



Interrupção e montagem nas teses “Sobre o conceito de história”

Interruption and Assemblage in the Theses “On the Concept of History”

Tomaz Amorim Izabel

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo / Brasil

tommy.amorim@gmail.com

Resumo: O artigo se pretende um ensaio a partir das teses “Sobre o conceito de história”, focando nos aspectos disruptivos de sua proposição sobre um contar histórico crítico à ideologia do progresso utilizando a técnica da montagem como uma de suas estratégias. Além disso, seguindo o gesto benjaminiano de pensar o passado em um encontro com o tempo de agora – o *jetztzeit* –, sempre em risco de ser cooptado pela história dos vencedores, o artigo busca atualizar os perigos abordados por Benjamin na década de quarenta em nosso presente mergulhado em crises sociais, políticas e ecológicas. Trata-se menos de um panorama bibliográfico sobre este texto seminal do que uma tentativa de tornar efetivas suas potencialidades a partir de questões urgentes do agora.

Palavras-chave: filosofia da história; modernidade; Walter Benjamin.

Abstract: The article intends to be an essay about the thesis “On the concept of history”, focusing on the disruptive aspects of its proposition about a historical telling critical to the ideology of progress using the montage technique as one of its strategies. Moreover, following the Benjaminian gesture of thinking the past in a meeting with the present time – the *jetztzeit* – always in danger of being co-opted by the history of the winners, the article seeks to update the dangers that Benjamin addressed in the 1940s in our present steeped in social, political and ecological crises. It is less a bibliographical overview of this seminal text than an attempt to make its potentials effective on the urgent issues of the present.

Keywords: philosophy of history; modernity; Walter Benjamin.

Este artigo se pretende um ensaio a partir das teses “Sobre o conceito de história”, focando nos aspectos disruptivos de sua proposição sobre um contar histórico crítico à ideologia do progresso utilizando a técnica da montagem como uma de suas estratégias. Além disso, seguindo o gesto benjaminiano de pensar o passado em um encontro com o tempo de agora – o *jetztzeit* –, sempre em risco de ser cooptado pela história dos vencedores, pretende-se atualizar os perigos abordados por Benjamin na década de quarenta em nosso presente mergulhado em crises sociais, políticas e ecológicas. Trata-se menos de um panorama bibliográfico sobre este texto seminal do que uma tentativa de tornar efetivas suas potencialidades a partir de questões urgentes do agora, chocadas tese a tese, em busca de seus gestos mais amplos e constelações em potencial.

A dualidade a ser rompida entre “materialismo histórico” e “teologia” já se manifesta na popularização do termo “teses” para se referir a “Sobre o conceito de história” [Über den Begriff der Geschichte], último texto conhecido de Benjamin. Essas “teses” se relacionam do ponto de vista do gênero tanto com a tese hegeliana, a ser negada pela antítese no movimento dialético tão caro ao materialismo histórico, quanto com as 95 Teses de Lutero, que interromperam um milênio e meio de Catolicismo. Já no título há uma simultaneidade de contextos distintos e, desde então, uma disputa entre correntes críticas pela leitura mais apropriada deste texto que, sendo o último, carrega inegavelmente uma autoridade interpretativa sobre a obra de Benjamin. O caráter destas “teses” não tem relação direta e exclusiva com um gênero ou conceito de “tese” e deve ser entendido de maneira mais ampla, como exercício de pensamento, mais no sentido de experimentos que se relacionam entre si em torno de um tema do que como desenvolvimento lógico-dialético. Não se tratam de teses no sentido de uma negação que produz um movimento temporal positivo, mas, como elas mesmos explicitam, justamente da paralisação de um tal movimento. Como explicitado na décima sétima tese: “Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também sua imobilização” (LÖWY, 2005, p. 130).

Assim, dualidade (e sua carga binária, imiscível) não é o termo mais apropriado para descrever a relação entre materialismo histórico e teologia neste texto, pois enquanto o dualismo distingue entre dois pólos opostos a serem mantidos separados, aqui eles se sobrepõem em uma mesma montagem. Não se trata *por um lado* do Judaísmo de Scholem e *por outro* do Marxismo de Brecht, mas de sua presença *simultânea* no

pensamento de Benjamin, como mostra a décima sétima tese “a”: “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, p. 134). A encarnação desta simultaneidade já aparece na primeira tese como o anão da teologia dentro do boneco do materialismo histórico.

Em seu quimerismo, esta figura mistura polos que o positivismo moderno se esforça em manter separados. O anão, que é natural, mágico e fantástico, e o boneco, que é artificial, científico e racional, compõem uma só, ainda que frágil, criatura – o autônomo. Se a construção parece precária, armada através de lenços e espelhos é daí, por outro lado, que ela tira sua especificidade e capacidade de surpresa. Tudo indica, aliás, que nenhum dos dois, isoladamente, poderia vencer o adversário. A querela posterior entre as facções, rabinos de um lado e comunistas do outro, sobre quem efetivamente é a parte mais importante da composição, sobre quem realmente controla o autômato, é desincentivada já pelo termo escolhido por Benjamin. Pois o “autômato” (*Automaten*), como sua etimologia mostra,¹ não é controlado por ninguém, mas por si mesmo, ou melhor, por eles mesmos, na multiplicidade de sua composição. O anão tanto controla o boneco, quanto está à serviço dele, interrompendo assim as expectativas político-teológicas de seus contemporâneos. Em seu gesto de montador, Benjamin interrompe o fluxo de duas tradições, de duas concepções filosófico-históricas, Judaísmo e Marxismo, e ressaltando² elementos de ambas, as remonta em uma nova figura inédita-conhecida. A primeira tese é uma montagem a partir de elementos que conviviam há décadas no pensamento de Benjamin e que tomaram forma na figura deste ciborgue enxadrista.

Se a primeira tese monta alegoricamente uma contiguidade espacial a partir de elementos ressaltados de tradições distintas, a segunda tese propõe um “encontro secreto”, temporal, entre passado e presente. A especificidade deste encontro consiste em não tratar apenas do passado ocorrido, mas do não ocorrido, do passado dos potenciais não efetivados, que, através justamente de uma formulação deste tipo, talvez *ainda* possam

¹ Autômato vem do grego *αὐτόματον*, *automaton*, que significa aquilo que age por vontade própria.

² Ressaltar é dar destaque a algo em um contexto, é destacá-lo, tirá-lo de um contexto. A leitura histórica de Benjamin, como se verá adiante, retira de um contexto temporal passado e o insere em outro, presente.

acontecer no futuro. A tese é dedicada à questão da felicidade e sua forma teológico-política, a redenção. Ao contrário da representação tradicional, em que se projeta no futuro a utopia a partir das expectativas do presente, na representação benjaminiana dá-se um curto-circuito temporal em que o passado, em todo seu potencial infinito, deve ser atualizado no futuro. “Um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra” (LÖWY, 2005, p. 48). Nestas duas frases, por exemplo, os elementos são ressaltados do fluxo tradicional do seu tempo e remontados juntos em outro novo: o encontro entre presente e passado está (“marcado”) no futuro e o presente só está onde está porque o passado por sua vez o colocou no seu futuro (“fomos esperados”). A humanidade tem se esperado, geração após geração, para um encontro redimido no futuro. Novamente, não apenas o inédito, mas o inédito-conhecido. O futuro não como mais uma projeção a partir de elementos desconhecidos e inimagináveis, porque não presentes, ou seja, o futuro não como tempo desligado do presente, assim como o presente não é desligado do passado (como cada nova mercadoria supostamente é da anterior, como a notícia inédita de hoje é mais nova do que a de ontem foi, todos assentadas em um presentismo isolado dos tempos e orientados a um vácuo resplandecente chamado futuro) – mas o futuro como imagem redimida montada através de um salto e de um olhar que reconhecem correspondências nos passados, cumpridos ou ainda não.

Estes passados não cumpridos são objeto da terceira tese e do elogio ao cronista “que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos” (LÖWY, 2005, p. 54). Se estranha o tom de acumulação, de desconsideração pela importância do trabalho de luto e esquecimento, a preocupação aqui parece ser aquela distribuída em toda a obra de Benjamin pelos pequenos, pelos desprezados, pelas obras, ideias, objetos (e, evidentemente, coletivos humanos!) ignorados pela ideologia dominante. “O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam minha rota. – Construo meus cálculos sobre os diferenciais de tempo – que, para outros, perturbam as ‘grandes linhas’ de pesquisa” (LÖWY, 2007, N 1, 2). O vocabulário e a ideia da tese são propositalmente abstratos, mas as indicações, uma ideia de futuro justo construído a partir do passado à espera de justiça, encontram semelhanças com demandas políticas atuais bastante concretas.

Quando os movimentos negros de Brasil e Estados Unidos exigem justiça histórica pela escravidão, por exemplo, trata-se de recontar

elementos do passado julgados até então “pequenos” pelos historiadores. Que cada detalhe seja recontado, não pelos números de cadáveres, mas a partir da visão dos povos e grupos que foram trazidos da África para as Américas, quando, de que lugar específico do continente, de qual língua, cultura e religião, em quais barcos, sob quais bandeiras, por quais rotas, para quais fazendas, para qual sobrenome europeu, por quanto tempo, para qual favela ou comunidade – é de importância fundamental não apenas por uma questão documental, mas de ativação e reconhecimento de forças que agem invisíveis no presente e impedem o futuro. A construção de uma sociedade emancipada no futuro das Américas, por exemplo, só pode se dar quando o imperativo benjaminiano for cumprido e todas estas vítimas forem lembradas, quando suas histórias interrompidas forem ressaltadas da regra bruta que foi a violência colonial e é a violência racista e forem remontadas, recontadas³ em um futuro comum em português, espanhol e inglês, mas também nas centenas de línguas africanas e indígenas que contaram também por essas terras. Na visão benjaminiana, só há humanidade redimida com o passado em sua inteireza, ou seja, salvação para todos ou para ninguém. “Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito” (BENJAMIN, 2007, K 6, 4).

O curto-circuito temporal também se manifesta na quinta tese e o que Benjamin chama de passado vai aos poucos ficando mais compreensível. Se se trata, como na terceira tese, de atualizar este passado num futuro redimido, ele não está, como na representação que ele chama de “historicista”, sempre à mão, disponível ao livre acesso do historiador no presente. Ele não fala, aliás, do passado em si, mas se utiliza de um conceito estético: a imagem do passado (“*Bild der Vergangenheit*”), que estaria sempre em fuga. Há já nisso uma interessante inversão temporal: na representação tradicional do tempo, o presente é sempre fugidio enquanto o passado é imutável. Também no futuro, que ainda não existe, há um certo dinamismo, uma variação possível dentro de concepções temporais avessas à ideia de destino. Na configuração temporal que Benjamin monta, por outro lado, o passado móvel só é capturável através de suas imagens. O plural é importante porque, novamente, não há um passado ou uma verdadeira imagem do passado, mas a cada presente, ou seja, a cada atualização do presente, dirige-se uma imagem fugidia do

³ Para um comentário sobre a importância das “Comissões da Verdade” e a necessidade de sua ampliação para o passado escravocrata brasileiro, cf. Amorim Izabel, 2013.

passado que ameaça desaparecer – junto a este presente que passa – caso não seja imobilizada e reconhecida como dedicada a ele, contida nele.

Nesta densa passagem, o original em alemão ajuda: “*Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte*” (1991 GSI: 695, nosso grifo). Gagnebin e Müller traduzem como: “Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não *se reconhece como nela visado*” (LÖWY, 2005, p. 62, nosso grifo). Há uma simultaneidade fundamental neste *in ihm*-nela: a imagem do passado é dirigida ao presente específico que a olha e no qual ela já está contida. Não há uma hierarquia entre os tempos, presente ativo que olha passado ativo, mas um encontro como na conhecida citação das *Passagens*: “Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação” (BENJAMIN, 2007, N 3, 1).

Constelação, curto-circuito temporal e também pesadelo dos historiadores que buscam uma história objetiva porque, como já dito, não dinamiza o presente, mas principalmente o passado, que deixa de ser acessível como um livro em um instante e passa a emitir imagens, sempre distintas dependendo de quando (e, vale dizer, por quem e de onde) são vistas. O isolamento estático dos tempos é rompido e subitamente passado e presente são, reiteradamente, remontados um no outro. No ensaio sobre Fuch, publicado em 1938 na *Revista do Instituto de Pesquisa Social*, Benjamin diz explicitamente que a posição do historiador materialista tem de abandonar “uma postura contemplativa em relação ao objeto para fazer-se consciente da constelação crítica em que exatamente este fragmento do passado se encontra exatamente com este presente” (1991, GSII, p. 467-468).

Trata-se de um gesto revelador e necessariamente crítico: quase como se, literariamente, o historiador do presente deixasse de se perceber como o narrador neutro e onisciente e passasse a se entender no melhor estilo machadiano também como personagem, que conta a história sendo, de uma forma ou de outra, parte dela e, portanto, também a partir de um ponto de vista limitado e interessado. Os desenvolvimentos que as teorias pós-estruturalistas trouxeram poucas décadas depois, para falar em termos genéricos, tanto para a leitura estética, quanto para a histórica, já estão antecipadas nesta tese. A história é sempre contada por alguém e aquele

que deseja contá-la de maneira verdadeira precisa partir do pressuposto de que vê uma imagem na qual está necessariamente contido – ignorar estes pressupostos é praticar a forma mais perigosa de ideologia: a pretensão da neutralidade, como se verá nas próximas teses.

Na sexta tese, novamente, a ideia de um passado que não é recuperável em sua totalidade. A ideia de “imagem” se junta à de lembrança (*Erinnerung*) que, ao contrário de seu uso corrente, não está disponível como alguém tenta se lembrar do nome de uma rua, mas precisa ser capturada “inesperadamente” (*unversehens*) no presente. A adição desta tese ao desenvolvimento amplo do texto é o elemento do perigo. Capturar a imagem do passado, a lembrança, não se dá em um presente narcótico, mas no “instante de um perigo” (*Augenblick einer Gefahr*) que é sempre presente. Parte-se, portanto, de uma análise essencial ou genérica sobre as possibilidades de contar a história, para sua contextualização na luta de classes. Se nas teses anteriores a história já não se oferecia livremente por uma questão epistemológica, agora é acrescentada sua dimensão política. A história não apenas não está disponível, como está constantemente ameaçada. Este perigo é tanto metaestrutural, imanente à dinâmica temporal, quanto presente: o perigo é tanto o movimento constante de “deixar-se transformar em instrumento da classe dominante”, quanto o Nazifascismo e o Stalinismo que assolavam a Europa em 1940. Assim como no movimento descrito em “Para uma crítica da violência” [*Zur Kritik der Gewalt*], há um perigo suprahistórico que se encarna repetidamente no presente ao modo do que ele chama de “violência mítica” e seus momentos de violência instauradora e mantenedora.

Não basta dizer, portanto, que o passado é uma questão de perspectiva, mas também lembrar que há sempre uma perspectiva padrão operando, perspectiva que se mostra ideologicamente como universal, mas que pertence à classe dominante. O esforço do materialista histórico, segundo Benjamin, é produzir uma perspectiva avessa a desse contínuo histórico que nomeia teologicamente de messiânica. “Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la” (LÖWY, 2005, p. 65). A tarefa é interromper na medida do possível o movimento constante de redução quase automática da visão histórica à visão da ideologia da classe dominante, como Marx e Engels descrevem já na *Ideologia Alemã*.

Na interrupção proposta pela tese, materialismo histórico e messianismo se chocam novamente. O fluxo do presente é visto como

uma sequência de momentos de perigo em que é possível capturar uma imagem do passado de forma que ela interrompa a “normatização” da ideologia dominante abrindo assim possibilidades. Nas *Passagens*, Benjamin afirma: “A especificidade da experiência dialética consiste em dissipar a aparência do sempre-igual – e mesmo da repetição – na história. A experiência política autêntica está absolutamente livre desta aparência” (2007, N9, 5). O trabalho do historiador materialista tem o aspecto redentor do messianismo; mas o messianismo também é lembrado de que esta tarefa se dá no contexto de uma luta (a de classes) e assim o Messias é chamado a combater o Anticristo, como as classes baixas são chamadas a combater a classe dominante.

Depois de explicitar o perigo permanente de contaminação da tradição pela ideologia da classe dominante em cada presente, Benjamin se dedica na sétima tese à tradição em si e seu processo de transmissão. Se a tarefa por excelência do historiador tradicional é transmitir a tradição, esta tradição, ao contrário do que pretende a ideologia dominante, não é neutra (tampouco seus métodos de avaliação). Seguindo as exigências das teses anteriores, o historiador materialista deve estabelecer uma relação entre seu presente e o passado. O historiador tradicional, exemplificado na tese através de uma citação do historiador francês do século XIX Fustel de Coulanges, não ignora esta necessidade, mas deita confortavelmente na cama da ideologia dominante. Seu processo de contato com o passado se dá através de uma “identificação afetiva” (*Einfühlung*, que também pode ser traduzido como empatia), um contato nu e supostamente desinteressado em que o historiador tenta um mergulho no passado em busca de conhecimento neutro sobre como que as coisas devem ter sido. Trata-se de um método que exclui justamente o lado crítico da exigência benjaminiana: não apenas olhar o passado, mas olhar o passado a partir do presente, reconhecendo uma afinidade de risco entre ambos. Nietzsche também é categórico na “Segunda Consideração Intempestiva”: “Somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado” (2003, p. 56). Coulanges, na citação escolhida por Benjamin, propõe um procedimento não apenas impossível – ignorar o presente em busca de uma visão objetiva do passado – mas carregado de graves consequências políticas, segundo as teses anteriores: nunca a ideologia dominante age com tanta força como quando supostamente ignorada. Por que a pergunta de Benjamin, a pergunta crítica mais fundamental, é: com quem se identifica o historiador supostamente isento? Seu contar

histórico, sua seleção de fatos grandes e pequenos, a monumentalidade dos seus eventos, a própria posição do historiador como guardião qualificado desta narrativa, não é já uma celebração dos seus vencedores? Não apenas daqueles que venceram no passado, mas de seus herdeiros, de todos aqueles que, da mesma dinastia ou não – irrelevante para a “repetição mítica” da violência – continuam vencendo. Não são eles que, como qualquer império, como qualquer estado-nação, retroinventam a história a partir de instituições legitimadoras organizando seu fluxo de tal maneira que as águas de todas as vitórias desagüam por coincidência inexorável em seu próprio estuário?⁴ E o historiador, o professor, o artista que não está atento a esta dinâmica, que não rema permanentemente na direção contrária, não vê suas narrativas flutuarem livremente rumo às quedas da cachoeira?

Remar na direção contrária – “escovar a história a contrapelo” – a tarefa é interromper a continuidade do fluxo de um contar histórico que se pretende neutro. Não uma história das grandes obras desconectadas monumentalmente de seus contextos de produção, mas uma história da produção das grandes obras que inclui a “corveia sem nome” que produz o mundo em que ela surge. A crítica de uma tal representação das obras em que, segundo Benjamin no ensaio sobre Fuchs, elas aparecem “independentes, se não do processo de produção através do qual elas foram criadas, então naquele em que elas sobrevivem, um tal conceito de cultura carrega consigo uma qualidade fetichista. Ela aparece reificada” (1991, GSII, p. 477, nossa tradução). Descer, portanto, a obra das nuvens antológicas para a realidade histórica da luta de classes no qual ela está contida desde a sua produção e sobre a qual ela continua agindo se olhada em uma relação apropriada pelo historiador materialista. Lembrar que, como diz Engels citado por Benjamin: “‘O direito, como a religião, não tem uma história própria’. O que vale para ambos vale principalmente, e de maneira decisiva, para a cultura” (2007, N5, 4). Em uma imagem: retirar a obra do museu, interromper a narrativa celebratória, segura e sem consequências para o presente.

⁴ Nietzsche desenvolve sua crítica à filosofia da história de Hegel justamente nestes termos e ressalta, ironicamente, a coincidência do ápice do progresso do “espírito” na história universal com o presente do próprio filósofo: “Para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense” (2003, p. 72).

As frases finais da tese colocam o leitor em uma posição desconfortável porque consideram o próprio processo de transmissão de cultura como contaminado pela barbárie e recomendam ao materialista histórico, portanto, que se afaste dele. Palavras duras para profissionais liberais, professores, historiadores, filósofos e literatos que, em sua boa consciência, trabalham para acreditar que estão do lado certo da história. Benjamin parece estragar um pouco o sonho da pureza, mas ao trazer os professores de volta para o campo da luta de classes torna seus trabalhos de fato efetivos. Com isso, evidentemente, não se pede que os professores peguem em armas (embora não se exclua isso), como proporia uma leitura vulgar das “Teses sobre Feuerbach” de Marx, mas que seu trabalho de transmissão histórica e teórica seja disruptivo, que interrompa a transmissão de tradição segundo a orientação ideológica dos vencedores da vez e não dê trégua às normalizações institucionais.

A oitava tese afirma que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” e coloca como tarefa histórica a instauração do “real estado de exceção” (*wirklichen Ausnahmezustand*). Há, portanto, dois estados de exceção, um falso e contraditório porque é a regra; e um segundo, verdadeiro, ainda a ser instaurado. Trata-se de desmistificar a crença no progresso e o espanto de que a barbárie do Nazismo seja possível em um país industrial no século XX. A conjugação na terceira pessoa do plural e o tempo presente do verbo, “vivemos”, não deixam dúvidas de que Benjamin se referia explicitamente aos acontecimentos do seu presente, mas, como de costume, seu olhar também abrange uma dinâmica histórica mais ampla. Só deveria haver espanto pela interrupção se a continuidade fosse a regra, mas o que Benjamin reivindica é que a regra é a falsa interrupção. A violência instauradora, para voltar à “crítica da violência”, é a regra histórica. Ela apenas aparece como interrupção da violência mítica até então, de modo semelhante à propaganda e à notícia que, com um pouco menos de desfaçatez, anunciam diariamente a novidade última e inédita a ser destronada no jornal do dia seguinte.

O brasileiro minimamente atento à cronologia oficial deveria estar menos vulnerável ao espanto inocente que Benjamin denuncia se observar que apenas cinco presidentes eleitos completaram seus mandatos em noventa anos de democracia formal. Embora Benjamin pense em um conceito de estado de exceção mais amplo – efetivo mesmo, por exemplo, em “democracias liberais” mantidas sob poder policial mais ou

menos dentro da lei, em que a maior parte da população apenas vota em qual representante levará a cabo da maneira mais discreta as ordens do mercado –, a história geral e a recente do Brasil dão testemunho perfeito do “estado de exceção” que é a regra. Basta lembrar do último governo, o de Michel Temer, colocado no poder depois do golpe parlamentar dado na presidenta eleita Dilma Rousseff, governo representativo da história política mais ampla da América Latina em que a regra é o simulacro, das independências e abolições compradas das metrópoles a juros que ainda estão sendo pagos, apesar das tentativas de interrupção verdadeira por parte de movimentos sociais locais que compõem a “tradição dos oprimidos”.

A história constantemente interrompida e ao mesmo tempo nunca verdadeiramente interrompida, o ciclo repetitivo da violência mítica a ser interrompida por uma “violência divina”, por uma interrupção revolucionária e messiânica, surge na nona tese através de uma história que não é continuidade, mas mero acúmulo de catástrofes.⁵ Quem olha o cortejo histórico dos vencedores sobre a maioria da humanidade é alguém de outra esfera que gostaria de interferir, mas não pode. O messianismo benjaminiano é menos uma ação, do que uma perspectiva justa – sem a qual é impossível a práxis do revolucionário materialista. Seu anjo “gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços”, mas não pode. A tarefa cabe, a partir desta visão cósmica revelada pelo anjo, desta visão a partir “do ponto de vista da redenção”, como diz Adorno, às pessoas na Terra histórica.

É esta figura de anjo que Benjamin escolheu para uma alegoria da história na conhecida nona tese. O anjo olha para o passado, como toda a filosofia da história de Benjamin depois dos seus textos de juventude. A emancipação futura da humanidade, como as teses anteriores já propuseram, depende de uma restauração do passado a partir de um olhar em um momento de risco no presente. A linha do messianismo judaico de que se utilizava Benjamin entendia a história como restauração de um passado original, estava apontada, portanto, para o passado e não para o futuro, como no caso do gênero utopia. A chegada do messias (que não tem nada de automática ou casual, mas é possibilitada pela ação

⁵ Para uma análise sobre repetição e interrupção em “Crítica da violência”, cf. Amorim Izabel, 2019.

humana) é um concerto deste mundo, não a instauração de um novo ou a vida em um posterior.⁶

O perigo a ser evitado é que as coisas permaneçam como estão, por isso o anjo não vê “uma cadeia de eventos” (*eine Kette von Begebenheiten*), não vê a história como um fluxo monumental de eventos rumo ao progresso, mas vê ali “uma única catástrofe”, um grande acúmulo de escombros produzido através da história. Progresso como acúmulo de escombros, imagem que à primeira vista parece estranha, mas que se torna evidente em abundantes exemplos contemporâneos como: as aglomerações periféricas em constante expansão das metrópoles do terceiro mundo; o assassinato do Rio Doce pela lama tóxica despejada da barragem da Vale em Mariana-MG; as cidades milenares da Síria destruídas pela última guerra imperialista; ou, para dar um exemplo fresco do Antropoceno, a “Grande Ilha de Lixo do Pacífico”, que acumula desde a década de setenta pedaços de plástico que somam quase 80 mil toneladas distribuídas em uma “galáxia de lixo”, como chamam os cientistas, espalhada por 1,6 milhões de quilômetros quadrados (uma vez e meia o tamanho do Sudeste brasileiro). Como Benjamin diz em ensaio sobre Baudelaire: “Deve-se fundar o conceito de progresso na idéia da catástrofe. Que tudo ‘continue assim’, isto é a catástrofe. Ela não é o sempre iminente, mas sim o sempre dado” (BAUDELAIRE, 1989, p. 174).

A décima tese é um retorno ao presente de Benjamin, impactado, segundo sua correspondência da época, pela revelação do pacto de não agressão entre Hitler e Stalin. É importante notar seu esforço em imputar a vitória do Nazismo sobre as forças de esquerda a uma questão teórica (ou seja, vale ressaltar, não há práxis revolucionária sem trabalho teórico crítico): a filosofia da história destes movimentos que, em algum sentido,

⁶ O momento teológico que Benjamin quer integrar no materialismo histórico toca uma variação específica da tradição judaica, o assim chamado misticismo luriano dos judeus expulsos da Espanha em 1492. Ele se baseia em uma ideia de “Zimzum”, a “contração divina”, ou seja, a saída de Deus do mundo através da qual foi criado um “espaço primordial” para a ação dos humanos. Nisso, a luz de Deus destruiu o vaso da própria criação. Em um processo de recomposição correta dos fragmentos dispersos, o chamado “tikkun”, o estado original da criação deve ser restaurado. Este processo de restauração se conclui com a chegada do Messias e significa a redenção da obra de Deus. Na religião judaica, portanto, há uma orientação para o passado, ou seja, a restauração de um estado paradisíaco primevo. Evidência disso é também a proibição dos judeus de explorar o futuro (NEUBER, 1999).

é comum tanto a social-democratas, quanto a fascistas. Benjamin busca dar uma contribuição teórica que ofereça uma perspectiva da história que não seja a da ideologia dominante. Como as teses anteriores mostram, isso é difícil, trata-se de um esforço intempestivo e permanente contra a incorporação automática do passado pela ideologia dos vencedores. Mas a derrota da esquerda e da Social-Democracia para o Nazismo mostra como esta tarefa é fundamental, ou seja, não basta fundar uma prática política antifascista, mas construir um conceito de história não apropriável pelo fascismo. Michael Löwy comenta a tese:

Benjamin trata da ‘confiança na acumulação quantitativa’, que está ‘na base tanto da fé obstinada no progresso quanto da confiança na ‘base das massas’ (1991, GSI, 3, p. 1232). Ele critica, aqui, o artigo de fé essencial do marxismo subserviente e reducionista, comum às duas principais correntes da esquerda: a acumulação quantitativa ao mesmo tempo das forças produtivas, das conquistas do movimento operário, do número de membros e de eleitores do partido, em um movimento de progresso linear, irresistível e ‘automático’, o materialismo histórico é assim reduzido ao boneco – o autômato descrito na tese I (LÖWY, 2005, p. 98).

Se no século XX, as grandes forças políticas guardavam diferenças não só de programa, mas na apresentação estética do programa, sobretudo pensando no exemplo dos artistas de vanguarda, no século XXI, programas e campanhas eleitorais de grandes partidos de esquerda e de direita, com seus rasantes de voo de helicóptero sobre obras faraônicas, parecem, com diferença das cores das camisetas, indistinguíveis. A ideologia do progresso criticada por Benjamin foi internalizada e universalizada a tal ponto que as corridas econômicas, armamentistas e tecnológicas do século se tornaram critério político de desenvolvimento humano. É exemplar o caso da Hidrelétrica de Belo Monte no Rio Xingu, uma obra construída pelo governo do Partidos dos Trabalhadores a partir de um projeto da Ditadura Militar com apoio dos partidos de direita, todos em uníssono desenvolvimentismo, em detrimento evidente dos pobres e dos povos não-modernos que resistem há décadas ao projeto em defesa das próprias comunidades e do meio ambiente (inseparáveis, aliás, em sua cosmovisão política). Coube menos à esquerda partidária do que a movimentos sociais autóctones a formulação de uma interrupção – uma paralisação, uma desaceleração, um bloqueio em oposição à corrida

moderna – como projeto político no sentido que se imputa aqui ao pensamento de Benjamin.

Estes elementos com tons do que hoje se chama de ecológicos são coroados na décima primeira tese que distingue entre dois conceitos de trabalho: um que Benjamin chama de “corrompido”, que “se resume na exploração da natureza” e que não leva em conta os “retrocessos da sociedade” (2005, p. 100); e outro, inspirado de alguma forma em Charles Fourier, que “longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio” (BENJAMIN, 2005, p. 100). A concepção histórica de Benjamin, apesar de seu caráter disruptivo, não é retrógrado, não busca um retorno nostálgico à origem,⁷ não é tecnofóbica. Não se trata de bloquear as inovações científicas, mas de suspender tudo por um momento para refletir, a partir de uma perspectiva crítica, sobre suas aplicações e suas concepções filosóficas subjacentes. No ensaio sobre Fuchs, ele afirma taxativamente:

A técnica, no entanto, obviamente não é puro desenvolvimento científico natural. Ela é, ao mesmo tempo, histórica. E assim, ela exige a verificação da separação positivista e não dialética que se tenta estabelecer entre ciências naturais e humanas. As questões que a humanidade coloca para a natureza estão condicionadas pelo seu nível de produção. Este é o ponto em que o Positivismo falha. Ele só conseguiu reconhecer o progresso das ciências naturais no desenvolvimento da técnica e não no retrocesso da sociedade. Ele negligenciou o fato de que este desenvolvimento foi condicionado de forma decisiva pelo Capitalismo (...) que a técnica só serve a

⁷ Como explica Gagnebin: “A leitura atenta desta tese impede, portanto, uma compreensão da noção de *Ursprung* no sentido de uma metafísica das origens, invalidando assim as interpretações correntes da citação de Karl Kraus, colocada ironicamente por Benjamin em epígrafe a este texto: “Origem é o alvo” (*Ursprung ist das Ziel*). Tais interpretações afirmam, geralmente, que a filosofia da história benjaminiana é movida pelo desejo nostálgico de uma volta a uma origem matinal, a um início imaculado. Trata-se muito mais de designar, com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilham a cronologia tranqüila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos franco-atiradores que destroem os relógios na noite da Revolução de Julho: parar o tempo para permitir que o passado esquecido ou recalçado surgir de novo (*ent-springen*, mesmo radical que *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual” (2011, p. 10).

esta sociedade para produzir mercadoria (BENJAMIN, 1991, GSII, p. 474-475).

O pensamento de Benjamin nega, do ponto de vista do trabalho, a divisão epistemológica moderna entre sujeito e objeto e reconhece com perspicácia que a dominação do humano sobre a natureza não se contrapõe “com satisfação ingênua” à exploração do humano pelo humano, mas é sua imagem e semelhança.⁸ A natureza não é um objeto que “está aí grátis”, como na expressão de Joseph Dietzgen citada na tese, mas tem criações que “dormitam” em seu seio; o que é quase como dizer surrealisticamente que a natureza sonha, embora não fale.⁹ A filosofia da linguagem de Benjamin é dos aspectos do seu pensamento em que os pólos epistemológicos de quem conhece e do que é conhecido saem do foco em benefício do meio, *medium*, *mídia*, entre eles, a linguagem.

Com a epígrafe de Nietzsche, a décima segunda tese encerra e atualiza a presença do seu pensamento na filosofia da história de Benjamin, com início em seu texto de juventude como “Romantik”. A tarefa é clara: fazer do estudo da história algo de ativo no presente e não

⁸ Segundo a formulação de Bruno Latour: “Ao tentar desviar a exploração do homem pelo homem para uma exploração da natureza pelo homem, o capitalismo multiplicou indefinidamente as duas. O recalcado retorna e retorna em dobro: as multidões que deveriam ser salvas da morte caem aos milhões na miséria; as naturezas que deveriam ser dominadas de forma absoluta nos dominam de forma igualmente global, ameaçando a todos. Estranha dialética esta que faz do escravo dominado o mestre e dono do homem, e que subitamente nos informa que inventamos os ecocídios e ao mesmo tempo as fomes em larga escala” (1994, p. 14).

⁹ Para uma epistemologia invertida, em que a natureza aparece falante e os modernos, justamente, como os surdos, conferir a instigante passagem de *A queda do céu*, do xamã David Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert: “Os espíritos vivem na floresta e dela se nutrem, e é por isso que, como os humanos, querem defendê-la. Mas os brancos os ignoram. Eles derrubam e queimam todas as árvores para alimentar seu gado. Escavam o leito dos rios e destroem os montes em busca de ouro. Explodem grandes rochas que fazem obstáculo à abertura de suas estradas. Contudo, montes e montanhas não estão simplesmente postos sobre o solo. Eles são casas de espíritos! Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Eles pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza jaz aí sem razão, que é muda. Então, eles dizem a si mesmos que podem dela se apossar para pilhar à vontade as casas, os caminhos e o alimento dos xapiri! Eles não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos (2010, p. 515-516)”.

um acumulado de citações e fatos desligados de um contexto comum como para “o mimado caminhante ocioso no jardim do saber” (2005, p. 108). A exigência da epígrafe tem ligação direta com a tese que se dirige para um passado em que há um saber diante do qual não se deve manter uma postura contemplativa, mas vingadora. A caminhada ociosa no jardim do passado deve ser reservada aos vencedores, seus herdeiros e àqueles que se identificam com eles. O historiador materialista vê o passado da perspectiva do *Angelus Novus*, como um campo de batalha onde se juntam os destroços dos derrotados a serem vingados no presente. O peso do termo vingança não implica uma vingança individual, mas uma justiça histórica. Vingança como lembrança de que os derrotados foram e estão sendo derrotados e de que precisam de justiça. De que esta justiça não é concedida livremente, mas arrancada. O belicismo do termo se justifica pela dureza da luta histórica e pela necessidade teórica de vê-la como luta, ao contrário da ideologia do progresso que promete que, em breve, tudo ficará bem. Orientar o ideal de libertação para o passado (“a visão dos ancestrais escravizados”¹⁰) e não para o futuro (“ideal dos descendentes libertados”) também como vacina para a miragem do progresso como tendência automática. A libertação dos descendentes é virtual, pode e tem sido adiada indefinidamente (“fazer o bolo crescer, para depois dividi-lo”, como disseram sempre nossos Ministros da Economia), mas a derrota dos ancestrais é material e ativa no presente – é ela que urge. A libertação dos descendentes vem como sua consequência, não como causa. Benjamin mantém a fé, a confiança política na redenção, mas a retira do pedestal do futuro, tão resplandecente quanto inalcançável, e o funda na história e na memória da luta.

Há uma sabedoria pedagógica nesta fundação: o passado ensina sobre as derrotas. O que ensinaria uma imagem romântica – infantil – de um “futuro melhor”? Uma sociedade emancipada não deve partir de uma reparação das injustiças ocorridas? A ideologia do progresso não considera com otimismo tudo o que aconteceu, quase como necessidade causal?

¹⁰ A análise de Benjamin, como típico do marxismo da época, se embasa no contexto da luta de classes. É impossível, no entanto, lendo estas teses em um país com 350 anos de escravidão não levar em conta as relações raciais e seu papel histórico na estruturação das relações de classe. A imagem dos ancestrais escravizados, que sem dúvida vêm do repositório judaico de imagens de Benjamin, no Brasil tem peso literal e fala de antepassados muito próximos.

A ideologia do progresso não se acredita já no caminho da redenção? O que a visão benjaminiana propõe, a catástrofe como regra, é o oposto. A espera de um futuro melhor como servil à ideologia dominante. A décima terceira tese é uma dura crítica justamente ao otimismo dos vencedores compartilhado tragicamente pela Social-Democracia alemã. A ideologia do progresso (compartilhada na época, diga-se de passagem, não apenas pelo Marxismo vulgar, mas sobretudo pelo Nazismo) se tornava dogma, processo automático e em alta velocidade pela rodovia bem asfaltada de uma história sem interrupções que Benjamin chamou de “homogênea e vazia”. A “dialética do esclarecimento”, nos termos de Adorno e Horkheimer, a presença do mito no seio do pensamento mais moderno, nos termos de Benjamin, é reconhecida pelo otimismo ingênuo da Social-Democracia que permitiu ao Fascismo demonstrá-la sem sombra de dúvidas no céu histórico do século XX.

É interessante como em um ensaio de Benjamin dez anos antes, “O surrealismo” [*Der Surrealismus*], já aparecia a orientação da práxis para o passado com uma atitude pessimista, mas produtiva, e avessa ao otimismo social-democrata. (“Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”, como na máxima de Antonio Gramsci). Apesar da “inspiração materialista e antropológica” que Benjamin via no movimento surrealista, é significativo que sua crítica a eles atinja justo um misticismo aproximado do espiritismo na porta de quem eles vão bater para “interrogar o futuro” (1985, p. 23). Antecipando aspectos da décima terceira tese, ele satiriza o programa social-democrata e seu otimismo: “O que é o programa dos partidos burgueses senão uma péssima poesia de primavera, saturada de metáforas? (...) O otimismo. Respiramos outra atmosfera no texto de Naville, que põe na ordem do dia a ‘organização do pessimismo’ (1985, p. 33). Nenhuma crença de que por conta própria os processos que até então tenderam sempre em benefício dos vencedores (e não do coletivo!) se interrompam e permitam a instauração de uma nova ordem a partir da reparação das injustiças. Pessimismo como resultado do aprendizado histórico e da convicção de que os grandes processos históricos não irão se interromper por conta própria, como na formulação irônica e profética de Benjamin:

Pessimismo integral. Sem exceção. Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança com

relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos (1985, p. 34).

O princípio construtivista, de montagem, do pensamento de Benjamin e das teses, é reafirmado já na primeira frase da décima quarta: “A história é objeto de uma construção” (*Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion*) (2005, p. 119). Contra a ideia de um tempo “homogêneo e vazio” uma construção cujos blocos são feitos de “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*). O conceito surge na tese, mas já se anunciava nas primeiras através da ideia de um contato mútuo entre o presente ameaçado e o passado. Do presente se olha para o passado reconhecendo uma situação correspondente, fazendo-a “explodir do contínuo da história” (*aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte*) e contruino uma relação entre ambos, uma constelação. Este *herausspringen*, saltar para fora, literalmente, é o que se tem chamado até agora neste trabalho de “ressaltar”.

Embora esta tradução perca um pouco o tom súbito do movimento, ela tem a vantagem de já existir em português com o significado de destacar algo de um contexto, da maneira com que se sublinha uma passagem importante de um livro, por exemplo, além de conter também o salto, importante para o salto primevo, *Ursprung*, em alemão. A opção da tradução citada por explodir, por outro lado, tem a vantagem de enfatizar a ruptura brusca com o fluxo homogêneo. É isso que a primeira frase da tese sintetiza, este duplo movimento do procedimento benjaminiano de montagem histórica: ressaltar, ou seja, destacar, explodir do contexto passado, para em seguida remontar em uma nova construção com o presente. Identificar o tempo-de-agora no passado e saltando por cima do entulho histórico, pela falsa causalidade dos acontecimentos achatados, igualados e monumentalizados pela contagem, remontá-los em uma mesma construção inédita-conhecida. No anexo A das teses, este procedimento fica explícito: “O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexos causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, por si só, um fato histórico. Ele se tornou tal postumamente, graças a eventos que dele podem estar separados por milhares de anos” (2005, p. 140).

O exemplo de Benjamin, não por acaso, é político e revolucionário: é Robespierre olhando para a Roma antiga e reconhecendo nela a Revolução Francesa. Porque este reconhecimento de correspondências, este “salto de tigre” como Benjamin o chama, não se dá livremente, ao bel prazer do historiador, mas, como sempre alertado nestas teses, em

um momento de perigo que, no contexto da luta de classes, se dá “numa arena em que a classe dominante comanda”. Mostra-se novamente o pessimismo da conjuntura, mas acompanhado de um gesto revolucionário, porque este salto também é o salto dialético que Marx chama de revolução. Esta concepção de história, de contar a história, é similar ao gesto revolucionário que quer interromper a história, interromper a luta dos escravos na arena e, finalmente, engolir o Imperador. O salto tanto resgata a história ameaçada quanto fortalece a luta do presente a partir do seu exemplo.

Na décima quinta tese, a temática revolucionária toca a questão da cronologia oficial e suas implicações historiográficas. Benjamin define as classes revolucionárias a partir de sua “consciência de fazer explodir o contínuo da história” (*Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen*), ou seja, coloca literalmente a revolução como interrupção da repetição histórica. Adiante ele afirma: “A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada” (2005, p. 134). Se talvez seja temerário voltar ao ensaio sobre a crítica da violência, já que o próprio Benjamin não se refere a ele posteriormente e ao seu disputado conceito de violência divina, ainda assim, há uma relação evidente com sua interrupção da violência mítica e a ação política dos oprimidos. O que naquele ensaio era “greve geral anarquista”, nas teses aparece como revolução orientada a partir do materialismo histórico de Marx.

Da interrupção no nível político, Benjamin salta novamente para a interrupção no nível histórico. As revoluções mudam os calendários, e não apenas elas, os golpes e os retrocessos também. Todos estes momentos disruptivos iniciam uma nova época que é lembrada através do calendário. “É o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, instauram uma nova época, que se repete”. Para consagrar esta alegoria histórica tão carregada, Benjamin cita versos em que, não por acaso, o elemento religioso é revelado no meio do momento mais material da revolução, assim como o anão da teologia dentro do boneco materialista:

Quem poderia imaginar! Dizem que irritados contra a hora
Novos Josués, ao pé de cada torre
Atiraram nos relógios para parar o dia.

A figura de Josué, que já apareceu em seus estudos de Baudelaire, ressurgue aqui armado em plena Revolução Francesa. Seus poderes

de interrupção, no entanto, assim como na passagem bíblica, são temporários. As revoluções se institucionalizam em repúblicas burguesas e ao Sol é permitido seguir seu curso. Apenas ao Messias cabe uma interrupção permanente, evento histórico ainda inédito. (Porque embora a interrupção verdadeira nunca tenha se dado, em todos os regimes recém-instaurados ela foi anunciada. Quase como se a violência divina fosse irreconhecível, não antecipável, e qualquer tentativa de anunciá-la fosse já antecipação da violência mítica). O elemento teológico no pensamento de Benjamin oferece uma visão a partir da qual o elemento materialista pode agir: a imagem de Josué atirando no relógio junto com os revolucionários significa que a revolução se dá em uma temporalidade que não é meramente histórica. Em sua visão, não se trata de iniciar um novo tempo, mas de se perceber em uma temporalidade – em um tipo plenitude do presente – em que outros tempos também estão presentes. Tanto o Josué arcaico como o revolucionário moderno convivem neste curto momento – revolucionários enxergando na passagem bíblica um tempo-de-agora deles – que a interrupção divina ressaltaria para fora da história e do tempo.

Se o gesto de paralisar o tempo é tão efêmero como o momento revolucionário no nível político, no nível epistemológico ele se torna uma tarefa permanente para o historiador materialista. Mais adiante Benjamin diz: “não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária” (2005, p. 134). Se nas primeiras teses, ele mencionou a necessidade de promover um encontro, um reconhecimento entre o presente e as imagens do passado, na décima sexta ele explicita que este encontro só pode se dar em “um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel (*Stillstand*)” (2005, p. 128). Também cabe ao historiador, portanto, um gesto de Josué de paralisar o tempo para poder contar o passado a partir da própria posição (contar a história não “em si”, mas “para si”, “für seine Person”). O passado, novamente, não como realmente foi, alienado do presente em uma descrição pseudo-objetiva, mas o passado em uma experiência com o presente que é única e imóvel, destacada do falso fluxo homogêneo do tempo. A tese se encerra com uma imagem bastante masculina e pueril sobre bordéis, virilidade e senhores que fazem a história explodir melhor do que outros. Trata-se, evidentemente, das limitações históricas do autor que associa ainda necessariamente o aspecto disruptivo com a virilidade através da imagem sexual do falo ejaculando. A imagem contém um aspecto realista, no

entanto, se se pensar nesta explosão viril como a violência mítica: o que se segue depois dela, ao invés de um gozo místico, fora do tempo, é a inação flácida e um ronco de mais cem anos de repetição institucional.

A décima sétima tese é uma das mais densas do conjunto e um tipo de resumo do todo até então. Benjamin tanto caracteriza a filosofia da história historicista, como explica o materialismo histórico em oposição a ela. Enquanto o historicismo vê o tempo como um fluxo homogêneo e vazio em que os eventos se sucedem, concatenados, acumulando-se positivamente, o materialismo histórico tem um princípio construtivo. A diferença fundamental entre ambos passa pela interrupção: onde um segue a tendência, o outro interrompe. Trata-se da “imobilização” (*Stillstellung*) do pensamento. A seguinte afirmação, apesar da densidade, se deixa compreender levando em consideração as teses anteriores: “Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada” (2005, p. 130). Esta constelação saturada de tensões é estabelecida entre o presente em risco e o passado no qual se reconheceu um “tempo-de-agora”. Ao estabelecer esta relação, ao ressaltá-la do fluxo do tempo em uma construção inédita-conhecida, esta interrupção, este choque, imediatamente se fixa na forma de mônada. O gesto de retirar do contínuo e montar com outro não passa, não se esvai no fluxo do tempo, mas permanece, interrompe não apenas o fluxo do passado até o presente, mas interrompe o próprio presente, ficando paralisado e agindo nele. Seu caráter de mônada tem que ser entendido da mesma maneira que uma obra de arte é uma mônada: nela e no “objeto histórico” estão configuradas todas as contradições sociais e temporais a serem reveladas através do trabalho do crítico. “Trata-se de ‘erguer as grandes construções a partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão. E, mesmo, descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total’ (2007, N26). Esta mônada formada entre os tempos-de-agora, do presente e do passado, é parte desta concepção de tempo que Benjamin chama de messiânica, que “resume a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação” (2005, p. 138).

O historiador materialista, neste sentido, também é um produtor de imagens à serviço da luta de classes. É dele a tarefa de revelar em cada momento uma oportunidade revolucionária: “ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova”

(2005, p. 134). Ou, novamente em termos teológicos: “cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias” (2005, p. 142). O salto do pensamento para o passado produz uma imagem paralisada do fluxo temporal: esta paralisação oferece uma possibilidade kairótica de ação no presente, nesta estranha temporalidade do passado feito presente, a ser aproveitada ou não, a passar em breve ou não. Nas palavras de Benjamin: “imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido” (2005).

Referências

AMORIM IZABEL, Tomaz. Escravidão e Ditadura: por mais Comissões da Verdade. *Blog Negro Belchior da Carta Capital*. 8 nov. 2013. Disponível em: <https://negrobelchior.cartacapital.com.br/escravidao-e-ditadura-por-mais-comissoes-da-verdade/>

AMORIM IZABEL, Tomaz. A repetição da violência e sua interrupção divina. In: CAMÊLO, Francisco; LIMA, Leonardo Apolinário Alves de; BANGE, Patrick Gert; SOUZA, Ricardo Pinto de (org.). *Benjaminiana: outros escritos sobre arte, política, linguagem e história*. Rio de Janeiro: Desalinho, 2019.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire*. Um lírico no auge do Capitalismo. Obras Escolhidas. v. III. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. v. I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Organização de Wille Bolle. Tradução de Irene Aron, Cleonice Mourão. São Paulo: Imprensa Oficial; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 34, n. esp. 2, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000400009>.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução de Carlos da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Tradução de Wanda Nogueira. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NEUBER, Lutz. Das Kontinuum der Geschichte aufsprengen!. *Schwarzer Faden*; n. 69, 1999. Disponível em: http://www.geschichtevonunten.de/01_sek-lit/theorie/neuber-benjamin_geschichte.htm

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Recebido em: 24 de dezembro de 2019

Aprovado em: 20 de janeiro de 2020