

Walter Benjamin e o império do instante

Progresso como ideologia institui o império do instante, destruindo a experiência em função da fugacidade e da velocidade sempre mais acelerada na modernidade capitalista. Nesse cenário, não há espaço para a memória, critica o filósofo José Antonio Zamora

POR MÁRCIA JUNGES | TRADUÇÃO MOISÉS SBARDELOTTO

As estruturas temporais da modernidade capitalista estão marcadas pela velocidade, por uma aceleração permanente. Ao mesmo tempo, parece que nada de novo, em seu sentido radical e autêntico, é produzido. “Novidades” proliferam em ritmo frenético, e essa avalanche de bens de consumo nos conduz ao império do instante, do fugaz, do descartável. Ao nos inscrevermos nessa lógica, acontece “uma anulação e uma destruição da experiência, porque a relação que o sujeito estabelece com a realidade por meio do consumo está marcada por essa fugacidade, por essa transitoriedade”. A análise é do filósofo espanhol José Antonio Zamora na entrevista exclusiva que concedeu, pessoalmente, à **IHU On-Line**. Há uma “empatização com a mercadoria”, assegura Zamora, referindo-se ao pensamento de Walter Benjamin. Não se trata mais de um consumo material em si, e o valor de uso do produto fica de lado. Entra em cena a aura alucinatória das mercadorias, que são convertidas em objeto de desejo pelas qualidades subjetivas que conferem ao seu possuidor. Daí à conversão dos sujeitos em mercadoria é um passo. “Benjamin rastreia uma forma de conversão dos sujeitos em mercadoria que tem a ver com o fetichismo da mercadoria, com a aura alucinatória, com a experiência estética, cultural com a mercadoria, não material”. Zamora critica esse devir cronológico, que tem na elaboração ideológica do progresso sua mais rematada concretização. A figura do redemoinho seria mais adequada para compreendermos a realidade social, quando tudo é movido, mas nada muda.

Zamora foi conferencista do evento *O tempo messiânico contra o furacão destrutivo do capitalismo*, de 28 de setembro a 1º de outubro de 2009, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos. Docente no Instituto de Filosofia do Conselho Superior de Investigações Científicas (CSIC) da Espanha, é autor de, entre outros, *Th. W. Adorno: pensar contra la barbarie* (Madrid: Trotta, 2004) e *Ciudadania, multiculturalidad e inmigración* (Navarra: Verbo Divino, 2003). Estudou Filosofia, Psicologia e Teologia na Universidade Pontifícia de Comillas, em Madri. Doutorou-se na Universidade de Münster, na Alemanha, com uma tese sobre Theodor Adorno, orientada por Johann Baptist Metz. Confira a entrevista.

IHU On-Line - Qual é a relação que o senhor estabelece entre Walter Benjamin¹ e o tempo e consumo no capitalismo?

José Antonio Zamora - Walter Benjamin é um pensador que pretende desentranhar as chaves da modernidade capitalista. Uma dessas chaves fundamentais é a questão do tempo.

¹ Walter Benjamin (1892-1940): filósofo alemão crítico das técnicas de reprodução em massa da obra de arte. Foi refugiado judeu alemão e diante da perspectiva de ser capturado pelos nazistas, preferiu o suicídio. Um dos principais pensadores da Escola de Frankfurt. (Nota da IHU On-Line)

Normalmente, consideramos o tempo como uma realidade imutável, como se o tempo houvesse sido sempre igual em todas as épocas históricas, mas, na realidade, o tempo também é uma construção social. Nesse sentido, a modernidade capitalista estabelece estruturas temporais. Estas estão marcadas por uma aceleração permanente, a velocidade. E, ao mesmo tempo, há uma sensação de que nada novo, em um sentido radical, se produz. A modernidade está relacionada com o novo. Este é o tempo novo frente ao

antigo, frente à Idade Média, frente ao antigo regime. Entretanto, a proliferação de novidades e a aceleração na proliferação destas produz um certo “instantaneísmo”, o domínio do instante, do fugaz. E isso, ao mesmo tempo, faz com que se produza uma desqualificação do instante pela falta de duração. Ao não ter duração, não se inscreve experiencialmente no sujeito, e então isso produz uma sensação de vazio nisso que, hoje em dia, recebeu o nome de pós-modernidade. Há uma sensação de que as utopias, o

sujeito, a razão, morrem. Vivemos em um mundo “pós”: pós-humano, pós-político, pós-histórico, pós-moderno. É uma consequência última desse processo de aceleração. Então, digamos, isso que faz parte das estruturas, para mim, é uma chave para desentranhar o que a modernidade capitalista produz na sociedade e na experiência que os sujeitos têm nessas sociedades. Isso por um lado.

O tempo devorado

O problema é a mediação entre o que poderíamos chamar de tempo concreto, o tempo em seu caráter experiencial, e depois um marco, que, no capitalismo, é o marco do valor abstrato, que é o tempo enquanto critério de quantificação do valor do capital, do dinheiro. Trata-se de buscar e de entender essa mediação, porque a modernidade produz uma grande quantidade de inovação tecnológica, de mudança social, de mudança de mentalidades. É uma revolução permanente de costumes, de ideias, de afetos, de técnicas, de todo tipo. E, ao mesmo tempo, apesar de tudo estar em revolução, no entanto, o marco abstrato do valor e o tempo abstrato do valor de troca, ou do dinheiro, do capital, é um marco fixo, estático. Parece como se esse marco estático devorasse o tempo concreto, engolissem, se apoderasse do tempo concreto e anulassem sua capacidade de produzir verdadeira novidade, algo verdadeiramente novo. Evidentemente, isso tem a ver com o consumo, na medida em que o capitalismo também produziu uma infinidade enorme de mercadorias, de produtos, uma multiplicação. Mas essa multiplicação de produtos está a serviço da multiplicação do benefício, então os sujeitos são impulsionados a consumir vorazmente. Porém, nesse consumo, produz-se realmente uma anulação e uma destruição da experiência, porque a relação que o sujeito estabelece com a realidade por meio do consumo está marcada por essa fugacidade, por essa transitoriedade.

IHU On-Line - A que se atribui essa

“Tanto a ideia burguesa, marxista ou social-democrata de progresso, de avanço a uma meta, concepção teleológica da história, e esta outra, do eterno retorno, são duas formas de falsa consciência daquilo que realmente ocorre. Porque só se entende o que realmente ocorre a partir da mediação desses dois esquemas interpretativos. Teríamos que recorrer, talvez, a uma imagem do redemoinho”

aceleração do tempo? Ela está, então, submetida ao imperativo do consumo?

José Antonio Zamora - Sim, porque, de um lado, o capitalismo, por meio da inovação tecnológica, organizativa e logística, tem uma capacidade enorme de produzir cada vez mais com menos. É a lógica de racionalização, de efetividade, de eficácia, a competitividade. Os saltos de produtividade têm sido enormes. Então, isso faz com que possamos produzir muito mais com menos, mas a criação de riqueza material não é o mesmo que a criação de benefício. A criação de benefício não depende da criação de riqueza, mas sim do valor de troca associado

às mercadorias. Então, para seguir mantendo a acumulação, é necessário produzir mais, isto é, a produtividade não tem como consequência um ganho de tempo, de tempo não produtivo, de tempo de descanso, de tempo fora do âmbito da produção e do consumo. O crescimento da produtividade tem que ser compensado com um crescimento tremendo do consumo. Estamos continuamente compelidos a consumir, senão seria impossível que a maquinaria seguisse funcionando.

Aura alucinatória das mercadorias

O capitalismo também é uma forma de cultura, não só uma forma de produzir. Então, tem que estar continuamente alimentado o desejo, gerando, portanto, uma apetência permanente de mercadorias. E Benjamin consegue rastrear um fenômeno específico - e eu acredito que foi a pessoa que melhor o entendeu -, que ele chamou de “empatização com a mercadoria”. É uma aproximação e uma identificação empática com a mercadoria, que não é seu consumo material, não tem a ver com o valor de uso, mas sim com a aura alucinatória que as mercadorias adquirem no capitalismo para se converter em objeto de desejo. Aí há um processo de assimilação, de “empatização”, diz ele, com o anorgânico. Isso transforma os sujeitos em sujeitos auráticos mercantilizados.

É muito curioso, por exemplo, quando Benjamin se fixa em tipos humanos que povoam o que hoje chamaríamos de shopping, mas que naquela época eram as passagens parisienses. Então, o filósofo fala da relação que os sujeitos têm quando estão na massa, quando estão nessas concentrações humanas. E ele se dá conta de que os passeantes se exibem diante dos outros, se vendem diante dos outros, adquirem eles mesmos o caráter de mercadoria que se oferece aos outros. O que Marx havia analisado, que o homem vende a sua força de trabalho e se converte em mercadoria no mercado de trabalho, pela venda de sua força de trabalho, é insuficiente para entender o capitalismo na época posterior e atual. E Benjamin rastreia

uma forma de conversão dos sujeitos em mercadoria que tem a ver com o fetichismo da mercadoria, com a aura alucinatória, com a experiência estética, cultural com a mercadoria, não material. Pensemos que ele está escrevendo nos anos 1920-1930 do século passado, então se supõe um adiantamento, uma lucidez.

Hoje, basta entrar em um shopping para entender Benjamin. É uma coisa que Theodor Adorno² também analisa. Porque o valor de troca em Marx era simplesmente o preço, tinha a ver com o sistema de dinheiro para trocar mercadorias que são qualitativamente diferentes. Mas aqui estamos falando de outra coisa, estamos falando dessa aura alucinatória, o brilho, o esplendor que as mercadorias adquirem, que lhe permitem ter vivências, experiências subjetivas da relação que não tem a ver com o substrato material da mercadoria. Por que um carro de luxo faz com que o possuidor tenha “sex appeal”? É a relação da materialidade da mercadoria e os atributos que se projetam alucinatoriamente sobre ele. Então, isso permite rastrear uma coisa que, por exemplo, Adorno chamava de “o consumo do valor de troca”, que, na forma habitual de pensar as teorias marxistas, tradicionais, não teria sentido, só se pode consumir o valor de uso de uma mercadoria.

IHU On-Line - Voltando à questão da aceleração do tempo, que conexões há entre ela e o fim da história, da razão, do sujeito, da política e das ideologias? Não se cria aí uma apatia do sujeito contemporâneo em função desse cenário?

José Antonio Zamora - A questão da aceleração e do fim da história aparece como duas interpretações opostas. A categoria da aceleração parece ser um impulso para frente, à velocidade, ao rápido, a uma meta. Parece que, no

² Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969): sociólogo, filósofo, musicólogo e compositor, definiu o perfil do pensamento alemão das últimas décadas. Adorno ficou conhecido no mundo intelectual, em todos os países, em especial pelo seu clássico *Dialética do Iluminismo*, escrito junto com Max Horkheimer, primeiro diretor do Instituto de Pesquisa Social, que deu origem ao movimento de ideias em filosofia e sociologia que conhecemos hoje como Escola de Frankfurt. (Nota da IHU On-Line)

“O novo, em sentido enfático, profundo, tem que ser qualitativamente novo, é uma determinação qualitativa, e não meramente cronológica. Então, no império da cronologia, do devir cronológico, em um continuum de instantes que se sucedem no tempo, o que se produz realmente é uma sabotagem da produção do radical e do verdadeiramente novo”

conceito de aceleração, há como que um esquema tecnológico de fundo. No entanto, o fim da história parece propor que o que se produz é uma “estática”, uma parada, uma detenção, algo que não se move, que está detido. Benjamin, claro, não se refere a esse teorema do fim da história, que é um teorema hegeliano, que depois foi percorrido por Francis Fukuyama. Mas Benjamin tinha diante de si o teorema nietzschiano do eterno retorno. Então, diz ele, tanto a ideia burguesa, marxista ou social-democrata de progresso, de avanço a uma meta, concepção teleológica da história, e esta outra, do eterno retorno, são duas formas de falsa consciência daquilo que realmente ocorre. Porque só se entende o que realmente ocorre a partir da mediação

desses dois esquemas interpretativos. Teríamos que recorrer, talvez, a uma imagem do redemoinho. Quando você vê um fluxo de água, forma-se um redemoinho, que começa a mover tudo, mas fica fixo, está fixo, não muda, não se move. Essa imagem pode nos ajudar a entender o que Walter Benjamin persegue em sua análise. Porque essa aceleração tremenda, esse processo de inovação tecnológica, de transformação permanente faz com que, na realidade do sistema social, tudo mude para que nada mude: está imóvel.

O novo qualitativo e o novo cronológico

A análise de Benjamin persegue essa questão tão própria do sistema produtor de mercadorias de, por um lado, criar uma pluralidade, uma diversidade, um ato de inovação permanente, de multiplicação, de diversificação. Pensemos, por exemplo, como era a vida dos sujeitos antes da revolução econômica que é o sistema capitalista. Seu mundo de objetos, de vivência, era relativamente pobre comparado ao que nós hoje vivemos em todas as ordens. No entanto, nessa produção contínua da novidade, realmente está se escamoteando o novo, o radicalmente novo.

Benjamin analisa o fenômeno da moda e diz que as mercadorias precisam utilizar a propaganda da novidade. Mas a novidade, pela pura novidade, é um critério abstrato, é simplesmente aquilo que no tempo acontece em último lugar, não tem outra qualificação a não ser aquilo que ocorreu por último. Então é isso que se busca: quando se oferece as mercadorias, prometemos que teremos o último, pois aquilo que já temos está atrasado. Contudo, não se analisa o que há realmente de novo no novo. Porque o novo, em sentido enfático, profundo, tem que ser qualitativamente novo, é uma determinação qualitativa, e não meramente cronológica. Então, no império da cronologia, do devir cronológico, em um *continuum* de instantes que se sucedem no tempo, o que se produz realmente é uma sabotagem da produção do radical e do verdadeiramente

te novo. Acrescenta-se a isso que essa concepção que chamamos teleológica do tempo, que é expressada de um modo muito preciso na ideia moderna de progresso, é a forma como nós, modernos, entendemos o tempo. Entendemos o tempo como progresso. Então, diz Benjamin, essa forma de interpretar o processo histórico é uma forma de interpretar que reflete essa aceleração constante do tempo, esse processo inovador constante, que, no entanto, como mero reflexo, é uma elaboração ideológica, porque não permite ver o que, nesse processo, há de regressão, destruição, aniquilamento, vítimas.

Lógica sacrificial

Nesse processo histórico, interpretado como progresso, tudo é submetido à consecução da meta. O resultado aparece como capaz de justificar todos os preços pagos para a sua consecução. Na realidade, essa ideia de progresso responde a uma lógica sacrificial. E, de fato, um dos autores em que essa ideia tem, na filosofia da história, uma interpretação mais acabada, Hegel, fala precisamente do altar da história, onde são sacrificadas gerações, homens, para a consecução de uma meta futura, que é a plenitude da história. Nesse sentido, o fim da história é também o juízo final. Não é preciso esperar nenhum juízo ulterior que revogue o acontecer fático da história, mas a própria história é seu juízo. A história vai realizando seu juízo no próprio devir. Então, tudo é justificado como preço do resultado. Então, se pensarmos que Walter Benjamin encontra diante de seus olhos, no momento histórico em que vive, a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, a emergência dos fascismos na Europa, o triunfo do nacional-socialismo na Alemanha, a perseguição dos judeus, ele não pode entender que esse presente possa ser, digamos, o epílogo de um processo histórico anterior. Algo falhou nessa interpretação da história, que nos cegou para compreender realmente os custos desse processo. E, quando não somos capazes de ver os custos desse processo em termos de

“Entendemos o tempo como progresso. Então, diz Benjamin, essa forma de interpretar o processo histórico é uma forma de interpretar que reflete essa aceleração constante do tempo, esse processo inovador constante, que, no entanto, como mero reflexo, é uma elaboração ideológica, porque não permite ver o que, nesse processo, há de regressão, destruição, aniquilamento, vítimas”

vítimas, de destruição, de ruínas acumuladas, estamos alimentando a própria lógica sacrificial que se sustenta como esquema de dominação histórico que não foi rebaixado. Então, a novidade viria só do fato de sermos capazes de interromper esse processo. Benjamin tem um conceito messiânico do tempo.

IHU On-Line - A partir disso, como podemos compreender a junção messianismo e política nesse pensador?

José Antonio Zamora - Não é simples a interpretação que Benjamin faz do messiânico. Ele tem um fragmento,

que é o Fragmento Teológico-Político, em que ele fala da relação entre a ordem do profano e a ordem do messiânico. Normalmente, o messiânico está relacionado à teologia, à religião. Então, ele fala dessas duas ordens como duas ordens diferentes, separadas e com uma certa tensão: enquanto que a ordem do profano é voltada à busca da felicidade dos sujeitos, a ordem do messiânico é interpretada por Benjamin como interrupção. Ele não pensa o Reino de Deus, podemos dizer, como o fruto maduro de um processo histórico, que é como muitas vezes o interpretamos: pensamos que a história vai caminhando rumo a uma plenitude, e essa plenitude é o Reino do Deus, o epílogo da história. Isso converteria o Reino de Deus no prêmio dos vencedores. Então, pensando o esquema apocalíptico, ele diz: o Reino de Deus não é a meta da história, mas sim seu final, seu final como interrupção. Na visão apocalíptica, o Messias chega como aquele que derrota o AntiCristo, é aquele que enfrenta uma situação de dominação destrutiva dos seres humanos. O Messias não é o herdeiro do trono histórico. Então, isso é importante no sentido de que o messiânico é entendido como a irrupção do radicalmente novo, que tem como condição de possibilidade a interrupção da prolongação da catástrofe que foi a história.

IHU On-Line - Então, a partir dessa ideia, poderíamos repensar o conceito de política?

José Antonio Zamora - Isso é o que pretende Walter Benjamin. Aquilo que conhecemos como o teorema da secularização vinha dizer que a modernidade europeia é uma tradução, translação das contribuições do cristianismo levados a conceitos seculares. Benjamin tem um conceito diferente da relação entre a ordem política e a ordem religiosa. Ele não busca uma tradução, uma translação. Ele fala de uma relação como um papel secante com a tinta, mesmo que a tinta nunca possa ser absorvida totalmente. Ele tenta introduzir a teologia dentro da política, de uma maneira que tanto a teologia quanto a política

fiquem “translocadas”, “transtocadas” em sua dinâmica. Então, para que isso possa ficar entendível, ele diz: Karl Marx secularizou a ideia de Reino messiânico e a ideia de sociedade sem classes. Imediatamente, diz: é imprescindível devolver à revolução seu rosto messiânico, se não queremos que a classe trabalhadora seja arrasada pelo processo que ele via nesse momento de dissolução. Então, o que quer dizer devolver um rosto messiânico? Até agora, Marx pensou as revoluções como locomotoras da história, como aquilo que faz avançar para frente, que impulsiona a história para sua meta. Mas, diz Benjamin, é preciso entender as revoluções como um “agarrar” o freio de emergência do trem da história. Então, devolver um rosto messiânico quer dizer interromper uma marcha. Benjamin pensa a revolução não como um salto à meta, mas sim como interrupção de um processo que, até agora, tem sido um processo catastrófico. Poderíamos dizer a Walter Benjamin: “Você exagera um pouco o negativo desse processo. Realmente houve progressos”. Suponho que ele não negasse esse progresso.

O que acontece é que, evidentemente, seu horizonte e sua perspectiva não é a perspectiva dos vencedores, mas sim a perspectiva dos vencidos. Por isso, na tese 8 da *Filosofia da história*, ele diz: para os oprimidos, o estado de exceção é a regra. Isto é, essa história, vista a partir dos que foram esmagados, dos que foram anulados, é uma história catastrófica. E, desde muito cedo, ele quis pensar messianicamente a história, que é pensar a partir dos deserdados, dos últimos, dos esmagados, dos oprimidos. Pensar a história messianicamente é pensá-la a partir desse horizonte. E isso já está no escrito sobre Goethe³ e as afinidades eletivas, em que ele diz: não nos foi dada outra esperança

³ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832): escritor alemão, cientista e filósofo. Como escritor, Goethe foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX. Juntamente com Schiller foi um dos líderes do movimento literário romântico alemão Sürm und Drang. De suas obras, merecem destaque *Fausto* e *Os sofrimentos do jovem Werther*. (Nota da IHU On-Line)

“Segundo Benjamin, acreditar que cavalgamos na crista da onda e que somos o motor da história - assim eram interpretadas, dentro da tradição marxista, as organizações dos trabalhadores no começo do século - é uma espécie de obnubilação, de autoengano”

mais do que pelos que carecem de esperança. Então, não é a esperança daqueles que têm perspectiva de êxito, que querem dar o último salto para o paraíso, porque essa é a perspectiva dos vencedores da história. Por isso, a sua crítica tão forte à social-democracia e, em parte também, mesmo que nunca o nomeie, ao comunismo. As classes trabalhadoras fizeram com que as vítimas se vejam com a ideologia daqueles que os oprimem, com a ideologia burguesa. Segundo Benjamin, acreditar que cavalgamos na crista da onda e que somos o motor da história - assim eram interpretadas, dentro da tradição marxista, as organizações dos trabalhadores no começo do século - é uma espécie de obnubilação, de autoengano. Porque a história aparecia aos seus olhos como dotada de uma espécie de automatismo de emancipação, que, de um modo ou outro, bastava esperar, porque a história caminhava inexoravelmente para o paraíso comunista. O filósofo completa que nada pior pode-

ria ter ocorrido com aqueles que são chamados a transformar a história do que pensar que a história, por sua própria dinâmica, conduz à emancipação, à superação da dominação.

IHU On-Line - Em que sentido se pode falar de uma destruição da experiência a partir do pensamento desse filósofo? O que isso significa?

José Antonio Zamora - O que Benjamin descreve como destruição da experiência tem a ver com esses processos que analisamos no começo, de aceleração do tempo. Já a própria industrialização supõe uma mudança estrutural de grandes dimensões na relação dos sujeitos, dos indivíduos com o mundo, com as coisas, com os acontecimentos. Ele tem um artigo em que fala sobre a pobreza da experiência, referindo-se, precisamente, às pessoas que voltavam do front da Primeira Guerra Mundial. E ele diz que, diferentemente de outras guerras, em que as pessoas voltavam contando o que havia acontecido, as pessoas que voltavam do front da Primeira Guerra Mundial vinham atônitas, sem palavras. Como se sabe, a Primeira Guerra Mundial foi uma guerra tremendamente cruel, em que se enviavam as tropas às trincheiras, que eram bombardeadas com os canhões e tanques. Era uma guerra de seres humanos convertidos em carne de canhão. Esse choque, essa comção, é intragável ao sujeito, que não é capaz de inscrever o que lhe acontece em uma sequência biográfica. Se transladarmos esse exemplo à experiência cotidiana, da aceleração, Benjamin diz que essa multiplicação de sensações é inassimilável. Então, não podem ser traduzidas em experiências.

Máquina de esquecimento

Nós vemos televisão e estamos sendo continuamente impactados por imagens a uma grande velocidade. Por assim dizer, os vídeos são a vanguarda do meio televisivo. E se o impacto televisivo não é suficientemente acelerado, ajudamos com o controle remoto e ficamos

trocando de canal continuamente. É uma metáfora do que está ocorrendo conosco. Esse desassossego é a experiência do choque, do impacto. E, sem duração, os acontecimentos, os fenômenos, as coisas não podem se inscrever, não podem ser apropriados pelo sujeito. O sujeito está como que “resvalando” sobre as coisas. Na realidade, a experiência do consumo é algo assim. Essa é a diferença que havia entre uma viagem no século XIX e uma viagem no século XX. Podemos ir de um lugar para o outro, porque a velocidade é imensa. A palavra experiência, em alemão, vem da palavra viajar. “Erfahrung”, experiência em alemão, e “fahren”, viajar. E ter experiência era isso, era aventurar-se pelo novo, por aquilo que não era conhecido, pelo estranho, era descobrir o mundo. Experimentar é descobrir o mundo. É abandonar-se, entregar-se ao que não é próprio, entregar-se ao outro. E essa capacidade para entregar-se, para abandonar-se ao outro é anulada pela vertiginosidade do impacto, da sensação. Nessa forma transformada de relação com o mundo, não tem cabimento a recordação, a memória. Então, esse cúmulo de impactos, de sensações, na realidade, é uma máquina poderosíssima de esquecimento.

Quando falamos das gerações jovens, dizemos que elas vivem num instante eterno, que é o último que viveram. Produz-se uma destruição da memória. A memória precisa inscrever o acontecer na sequência biográfica e, para isso, precisa da duração. Romper a capacidade rememorativa incapacita os sujeitos para isso que Benjamin realmente busca, que está muito associado à crítica do progresso. Isto é, nós não podemos romper o curso e a sequência linear do tempo, se não estabelecermos uma relação diferente com o passado. E essa nova forma de relação, que são as sensações, é uma destruição da memória. Poderíamos dizer que, em Benjamin, destruição da experiência, destruição da memória e, portanto, a anulação da capacidade de subtrair-se a esse processo destrutivo do progresso vão de mãos dadas, estão unidas.

Teologia Pública

A humanidade como o centro da revelação

Físico e teólogo jesuíta analisa presença de Deus no cosmos e na humanidade, apoiado nas ideias de Teilhard de Chardin. Com o desafio da ecologia, precisamos considerar que a vida cristã está encarnada no cosmos, na humanidade, acentua

POR MÁRCIA JUNGES | TRADUÇÃO LUCAS SCHLUPP E WALTER SCHLUPP

“**D**eus não está presente no cosmos diretamente, mas através da humanidade. A humanidade tem uma responsabilidade, e isso é mais evidente na Terra e menos evidente no cosmos em geral, mas a humanidade como princípio é realmente o centro da revelação”. A afirmação é do físico e teólogo jesuíta François Euvé, na entrevista exclusiva que concedeu, pessoalmente, à **IHU On-Line**, por ocasião de sua vinda à Unisinos como conferencista do X Simpósio Internacional IHU: Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica. Possibilidades e impossibilidades. Ele continua: “Agora, especialmente por causa do desafio da ecologia, temos que levar em consideração que a vida cristã está encarnada no cosmos. Então um teólogo cristão não pode ignorar o que acontece no campo da ciência”. Esse é um dos motivos que faz crescer o interesse pela ciência entre os teólogos. Por outro lado, os cientistas são cada vez mais questionados, e há um movimento contrário, da ciência indo em direção à teologia, explica. Interessado na teologia da criação, em teologia fundamental e na relação entre as ciências naturais e a teologia, Euvé revela entusiasmo pela ideia de Cristo cósmico, desenvolvida por Teilhard de Chardin. Não se trata “de Cristo como redentor da humanidade, mas como redentor do cosmos em si”.

François Euvé é doutor em Teologia pelo Centro de Sèvres, onde leciona teologia dogmática e fundamental desde 1997, e é decano da Faculdade de Teologia dessa instituição. É diretor da Cátedra Teilhard de Chardin. Graduado em Física de Plasma pela Universidade Paris XI, entrou, logo após a conclusão do curso, para a Companhia de Jesus, em 1983. Foi ordenado sacerdote em 1989. De 1992 a 1995, ensinou Teologia no Instituto Saint-Thomas, em Moscou, na antiga União Soviética. De suas publicações, citamos *Pensar a criação como jogo* (São Paulo: Paulinas, 2006), *Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?* (Paris: L’Atelier, 2004) e *Christianisme et nature* (Paris: Vie chrétienne, 2004). Confira a entrevista.