de Bens Culturais. O materialista histórico os observa com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não só aos esforços dos grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um documento de cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie. E, assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante. Por isso, o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (Benjamin, 2012a, p. 245)

A partir dessa tese, a crítica ao progresso se revela inseparável de uma crítica do modo de narrar e transmitir a história: a teleologia se sustenta no privilégio do vencedor, no cortejo triunfal, na naturalização dos “bens culturais” como se fossem neutros. “Escovar a história a contrapelo” significa interromper a empatia automática com os dominadores e reinscrever no presente os conflitos apagados. É nesse ponto que emerge o vínculo com *Eingedenken*: a rememoração não é memória subjetiva ou nostalgia, mas ato político de restituição do inacabado, a recusa de encerrar o sofrimento dos vencidos no passado e de tratar a catástrofe como etapa superada. A memória, aqui, cria tensão: transforma o passado em exigência, reabre responsabilidade e, assim, reorienta o presente. Essa orientação aparece também no projeto das *Passagens*. No esboço *Paris, capital do século XIX* (2006), Benjamin sugere que experiências do passado, depositadas no inconsciente coletivo, em ligação recíproca com o novo, dão origem à utopia; e, em sua resenha sobre Bachofen (Benjamin, 2013), retoma a ideia de uma comunidade matriarcal e sem classes como fonte de imagens utópicas. Em ambos os casos, não se trata de restaurar um “comunismo primitivo”, mas de recuperar, pelo trabalho da rememoração, experiências históricas de igualdade e de vida não capturada — como força crítica contra a modernidade capitalista que destrói predatoriamente o meio ambiente e a própria humanidade.

Na tese VIII Benjamin aborda duas concepções de história com diferentes implicações políticas: a doutrina positivista segundo a qual o progresso histórico é a evolução das sociedades em direção a mais democracia, liberdade e paz; e aquela que ele reivindica, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para a qual a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie e a violência dos vencedores sobre os vencidos:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (“*Ausnahmezustand*”) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma



histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, “*não é um assombro filosófico*”. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história em que se origina é insustentável. (Benjamin, 2012a, p. 245)

A partir dessa inflexão, Benjamin articula uma concepção de história viva, narrada desde a perspectiva dos vencidos. Em sua concepção de tempo, o materialismo histórico, por meio da luta de classes, deve assumir a tarefa de interromper a marcha do inimigo e reorientar o processo histórico, recusando a ideia de progresso como norma. Por isso, sua exigência metodológica é explícita: retomar a tarefa de uma historiografia do ponto de vista dos oprimidos, em oposição à historiografia dos vencedores.

Na Tese XVIII, Benjamin define o tempo-de-agora (*Jetztzeit*) como um modelo de tempo messiânico: um presente capaz de condensar a história em uma "abreviação" que interrompe a narrativa do progresso e torna legível a luta dos oprimidos como uma reivindicação no presente. Portanto, contra o historicismo, o tempo-de-agora é definido como momentos de decisão e ruptura que salvam o passado ao abrirem o presente. Gagnebin observa que a teologia pode ser compreendida como paradigma desse discurso que se define por insuficiência constitutiva: tenta dizer o fundamento e, não o alcançando, inventa figuras, reiteraões e deslocamentos. Esse traço ilumina a forma da escrita Benjaminiana, que não se reduz à demonstração linear.

Discurso ou saber (*logos*) “sobre” Deus (*theos*), consciente, já no início, de que o “objeto” visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a Teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos. Por certo, nem todos os discursos humanos seguem a regra de uma impossibilidade transcendental e constitutiva de apreender o próprio objeto. Mas tal paradigma de um discurso que se definiria por sua insuficiência essencial, constituindo-se positivamente em redor dessa ausência – um paradigma oriundo da Teologia –, habita no cerne da tradição filosófica e poética, especialmente contemporânea. Convém observar, aliás, que, se Deus é o primeiro e, talvez o mais radical, desses significados insondáveis e indizíveis, ele não é o único. Nem a beleza do mundo nem o sofrimento humano podem verdadeiramente ser ditos. (Gagnebin, 1999, p. 200)

Esse enquadramento ajuda a compreender por que Benjamin, no prefácio de *Origem do drama trágico alemão* (2016), aproxima o tratado filosófico de textos teológicos medievais: o que está em jogo é a exposição (*Darstellung*) da verdade, por meio de recomeços, repetições e rearranjos. Contra uma filosofia como doutrina do conhecimento (nos moldes de uma epistemologia positivista), Benjamin afirma um método não linear — uma errância — que permite pensar ideias



como constelações e operar com alegorias e imagens dialéticas (Benjamin, 2016, p. 22). A forma de exposição é, portanto, inseparável do problema histórico: se a teleologia do progresso produz uma narrativa contínua e pacificada, a exposição constelar reintroduz conflito, fratura e interrupção.

Em *Romantismo e messianismo*, Löwy (2008) contribui para iluminar a densidade histórica dessas noções, mostrando como a crítica benjaminiana ao progresso se enraíza no romantismo alemão e, ao mesmo tempo, o desloca. No entanto, o romantismo de Benjamin adquire uma qualidade messiânica revolucionária muito própria, que o distingue: no texto germinal *A vida dos estudantes*, presente em *Documentos de cultura, documentos de barbárie* (1986), esse tema recorrente é apresentado como o cerne de sua abordagem crítica contra a "tendência progressista dominante", proclamando a necessidade de "imagens utópicas" capazes de articular o messianismo e o materialismo histórico (Löwy, 2008, p. 190). Essa inflexão o aproxima, em uma tensão frutífera, de autores como Lukács e Bloch, referências importantes para Benjamin, ambos associados à crítica revolucionária anticapitalista e à "utopia messiânica". É importante ressaltar aqui que a função messiânica não é um mero adorno teológico, mas atua como um operador crítico do tempo histórico. Ela significa a rejeição de uma cronologia imposta pelos vencedores e a abertura de um presente capaz de tomada de decisões. Portanto, a "imagem utópica" não é uma promessa distante: é um modo de percepção que reposiciona o político no ponto de ruptura. Para Benjamin, esse ponto de ruptura não celebra o futuro; ele reivindica a responsabilidade pela catástrofe que se tornou normalizada. Assim, Benjamin não concebe a revolução como a culminação social do progresso técnico e econômico, mas como uma "interrupção messiânica do curso da história, intervenção redentora, para arrancar no último momento a humanidade da catástrofe que a ameaça permanentemente." (Löwy, 2008, p. 192). Como lemos em *Rua de mão única*, "antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado" (Benjamin, 2012b, p. 46).

Segundo Löwy (2005, p. 93), "Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira diferente para Benjamin". É possível que Benjamin tome emprestada a célebre formulação marxista segundo a qual as revoluções são a locomotiva da história universal; contudo, longe de aderir a uma noção progressista de história – como encontramos em suas anotações traduzidas por João Barrento em *O anjo da história* – ele subverte a imagem ao afirmar: "Talvez as revoluções sejam o ato de puxar o travão de emergência por parte da humanidade que viaja nesse comboio." (Benjamin, 2012c, p. 178-179). Para Walter Benjamin, se nada interromper a jornada vertiginosa da visão positivista do progresso, avançamos para o desastre, para a queda no abismo. Pode-se dizer que a singularidade de



Benjamin emerge de sua inserção na crítica revolucionária da esquerda alemã, de inspiração romântica e messiânica, cuja teoria permanece ligada à estética.

O conceito de princípio utópico torna-se aqui ainda mais central: Benjamin é um literato e opera por metáforas. Quando propõe “escovar a história a contrapelo” e “frear a locomotiva da história”, faz emergir aquilo que os discursos dominantes ocultam, expondo a sujeira que tais narrativas recobrem, e com isso apresenta uma nova definição de revolução. Trata-se, portanto, de uma política do tempo: ao romper com a continuidade, a metáfora benjaminiana não apenas denuncia a catástrofe, mas também reinscreve no presente a possibilidade de outros usos do mundo – ou seja, de uma história aberta à redenção daquilo que foi silenciado no passado.

### 3 Agamben: linguagem, tempo messiânico e estado de exceção

O tema da teologia assume crescente importância na obra de Giorgio Agamben, mas não no sentido de um retorno ao fundamento religioso ou de uma explicação transcendente da história. Trata-se antes de um procedimento crítico: investigar as condições de possibilidade da experiência e do governo a partir das formas da linguagem e de seus dispositivos. Se, como enfatiza Agamben no ensaio *Língua e história: categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Walter Benjamin* (2015a), existem conexões essenciais entre linguagem e história em Benjamin, então o problema do tempo não pode ser explorado sem considerar sua conexão original com o *logos*, isto é, com o modo pelo qual a experiência se torna transmissível, inteligível e, sobretudo, governável. O tempo messiânico, nessa perspectiva, não é mero pano de fundo das teses Benjaminianas, mas um operador conceitual crucial para compreender como a modernidade captura a vida na forma de uma temporalidade homogênea e administrável — e como essa captura pode ser interrompida. É nesse horizonte que Agamben mobiliza uma passagem de Benjamin, na qual messianismo, linguagem e universalidade se articulam não como sistema, mas como experiência de atualidade integral:

O mundo messiânico é o mundo de uma total e integral atualidade. Somente nele há pela primeira vez uma história universal. Aquilo que se chama hoje com esse nome só pode ser uma espécie de esperanto. A ela não pode corresponder nada, até que a confusão, que provém da torre de Babel, seja eliminada. Ela pressupõe a língua, na qual todo texto de uma língua viva ou morta deve ser integralmente traduzido. Ou melhor, ela própria é essa língua. Mas não como escrita, antes como festivamente celebrada. Essa festa é purificada de toda cerimônia e não conhece cantos de festa. A sua linguagem é a própria ideia da prosa, que é compreendida por todos os homens, como a língua dos pássaros é compreendida pelos nascidos aos domingos (Benjamin apud Agamben, 2015a, p. 33).



A força filosófica dessa passagem não está em projetar uma língua futura ideal, mas em deslocar o problema da história para o regime da linguagem: uma “história universal” só seria pensável quando a linguagem deixasse de operar como instrumento de separação e captura, isto é, quando a inteligibilidade comum não estivesse subordinada à forma da norma, do comando e do dispositivo. O messiânico aparece como figura de uma atualidade integral, na qual a experiência e o comum se aproximam sem se reduzir a um programa. Assim, em Agamben, o messianismo não designa uma espera escatológica, mas um modo de pensar a atualidade enquanto campo de transformação. Ele se define como tempo de suspensão: não *chronos* nem eternidade, mas um presente kairológico em que se torna possível tornar inoperante a forma vazia de ordenamento e vigência que captura a vida. Por isso, a chave agambeniana não se esgota na denúncia do estado de exceção; ela exige um gesto destituente, no qual a norma é desativada enquanto comando e a vida pode recuperar sua potência de liberdade, criação e uso. Se a barbárie contemporânea pode ser descrita como generalização da exceção, então a utopia não pode assumir a figura de um futuro reconciliador: ela deve ser compreendida como política do tempo, isto é, reabertura do presente, invenção de novos usos e possibilidade efetiva de formas-de-vida não capturadas.

Essa articulação ganha densidade quando Agamben reconstrói, em *Infância e história* (2005), o nexos entre crise da experiência e crise do tempo. Em diálogo com Lévi-Strauss, ele observa que “toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo” (Agamben, 2005, p. 112): não há forma de vida sem um regime temporal que a organize. A consequência é decisiva: uma transformação política que preserve intacto o regime temporal dominante tende a reproduzir a mesma estrutura de captura. Por isso, Agamben formula uma tese programática que desloca o horizonte do político para o nível da experiência: conforme Agamben, uma autêntica revolução não é aquela que aspira mudar o mundo, mas aquela que muda o tempo. A ideia de um outro tempo que não coincide nem com o tempo secular nem com o futuro implica uma nova forma de pensar o tempo. A cronologia historiográfica — linear e homogênea — parece incapaz de revelar este tempo atual do “kairós messiânico” (Gagnebin, 1994, p. 97). “Mudar o tempo”, aqui, não significa acelerar o futuro, mas interromper a equivalência entre temporalidade e necessidade, isto é, suspender o automatismo do tempo homogêneo que administra a catástrofe como norma. É nesse sentido que o problema do tempo, em Agamben, não é um tema secundário: trata-se do ponto em que vida, linguagem e política se implicam mutuamente.

É precisamente para explicitar essa implicação que Agamben desenvolve, em *A potência do pensamento* (2015a), um conjunto de análises sobre o estatuto da linguagem e sua relação com



tradição, direito e política. Longe de reduzir o jurídico a um fenômeno contingente, Agamben sugere que a exceção corresponde a uma estrutura mais originária: ela diz respeito ao modo como o *logos* estabelece pertencimentos e exclusões, produzindo zonas em que o dentro e o fora se tornam indiscerníveis. Por isso, ao deter-se no ensaio *O Messias e o soberano* (2015a) Agamben recoloca o problema do messiânico no interior de uma decisão sobre a relação entre filosofia e direito: o tempo messiânico não é uma “ideia edificante”, mas o ponto em que a lei se expõe em seu fundamento oculto. O argumento se inicia com a oitava tese de Benjamin, segundo a qual a tradição dos oprimidos ensina que o “estado de exceção em que vivemos é a regra” (Agamben, 2015a, p. 223). Devemos, então, chegar a um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Na leitura de Agamben, Benjamin mobiliza um conceito correlato para caracterizar o termo messiânico: “cada momento é de julgamento sobre certos momentos que o precedem” (Agamben, 2015a, p. 223). Nessas passagens, Agamben torna inteligível a relação entre o termo messiânico concreto (núcleo teórico das teses) e uma categoria jurídica do direito público: o tempo messiânico assume a forma de um estado de exceção (*Ausnahmezustand*) e de um julgamento sumário (*Standrecht*), isto é: “cada momento é de julgamento sobre certos momentos que o precedem.” (AGAMBEN, 2015a, p. 223). A tese não é meramente histórica: ela concerne ao estatuto da filosofia e ao modo como a vida se torna governável quando tempo e norma se articulam.

De acordo com Agamben, soberano é, nas palavras de Schmitt, “aquele que decide sobre o estado de exceção” (Agamben, 2004, p. 12), isto é, a instância que, ao declarar o estado de emergência ou a lei marcial, pode suspender legitimamente a validade da lei. O núcleo paradoxal dessa definição — o “paradoxo da soberania” — consiste no fato de que o soberano, precisamente por deter o poder de suspensão, situa-se simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico. Em Agamben, esse “ao mesmo tempo” não é um detalhe retórico: ele nomeia a estrutura pela qual o soberano se coloca legalmente fora da lei, produzindo uma zona de indistinção entre vigência e suspensão. A soberania opera ao suspender a ordem jurídica sem produzir um simples vazio, mas uma zona paradoxal em que a lei “permanece em vigor” justamente por sua suspensão, fazendo com que norma e anomia se confundam e a vida seja exposta a uma decisão política absoluta; por isso, o estado de exceção não é um desvio externo, e sim o limiar interno do direito, que na política contemporânea tende a converter-se em paradigma de governo, configurando-se como “a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agamben, 2004, p. 12) e como o dispositivo que inclui a vida no direito ao capturá-la pela suspensão: “O estado de exceção é o dispositivo originário graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão”



(Agamben, 2004, p. 12); essa indecidibilidade aparece exemplarmente no *status necessitatis*, onde estado de exceção e revolução instauram um limiar em que fato e direito tornam-se indiscerníveis:

O *status necessitatis* apresenta-se, assim, tanto sob a forma do estado de exceção quanto sob a forma da revolução, como uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis” (Agamben, 2004, p. 46).

Daí a possibilidade de reformular o paradoxo nos seguintes termos: “A lei está fora de si mesma” ou, ainda, “Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há fora da lei” (Agamben, 2015a, p. 225). Por essa razão, Schmitt define a soberania como um “conceito-limite” da teoria jurídica e exemplifica sua estrutura por meio da forma da exceção:

É esta última frase que Benjamin, na oitava tese, cita e, ao mesmo tempo, falsifica. Em vez de “A regra vive só na exceção”, ele escreve: “O estado de exceção em que vivemos é a regra”. O sentido dessa consciente alteração é o que importa aqui compreender. Definindo o reino messiânico nos termos da teoria schmittiana, Benjamin parece instituir um paralelo entre a vinda do Messias e o conceito-limite do poder estatal. Nos dias do Messias, que são também “o estado de exceção em que vivemos”, o fundamento oculto da Lei vem à luz, e a própria Lei entra em um estado de perpétua suspensão. (Agamben, 2015a, p. 225-226).

Para Agamben (2015a), ao definir o reino messiânico com base na teoria da soberania de Schmitt, Benjamin parece estabelecer um paralelo entre a vinda do Messias e a concepção-limite do poder estatal. Ao fazer essa analogia, Benjamin leva ao extremo uma tradição verdadeiramente messiânica, cujo traço essencial é sua relação específica com a Lei: tanto no contexto judaico quanto no cristão ou xiita, o acontecimento messiânico significa, acima de tudo, crise e transformação radical de toda a ordem da Lei. Agamben propõe que o reino messiânico não é uma categoria entre outras no futuro da experiência religiosa, mas o seu conceito-limite. Nas palavras do autor, “o Messias é, de fato, a figura em que a religião se confronta com o problema da Lei, faz com ela um ajuste de contas decisivo” (Agamben, 2015a, p. 226). E, como o filósofo está constitutivamente engajado no confronto com o Direito, o messianismo constitui o ponto de maior proximidade entre religião e filosofia — não por identidade de conteúdos, mas por convergência crítica em torno do problema da Lei.

Aqui, precisamente como no pensamento de Benjamin, onde o tempo messiânico não é cronologicamente distinto do tempo histórico, os dias do Messias não são um decurso temporal que se situa entre o tempo histórico e o “*olam-ha-ba*”, mas estão presentes, digamos assim, sob a forma de uma dilatação e de uma procrastinação do tempo sob a lei, isto é, como efeito histórico de um tempo que falta. Um dos



paradoxos do reino messiânico é, de fato, que outro mundo e outro tempo devem presentificar-se nesse mundo e nesse tempo. Isso significa que o tempo histórico não pode ser simplesmente abolido, e que, por outro lado, o tempo messiânico também não pode ser perfeitamente homogêneo em relação à história: os dois tempos devem, antes, conviver segundo modalidades que não é possível reduzir nos termos de uma lógica dual (este mundo/outro mundo). (Agamben, 2015a, p. 232).

Na interpretação de Agamben, isso significa que o tempo histórico não pode ser anulado e que o tempo messiânico, por sua vez, não pode ser perfeitamente homogêneo com a história: os dois tempos devem coexistir. Retomando a oitava tese de Benjamin, o paralelo que ele estabelece entre o tempo messiânico e o estado de exceção revela sua legitimidade e coerência. Com isso, segundo Agamben (2015a), podemos esclarecer a analogia estrutural que liga o Direito, em seu estado original, ao estado de exceção. O filósofo avança a hipótese de que a fórmula “força sem sentido” define, sobretudo, nossa relação atual com o direito: o estado de exceção em que, para usar as palavras de Benjamin, vivemos. Talvez nenhuma outra fórmula expresse melhor a experiência contemporânea de um Direito que permanece em vigor, mas cuja inteligibilidade e, com ela, sua legitimidade, torna-se opaca.

Afinal, o que é o estado de exceção senão a forma política em que a lei permanece em vigor ao custo da suspensão de sua aplicação, estabelecendo uma zona na qual validade e significado se separam? Em *Estado de Exceção* (2004), Agamben demonstra que o “estado de emergência” tende historicamente a se tornar uma técnica padrão de governo: o que deveria ser provisório se estabiliza, e a exceção passa a funcionar como um paradigma. Nessa transição, a crise deixa de ser um episódio e se torna um modo de gestão, atravessando diferentes campos da vida social e produzindo um cenário em que os poderes democráticos e autoritários oscilam em legitimidade, enquanto o dispositivo excepcional, antes latente, é exposto “à luz do dia”. O antigo paradoxo da soberania se inverte: quando a exceção se torna a regra, o que se dissemina é uma experiência política em que tudo pode ser capturado por um limiar no qual a norma continua válida, mas não mais guia o significado, e sim a tomada de decisões. É o cenário em que se estabelece uma “força legal sem lei”, isto é, um poder que opera com efeitos jurídicos enquanto simultaneamente desativa as garantias e os limites que moldariam a legalidade.

Contudo, segundo Agamben, o sucesso da desconstrução no pensamento contemporâneo reside precisamente na redução da Lei — entendida como o texto da tradição em seu aspecto normativo — a uma “validade sem sentido” (Agamben, 2015a, p. 235). Pode-se interpretar que há uma tendência a reduzir a Lei ao seu nada e, apesar disso, a manter esse nada como um grau zero de



conteúdo. Dessa forma, a Lei torna-se elusiva, mas, precisamente por essa razão, insuperável, impossível de descartar (indecidível, em termos de desconstrução). Agamben compara essa situação à de um messianismo petrificado ou paralisado: um messianismo que anula a Lei, mas preserva indefinidamente o seu nada em um estado de exceção sem fim, isto é, no estado de exceção em que vivemos.

É somente nesse contexto que as teses de Benjamin adquirem seu significado próprio. Agamben distingue duas formas de messianismo: um messianismo imperfeito, que anula a lei, mas mantém seu nada numa validade perpétua e diferida; e um messianismo perfeito, que não permite que a vigência sobreviva para além do significado e que, como escreve Benjamin sobre Kafka, “consegue encontrar a redenção na reversão do nada” (Agamben, 2015a, p. 235). Nessa perspectiva, a tarefa do Messias torna-se mais difícil: ele não enfrenta apenas uma Lei que ordena e proíbe, mas uma Lei que existe sem significado. Mesmo na tradição cristã, o Messias possui dupla tarefa — redentor e legislador — e é precisamente a dialética entre essas tarefas que constitui o problema específico do messianismo para os teólogos. É nesse sentido que Agamben lê a passagem de Kafka nos cadernos em oitavo: “o Messias só virá quando já não houver mais necessidade dele, só chegará no dia depois de sua chegada, virá não no último dia, mas no ultimíssimo” (Agamben, 2015a, p. 238).

A particular dupla estrutura desse *Theologoumenon* messiânico corresponde ao paradigma que Benjamin deveria ter em mente quando fala, na oitava tese, de um “estado de exceção efetivo” contraposto ao estado de exceção em que vivemos. Este paradigma é o único modo pelo qual um *eschaton* - isto é, algo que pertence ao tempo histórico e à sua lei e, ao mesmo tempo, põe-lhes fim - pode ser pensado. Enquanto, na perspectiva da vigência sem significado, trata-se apenas de eventos que ocorrem sem acontecer e, desse modo, entram indefinidamente em diferimento em relação a si próprios, aqui, pelo contrário, o acontecimento messiânico é pensado através de uma figura bi-unitária, que constitui provavelmente o verdadeiro sentido da cisão do único Messias (tal como da única Lei) em duas figuras distintas, uma que se consuma com a consumação da história e outra que, por assim dizer, chega só no dia depois de sua chegada. Só desse modo a vinda do Messias poderá coincidir com o tempo histórico e, no entanto, não se identificar com ele, operando no *eschaton* aquele “pequeno deslocamento” em que, segundo o dito rabínico referido por Benjamin, consiste o reino messiânico. (Agamben, 2015a, p. 238-239)

A concepção moderna do tempo, reforçada pelo historicismo e pelo positivismo, mas também pelo que Benjamin chamava de marxismo vulgar e de social-democracia, resulta na negação da possibilidade de constituição de um tempo propriamente humano, pois impede o homem de vivenciar a história e recusa-lhe a constituição de uma história autêntica em nome de um ideal de



conhecimento baseado na noção de progresso infinito e moldado pelas ciências naturais. Não se trata de esperar pelo acontecimento escatológico, como já vimos, nem, no domínio profano, de confiar na narrativa do progresso, mas de recolocar o problema no ponto em que tempo e política se implicam mutuamente. Por isso, como lemos no final do apêndice B da décima oitava tese, “cada segundo se torna a porta estreita por onde pode entrar o Messias.” (Benjamin, 2012a, p. 245).

Esse é o paradoxo do tempo messiânico e seu caráter limiar: nele, um outro mundo e um outro tempo devem tornar-se presentes neste mundo e neste tempo; o tempo histórico não pode ser cancelado, mas o tempo messiânico não pode confundir-se com a história. Para Agamben, o verdadeiro estado de exceção que Benjamin deseja provocar se vincula ao advento do tempo messiânico, pois somente ele tem a força de “suspender a Lei”: o acontecimento messiânico significa, acima de tudo, crise e transformação radical de toda ordem da Lei. “O Reino messiânico não é uma categoria entre outras no interior da experiência religiosa, mas é antes seu conceito limite” (Agamben, 2015a, p. 226). Isso significa que, no tempo messiânico, a lei não é substituída por outra, mas desativada enquanto comando e aberta à possibilidade do uso; por isso, o messiânico não coincide com um “fim do tempo”, mas com uma cesura interna ao tempo histórico — um tempo que resta, que se dilata e se torna operável no presente. O Messias é, então, a figura em que a religião enfrenta o problema da Lei — uma relação decisiva — razão pela qual sua vinda não é apenas questão teológica, mas sobretudo política.

O tempo messiânico, segundo Agamben, é um momento de interrupção no fluxo normal do tempo, no qual a lógica do estado de exceção é posta em questão. O estado de exceção, como suspensão temporária das leis em tempos de crise ou emergência, torna-se progressivamente uma forma permanente de governança nas sociedades contemporâneas. A experiência messiânica, em Agamben (2017), designa a tensão entre o já e o ainda-não e a inversão do nexo entre potência e ato: o poder não se consuma no *ergon*, mas se afirma como capacidade de suspender e desativar a operação. A partir de sua releitura da *dynamis* aristotélica (poder fazer e poder não fazer), o messiânico aparece como força de *katargein*: torna inoperante a vigência, abre o uso e restaura o comum, convergindo com a interrupção benjaminiana do *continuum* e com a recusa teleológica do progresso. Portanto, trata-se de confrontar a lógica da exceção e abrir espaços de desativação, nos quais a norma possa perder sua função imperativa. Esses espaços não se limitam a uma ética privada: dizem respeito a práticas que desorganizam a captura legal da vida e reconfiguram a política como um campo de uso.



Em Agamben, o messianismo não é uma expectativa escatológica, mas um diagnóstico e um método: ele marca o ponto em que a norma expõe sua operabilidade e, por isso mesmo, sua possibilidade de desativação. Categorias como “zona de indistinção” e “suspensão” não servem para glorificar a exceção, mas para localizar o limiar em que direito e vida se articulam de modo contingente — e, portanto, desativável. Se a barbárie contemporânea tende a estabilizar-se como uma validade sem sentido, a tarefa política não é instaurar um novo *telos* histórico, mas interromper a maquinaria que mantém a norma como comando, reconduzindo-a à possibilidade de um outro regime de experiência.

No léxico de Agamben, o “por vir” não nomeia um futuro cronológico, mas a abertura imanente do presente no “tempo que resta”, isto é, naquela temporalidade messiânica em que a vigência da norma pode ser suspensa como comando e devolvida a outro regime de experiência: o uso comum (Agamben, 2017). Tornar algo inoperante não significa destruí-lo, mas suspender a finalidade que o captura; do mesmo modo, profanar é devolver ao uso aquilo que foi separado por dispositivos religiosos, jurídicos, econômicos ou espetaculares, desativando os mecanismos que sustentam essa separação (Agamben, 2007a). Assim, “utopia” funciona aqui em sentido estritamente operacional, como política do tempo: nomeia o gesto destituente que, no interlúdio messiânico, interrompe a apropriação e inaugura novos usos — como reconfiguração prática do presente.

É essa gramática que permite uma releitura de *A comunidade que vem* (1993): a comunidade não é um projeto ideal a ser realizado, mas a figura de um bem comum sem fundamentos de identidade, que emerge quando papéis, propriedades e predicados deixam de organizar o pertencimento e a vida pode existir como uma forma-de-vida, isto é, como uma vida inseparável de seus modos de uso (Agamben, 2015b). Dessa forma, a noção de “utopia” proposta neste artigo encontra sua determinação conceitual no vocabulário de Agamben.

O futuro não é confundido com uma promessa futura, mas com a capacidade de reconfigurar o presente no intervalo em que dispositivos e separações se tornam desativáveis e a teleologia do progresso é interrompida. Quando falamos de utopia, referimo-nos, portanto, a um uso deliberadamente deslocado do significado clássico: não a um programa normativo para a sociedade, nem a uma imagem reconciliadora da vida após a morte, mas ao nome provisório da abertura que surge quando a vida recupera seu poder de estabelecer novas práticas, novos usos e novas formas de experiência. Compreendida dessa maneira, a utopia aponta não para fora da história, mas para a possibilidade de libertar o presente do automatismo que converte a exceção em regra e reduz a



política à administração da sobrevivência. Nesse ponto, a crítica de Benjamin ao progresso como uma catástrofe contínua encontra seu critério prático em Agamben: não basta diagnosticar a normalização da exceção; é necessário produzir, no tempo histórico, a cesura que torna a norma inoperante como comando e restaura a política à sua dimensão propriamente temporal: a capacidade de decidir sobre o tempo presente.

#### 4 Considerações finais

Ao longo deste artigo, buscamos demonstrar que a barbárie contemporânea (humanitária, socioambiental e política) não deve ser percebida como uma mera sucessão de colapsos e crises episódicas, mas sim como um efeito histórico de uma forma particular de temporalidade: a teleologia do progresso, que naturaliza a continuidade, transforma a catástrofe em norma e priva o presente de seu poder de decisão. Nesse sentido, “barbárie” designa não apenas a violência direta, as guerras e a destruição, mas também a racionalização desses processos que os torna administráveis: uma temporalidade que integra a ruína ao curso do mundo e, ao fazê-lo, priva a ação política de qualquer possibilidade de interrupção. É por isso que o debate aqui proposto não é apenas temático (história, política, teologia), mas também metodológico: buscamos reposicionar o problema onde ele se torna novamente político, ou seja, dentro da controvérsia em torno da história, da memória e das condições de tomada de decisão no presente.

Em Walter Benjamin, mostramos que a crítica ao progresso está enraizada num horizonte romântico e messiânico que rejeita a imagem conciliatória de uma história cumulativa orientada para um fim garantido. O Romantismo, longe de ser uma nostalgia cultural, revela-se como uma sensibilidade crítica capaz de confrontar o empobrecimento da experiência e a redução técnico-administrativa da vida. Ao insistir na soberania do presente, Benjamin desloca a temporalidade do registro do “devir inevitável” para o do instante qualificado, onde o presente pode se tornar um espaço de protesto e ruptura. Assim, a crítica ao progresso não é simplesmente uma denúncia do otimismo moderno: é uma crítica à maneira como a história é tornada inteligível, ou seja, uma crítica a um regime temporal que neutraliza a catástrofe.

Essa mudança torna-se ainda mais clara quando, com Gagnebin, examinamos o estatuto do teológico na obra de Benjamin. Uma das principais contribuições do “fragmento teológico-político” é delimitar rigorosamente a separação entre religião e política, preservando a função crítica da teologia sem transformá-la em uma teocracia. A distinção entre objetivo/meta (*Ziel/Telos*) e fim (*Ende*) impede que o “reino de Deus” seja tratado como um objetivo histórico e bloqueia a



reintrodução de uma teleologia sacralizada na política. Consequentemente, a teologia atua como um antídoto ao fatalismo progressivo: não como conteúdo religioso, mas como uma força de interrupção que desacredita a crença de que a história progride “naturalmente” para melhor e que, portanto, bastaria esperar que o tempo fizesse seu trabalho. Assim, a teologia funciona como um operador crítico dentro da própria história secular: ela tensiona o presente, impede a pacificação da ruína e reabre a possibilidade de escolha.

É nesse mesmo horizonte que se revela o pleno alcance conceitual da redenção. Ao contrário das interpretações conciliatórias, a redenção, para Benjamin, é concebida como dissolução e desativação — e não como uma síntese integrativa. A lembrança não se reduz à memória subjetiva: constitui um ato político que se recusa a confinar o sofrimento dos vencidos ao passado e reinscreve o inacabado como uma reivindicação do presente. Em outras palavras, o passado não é um “caso encerrado”, mas um campo de apelos que pesa sobre o presente. Daí a densidade do imperativo historiográfico de Benjamin: “escovar a história a contrapelo” não significa simplesmente “mudar de lado”, mas interromper o regime de empatia para com o vencedor e expor, nos bens culturais e em sua transmissão, a violência que subjaz à ordem histórica (Benjamin, 2012a, p. 245). Dessa perspectiva, a filosofia da história de Benjamin articula crítica e responsabilidade: não há política do tempo sem uma ética do presente capaz de responder aos mortos e sem reconhecer que aquilo que chamamos de cultura carrega estruturalmente as marcas da barbárie.

Na obra de Giorgio Agamben, essa crítica é retomada e radicalizada pela descrição da forma contemporânea de governo como uma normalização do estado de exceção. O ponto crucial é que a exceção deixa de ser um evento extraordinário e se torna um paradigma: uma técnica de gestão que administra a crise como regra e transforma a suspensão em uma forma de governança (Agamben, 2015a, p. 225-226). Ao associar o tempo messiânico ao estado de exceção, Agamben coloca a questão temporal no cerne da política: trata-se de conceber um tempo que não seja cronologicamente outro, mas uma cesura interna dentro da história. A partir deste ponto, o diagnóstico assume sua forma mais severa: a lei tende a funcionar como uma aplicação sem sentido, e o estado permanente de exceção constitui uma legalidade que persiste mesmo desprovida de significado. A barbárie, neste contexto, aparece não apenas como violência, mas também como normalidade governamental: uma racionalidade jurídica e administrativa que estabiliza a crise e transforma a vida em objeto de gestão. Quando a exceção se torna regra, o paradoxo da soberania se inverte, e emerge o sentimento político de que “não há nada na lei”, isto é, que tudo — inclusive a própria lei — cai em uma zona opaca onde aplicação e significado se dissociam (Agamben, 2015a,



p. 234-235). Essa opacidade é um componente essencial da barbárie contemporânea: não apenas a brutalidade do dano, mas também a forma como esse dano é perpetuado sob o disfarce da normatividade. A ideia central é que a política não pode responder à exceção permanente nem com uma nova soberania nem com um novo fundamento teleológico. Isso exige um gesto desconstrutivo: desativar a máquina que transforma a exceção em norma, tornando a lei inoperante como ordem. É precisamente aqui que a noção de utopia proposta neste artigo encontra sua definição conceitual. Utopia não é uma visão conciliatória do futuro; nem é um ideal distante que se realizaria “no fim” da história. Em vez disso, “utopia” designa uma política do tempo: a prática de interromper e reorientar o presente, onde a crítica é inseparável da invenção de novos usos. Em Benjamin, essa política do tempo se expressa pela rejeição do *continuum* e pela exigência de revisitar o fio da história; em Agamben, se expressa pela crítica da validade sem sentido do estado de exceção tornado regra e pela busca de maneiras de desativar a normalidade da barbárie. Assim, o “por vir” não deve ser percebido como um horizonte distante, mas como o momento em que o presente se torna habitável novamente: quando o tempo se reabre, quando a norma é desativada, quando a vida recupera sua força de forma e comunidade.

Em última análise, a conclusão essencial desta análise pode ser formulada em três proposições. Primeiro, a barbárie contemporânea não é um acidente, mas o sintoma estrutural de uma temporalidade teleológica que apreende a catástrofe como um *continuum*. Segundo, a articulação de Benjamin entre romantismo, teologia e historiografia oferece um método para interromper a empatia pelo vencedor e reinserir a memória como uma exigência do presente. Terceiro, a arqueologia do estado de exceção de Agamben mostra que a crise atual implica uma transformação do próprio regime de validade do direito e da experiência do tempo, necessitando de uma política destituente baseada na desativação e na reabertura ao uso comum (Agamben, 2015a). A utopia aqui defendida, portanto, não coincide com um objetivo final (*Ziel*), nem com uma promessa de progresso, mas com um fim (*Ende*) entendido como uma interrupção: o “por vir” designa a reabertura do presente quando a norma deixa de governar por necessidade e pode se tornar inoperante, retornando ao comum como uma possibilidade de novo uso.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.



\_\_\_\_\_, Giorgio. *Estado de exceção*. [Homo Sacer, II]. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007a.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política*. Conferências de Serralves, 2007b.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *A potência do pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015b.

\_\_\_\_\_, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986.

\_\_\_\_\_, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

\_\_\_\_\_, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2012b.

\_\_\_\_\_, Walter. “Fragmento Teológico-Político”. In: BARRENTO, João. *Anjo da História*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012c.

\_\_\_\_\_, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização e notas de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

\_\_\_\_\_, Jeanne Marie. “Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin.” *Estudos avançados*, v. 13, p. 191-206, 1999.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_, Michael. *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. Autonomia Literária, 2020.



**Recebido: 19-01-2025**

**Aceito: 09-02-2026**