

CONVERGÊNCIAS TEÓRICAS ENTRE AS CRÍTICAS AO CAPITALISMO, AO MITO DO PROGRESSO E AO MOVIMENTO NACIONAL SOCIALISTA ALEMÃO EM WALTER BENJAMIN*

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite**

Resumo: Há um comprometimento de Walter Benjamin com a crítica política que é indissociável de sua obra. Seu trabalho monumental e inconcluso, a obra das *Passagens*, sinaliza que a crítica antiburguesa de seus textos de juventude sobrevive enquanto crítica anticapitalista em alguns textos dos anos de 1920 e 1930, marcados, neste aspecto, pela obra de Karl Marx e seu engajamento político, mesmo restrito à escrita. A crítica anticapitalista, no entanto, não se restringe ao aspecto econômico, mas de forma original penetra a teoria da história. E é ao refletir sobre a história que Benjamin vaticina, em seu derradeiro texto, o destino da Europa moderna: a ruína construída pela ideologia do *Progresso* que, sob a tutela da razão técnica, pavimentou o caminho percorrido pelo Nacional Socialismo alemão. Esse pequeno artigo, portanto, desenvolve as relações entre as variadas críticas dirigidas, por Walter Benjamin, à sociedade de mercado.

Palavras-chave: Ideologia do Progresso; Nacional Socialismo; Walter Benjamin.

Abstract: Walter Benjamin's political criticism is inseparable from his work. His monumental and unfinished *magnum opus*, *Das Passagen-Werk*, appoints the anti-bourgeois criticism of his youth texts which survives as an anti-capitalist criticism in some texts of the 1920s and 1930s, marked in this respect by the work of Karl Marx and his political engagement, even it is limited to writing. The anti-capitalist critique, however, is not restricted to the economic aspect, but in fact penetrates the limits of history theory in many other ways. From a reflection on the concept of history Benjamin predicts in his last text the fate of modern Europe: the ruin built by the ideology of Progress that, under the tutelage of technical reason, paved the path followed by the German National Socialism party. This short article develops the relationship between many critical thoughts on market society elaborated by Walter Benjamin.

Keywords: Ideology of Progress; German National Socialism; Walter Benjamin.

* Artigo submetido à avaliação em 8 de março de 2015 e aprovado para publicação em 12 de abril de 2015.

** Doutorando vinculado ao departamento de Ciência e Cultura na História da UFMG com estágio doutoral na Université Paris VII - Denis Diderot (2013-2014) e na École des hautes études en sciences sociales - EHESS - Paris (2015). E-mail: augustobrunoc@yahoo.com.br.

O capitalismo como religião e a teologia benjaminiana

Se Michel Foucault e a literatura neonietzscheana entendem que a razão moderna europeia é a grande culpada pelas relações de poder desiguais, repressão e europeização do mundo, e, portanto, deve ser rejeitada; Benjamin, segundo o ensaísta e tradutor Sérgio Paulo Rouanet, não anui a essa ideia em seus contornos totais (ROUANET, 1987). A crítica à razão realizada por Benjamin não proporia uma leitura radical antirracional e, ainda, não convidaria o leitor ao irracionalismo, tendência que se manifesta naquela literatura. Pelo contrário, a crítica benjaminiana convidaria o leitor a “avançar com o machado afiado da razão [geschliffenen Axt der Vernunft], sem olhar nem para a direita nem para a esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas da selva” (GS, V, 1, p. 570-571 [N 1, 4]; *Passagens*, 499).¹ Benjamin compreenderia, portanto, o caminho da racionalidade como o único potencialmente forte para penetrar o universo da modernidade capitalista que, segundo ele, renova as forças contrárias à razão e dá contornos a um espaço fantasmagórico, um espaço do mito.

Rouanet, em “Por que o moderno envelhece tão rápido?”, lembra que Benjamin, discordando de Max Weber, entende a modernidade não como a época da ascensão intramundana, da reificação do desencantamento e da secularização², mas, ao contrário, como o reino do mito, repleto de *fantasmagorias*³; um universo essencialmente onírico.

¹ A coleção dos Trabalhos Reunidos [*Gesammelte Schriften*] de Walter Benjamin será citada daqui adiante como “GS”, seguido do número do tomo, número do volume, página e, quando for o caso, numeração do fragmento. A tradução brasileira do trabalho das *Passagens* [*Das Passagen-Werk*] será citada daqui adiante como “*Passagens*”, apenas. Cf. Benjamin *et al.* (2006).

² O *desencantamento do mundo - Entzauberung der Welt* – é uma fórmula empregada por Max Weber apenas na versão de 1920 da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* que deduz dos processos de decadência dos poderes religiosos a da ascensão intramundana destes a secularização e desmitificação do mundo ocidental. “A inserção consiste de apenas um período e diz o seguinte: ‘Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio, chegou aqui à sua consumação’ [*Jener grosse religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwirft, fand hier seinen Abschluss*]. Weber quis situar precisamente o ponto de partida do processo de desencantamento: seus criadores, arautos, primeiros portadores e propagadores (Träger) foram os profetas de Israel, florão do judaísmo antigo. E foram as seitas puritanas seus radicais e autoconfiantes portadores na época pioneira da gestação histórica da moderna civilização do trabalho, seu ponto de chegada religioso, depois do qual, então, se transitou até a primazia da ciência moderna, ‘o destino do nosso tempo’, que reduz o mundo a um mero mecanismo causal” (PIERUCCI, 1998; WEBER, 2004, p. 96).

³ Termo originalmente criado por Etienne Gaspard Robertson, físico belga estudioso de fenômenos óticos. Segundo Jaeho Kang, professor da New School for Social Research em Nova York, *fantasmagorie* era o nome que Etienne dava ao seu espetáculo de fantasmas, uma exibição de ilusionismo. Benjamin emprega o termo para dizer das atualizações do passado no presente da modernidade. Como *fantasmagoria* Benjamin entende a imagem que a mercadoria, ou qualquer objeto, produz de si mesmo; a *fantasmagoria* é a presença de uma ilusão, tal qual o espetáculo de fantasmas de Etienne. “A propriedade que recai sobre a mercadoria como seu caráter fetichista é inerente à própria sociedade produtora de mercadorias, não como ela é em si, mas como ela representa a si mesma e acredita compreender-se quando faz abstração do fato de que ela produz mercadorias. A imagem que

A modernidade, cujo centro espiritual situa-se no século XIX, não se desencantaria, mas renovaria seu encantamento a partir das fantasmagorias próprias do seu tempo. Pois “o capitalismo [referência clara ao séc. XIX e ao desenvolvimento do mundo do mercado que lhe é peculiar] foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas [mythischen Kräfte]” (GS, V, 1, p. 494 [K 1a, 8]; *Passagens*, 436). Sua orientação mítica, a do capitalismo, abarcaria a totalidade da modernidade europeia.

Em um pequeno fragmento – anotações que datam provavelmente de 1921 – de nome “Capitalismo como [e] religião” [Kapitalismus als (und) Religion], pela via de uma leitura-crítica nietzscheana e freudiana, Benjamin nomeia o capitalismo como religião, segundo os mesmos atributos míticos que são evocados no convoluto K da obra das *Passagens* (1927-1940). O capitalismo seria uma religião no sentido de que “serve essencialmente para satisfazer as *preocupações, os tormentos, os desassossegos* [Sorgen, Qualen, Unruhen] a que antes as chamadas religiões davam resposta” (GS, VI: 100; BENJAMIN, 2012, p. 35). Ele seria puramente uma religião de culto; um culto sem dogma ou teologia; um culto permanente; um culto essencialmente vinculado ao utilitarismo – visível em todos os níveis sociais e presente na origem do já aludido “sono” da modernidade que (re)ativa as forças míticas. “Nele, tudo tem somente significado numa relação direta com o culto, *não conhece uma dogmática específica, não tem uma teologia* [er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie]” (GS, VI, p. 100; BENJAMIN, 2012, p. 35). Outro aspecto especial do culto capitalista seria a incapacidade de redimir e, por outro lado, a supercapacidade de gerar culpa em seus “fiéis”. Dentro desse culto não haveria redenção, mas apenas fora dele, segundo Benjamin. E nessa religião, a reforma do ser não seria o alvo, mas antes sua *aniquilação* [Zertrümmerung]; a sua desumanização.

Em “Capitalismo como religião” Benjamin questiona uma das principais ideias que norteiam a concepção do desencantamento de mundo dentro da modernidade do século XIX e início do século XX, a saber, a morte de Deus, asseverada por Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra* e *A Gaia Ciência*.⁴ A morte de Deus é expressamente

ela assim produz de si mesma e que costuma designar como sua cultura corresponde ao conceito de fantasmagoria” (*Passagens*, 711 [X, 13a]).

⁴ “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodressem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!’” (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

negada por Benjamin. Crer em tal morte seria deixar-se batizar pelos diretores do culto capitalista e se tornar um fiel deste culto. Benjamin norteia seu argumento pelo fim da transcendência de Deus, mas não por sua morte. Segundo ele, Deus foi sorvido pelo destino humano e, por isso, sua presença (e não sua transcendência) se estende sobre o inconsciente fetichista medrado pelo capitalismo, especialmente na mercadoria.⁵ Nela, “o capital [...] cobra juros ao inferno do inconsciente [die Hölle des Unbewußten verzinst]” (GS, VI, p. 101; BENJAMIN, 2012, p. 36), pois, como notifica Benjamin no *exposé* de 1935 da obra das *Passagens*, intitulado *Paris, capitale du XIXe siècle*, o fetichismo subjacente a mercadoria dá início ao seu culto (*Passagens*, 45).

Benjamin, portanto, discorda de Max Weber uma vez que enxerga no capitalismo como religião a renovação das forças míticas; mas, por outro lado, aquiesce a ideia weberiana que relaciona o desenvolvimento do capitalismo com desenvolvimento do cristianismo. “O capitalismo desenvolveu-se no Ocidente de forma parasitária sobre o cristianismo [Der Kapitalismus hat sich [...] auf dem Christentum parasitar im Abendland entwickelt] [...] de tal modo que a história do cristianismo se tornou essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (GS, VI, p. 102; BENJAMIN, 2012, p. 37). Essa religiosidade capitalista é mais um index do sono no qual a modernidade se encontraria.

Assim, pelo olhar benjaminiano, o capitalismo, as liberdades burguesas, a ilustração e sua crença no progresso, a fé na ciência, ao contrário do que vislumbravam seus profetas, renovaram as forças míticas da Europa do século XIX.

49

La révolution industrielle, le triomphe de la technique et des sciences qui apportent la preuve ou mettent en évidence les domaines sans cesse élargis de la nature, l'avènement des masses dans les villes n'ont aucunement surmonté ces représentations mythiques, d'après cette irritant affirmation de Benjamin; bien au contraire, ils les ont favorisées et on contribué à leur réhabilitation.

[A revolução industrial, o triunfo da técnica e das ciências que trazem a prova ou colocam em evidência os domínios continuamente ampliados da natureza, o advento das massas nas cidades, nada disso supera as representações míticas segundo a irritante afirmação de Benjamin; bem ao contrário, tudo isso têm favorecido e contribui para sua reabilitação] (JANZ, 1983, p. 454).

Eis uma concepção essencial do pensamento benjaminiano que vai de encontro com grande parte das análises sobre a modernidade capitalista. Até mesmo Hanna Arendt, em *A condição humana*, deixa-se seduzir pelo desencantamento de mundo proposto por Max Weber (ARENDR, 2008, p. 333). Mas, para Benjamin, o capitalismo enquanto estrutura econômica e social essencial da modernidade europeia teria gerado um espaço cuja natureza se insere no registro do sono e dos sonhos, do mito

⁵ Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber es ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen (GS, VI, p. 101).

e da irracionalidade, diferentemente do que Weber anuncia em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

No entanto, o sono e o teor irracionalista que dele imediatamente deriva precisam ser cuidadosamente tratados, pois tanto o sono quanto os sonhos devem à racionalidade sua estrutura, e sob a tutela dela haverão de ser observados. E Benjamin se interessa profundamente em extinguir o mito e o irracionalismo a partir de sua consciência, não em fermentá-los. Benjamin seria um “falso irracionalista”,⁶ como já sugerido.

Para exemplificar a compreensão benjaminiana dos limites racionais e irracionais da sua crítica ao capitalismo, é possível enxergar no texto “O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia” [Der Surrealismus: Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz] algo além da reflexão sobre o caráter do método surrealista (notoriamente irracionalista) e seus desdobramentos. No texto sobre o surrealismo, Benjamin expõe o teor racional bem como o teor irracional do que ele chamou de *iluminação profana* [profanen Erleuchtung]: “a superação autêntica e criadora da iluminação religiosa” [Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung] (GS, II, 1, p. 297; BENJAMIN, 1986, p. 23). O haxixe ou o ópio, instrumentos próprios ao processo criativo surrealista dos anos de 1920 e 1930, poderiam servir de propedêutica para a *iluminação profana*, mas a *embriaguez* [rauschhafter] não seria o seu método que, na verdade, seria o próprio pensamento. Mobilizar as energias da embriaguez enquanto método seria produtivo, pois o elemento de embriaguez estaria vivo em cada ato revolucionário.⁷ Mas isso não seria o bastante, “privilegiá-lo exclusivamente seria sacrificar a preparação metódica e disciplinada da revolução” (GS, II, 1, p. 307; BENJAMIN, 1986, p. 32). Precisamente, nesta passagem, Benjamin valoriza o caráter anárquico da embriaguez; mesmo assim lembra a sua insuficiência, porque

Die passionierteste Untersuchung telepathischer Phänomene zum Beispiel wird einen über das Lesen (das ein eminent telepathischer Vorgang ist) nicht halb soviel lehren, wie die profane Erleuchtung des Lesens über die telepathischen Phänomene. Oder: die passionierteste Untersuchung des Haschischrausches wird einen über das Denken (das ein eminentes Narkotikum ist) nicht halb soviel lehren, wie die profane Erleuchtung des Denkens über den Haschischrausch (GS, II, 1, p. 307-308).

a investigação mais apaixonada dos fenômenos telepáticos nos ensina menos sobre a leitura (processo eminentemente telepático) que a iluminação profana da leitura pode ensinar-nos sobre os fenômenos telepáticos. Da mesma forma, a investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe

⁶ Referência ao ensaio de Rouanet chamado “Benjamin, o falso irracionalista” presente na obra *As Razões do Iluminismo*.

⁷ Entenda-se, por ora, “revolução” em um sentido amplo: social e epistemológico. Social como revolução do ser; epistemológico como advento de um conhecimento autêntico, oriundo de um conceito de verdade e de experiência autênticos.

nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe (BENJAMIN, 1986, p. 33).

A *embriaguez*, motivo irracional, portanto, seria um meio menos autêntico para o alcance da *iluminação profana*. O pensamento e a leitura, por sua vez, são os meios para a autêntica iluminação profana, aquela que supera a iluminação religiosa. O homem que lê e pensa seria, potencialmente, um iluminado mais profano que os ébrios, segundo Benjamin. E, assim, o caráter racional de sua visada sobre a *iluminação*, ou o próprio ato de pensar, não deixa dúvidas sobre seu projeto de revisão racional da razão em sua acepção clássica.

A revisão proposta pelo projeto benjaminiano não seria a de irracionalização; proposta que encontraria a modernidade e a faria sobreviver. Seria, ao contrário, uma revisão do conceito clássico de razão, soberano e objetivo. Ora, o subjetivismo puro, proposta irracionalizante, anularia a efetividade de ação das faculdades humanas, condicionando-as à mera vontade. Por outro lado, um racionalismo consciente das forças materiais e psíquicas que cerceiam tal vontade se alinha à proposta benjaminiana, a de trazer à vigília a razão moderna que, ao cair em um sono profundo, perdeu-se em sua inconsciência, saturada de qualidades míticas próprias ao sono. E para habitar esse lugar onírico-religioso chamado modernidade capitalista, para criticá-lo, fim original de toda sua obra, dos escritos de juventude ao trabalho das *Passagens*, a ferramenta e o procedimento devem ser o único instrumento que racionalmente penetra o teor irracional próprio à metafísica-religiosa do universo mítico. Esse instrumento é a teologia. A teologia é o procedimento que racionaliza a divindade, o mito. Ela é a *de divinitate rationem sive sermonem – razão ou discurso sobre a divindade*.⁸ Ela parte da razão e tem a razão como fim. Dela, Benjamin se serve como instrumento linguístico e

⁸ Segundo AGOSTINHO, de Hipona. *A cidade de Deus (Contra os Pagãos)*. 3ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1991. Vale lembrar que teologia não corresponde à religiosidade. E em Benjamin esse limite é claramente imposto. Jeanne-Marie Gagnebin, em artigo dedicado ao messianismo e à teologia no pensamento de Walter Benjamin, destaca: “o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, impregnado, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica, antes de tudo judaica mas também cristã (ver a célebre noção de *apokatastasis* de Orígenes citada por Benjamin em várias ocasiões); em contrapartida, esse seu pensamento mantém uma distância importante com relação à religião e ao religioso” (GAGNEBIN, 1999, p. 196). Gagnebin lembra que, no “Prefácio epistemo-crítico” da obra *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin, ao delimitar o seu método, reabilita os ratados teológicos medievais como referências a tarefa de exposição/apresentação – *Darstellung* – da verdade (GAGNEBIN, 1999, p. 200). Ademais, Gagnebin aponta o “fragmento-teológico político”, escrito dos anos 1920, como passagem na qual indubitavelmente Benjamin distinguiria a esfera do religioso da esfera do político (entendido como tudo aquilo que diz do mundo profano, o que inclui a teologia como a profana tentativa de racionalização da ordem do divino); pois, “a ordem do profano não pode ser constituída sobre o pensamento do reino de Deus” (BENJAMIN, 2012, p. 23). Nesse fragmento, Benjamin critica, especificamente, a concepção de teocracia – tentativa de tornar o religioso à ordem do profano (político) – pela via do comentário da obra de Ernst Bloch, *Espírito da Utopia*.

metodológico para trazer até os limites da razão tudo quanto pertence aos limites da religião e do mito. E, como visto, esses limites, para Benjamin, em sua análise crítica da modernidade capitalista, são limiares. Os motivos teológicos, messianismo, redenção, revelação, etc, referem-se, portanto, a instrumentos que contêm a potência de penetrar a modernidade religiosa-capitalista, adentrar seu inconsciente e, por conseguinte, trazê-la à consciência, espaço racional da vigília.

Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos (GAGNEBIN, 1999, p. 201).

Não por acaso, a primeira das *Teses* do texto “Sobre o conceito de história” [Über den Begriff der Geschichte] (1940) argumenta especificamente sobre a teologia. Ali, a teologia diz respeito ao primado epistemológico da análise benjaminiana sobre a modernidade do início do século XX e aquilo que a ele pareceu seu ponto de inflexão, o conceito de história – análise que culmina com um texto dedicado exclusivamente ao conceito, justamente o texto em questão.

Na primeira das *Teses*, Benjamin evoca a figura de um autômato jogador de xadrez; um boneco enxadrista vestido à moda turca que, curiosamente, está presente em um conto de Edgar Allan Poe chamado “O jogador de xadrez de Maelzel”. O autômato, no entanto, mesmo sendo um boneco, comporta-se como um mestre enxadrista, ganhando qualquer partida e medindo forças com qualquer adversário, tanto no conto de Allan Poe como na passagem de Benjamin. Na primeira tese sobre o conceito de história, existe um sistema de espelhos que causa a impressão de não haver nada por baixo do grande tabuleiro posto a frente do mestre turco; porém, um anão, mestre enxadrista, esconde-se debaixo da grande mesa e, sem ser visto, por meio de um sistema de cordas, assegura ao autômato a vitória, sempre. Uma imagem impressionante que, em uma contrapartida filosófica esboçada na primeira tese, diz que “a vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama ‘materialismo histórico’” (GS, I, 2, p. 693; *Teses*, 9).⁹ Mas com uma condição: ele, o boneco (materialismo histórico), “pode desafiar qualquer um *se tiver ao seu serviço a teologia – wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt*” (GS, I, 2, p. 693; *Teses*, 9).¹⁰

⁹ Daqui adiante citado como *Teses*, apenas, referindo-se a tradução de João Barrento em *O Anjo da História*. Cf. Benjamin (2012).

¹⁰ Slavoj Žizek, em *The sublime object of ideology*, acertadamente, chama a atenção para uma contradição da primeira tese. Na alegoria do autômato enxadrista é o anão (teologia) quem controla o boneco (materialismo histórico), ao passo que na contrapartida filosófica benjaminiana é o materialista histórico quem toma ao seu serviço a teologia (ŽIZEK, 1989, p. 136-137). E por essa contradição, os partidários de um Benjamin primordialmente

Segundo a primeira tese, o materialismo histórico benjaminiano apenas assegura sua completa potência quando compreende que seu objeto, o capitalismo compreendido como o próprio espírito da modernidade, enquadra-se nos limites do mito e da religião. E que, portanto, nenhuma análise – histórica, sociológica, literária, econômica, epistemológica, política – da modernidade livre de teologia conseguirá obter êxito. A primeira tese é um aviso inicial (primeiro) sobre a forma que a teologia tem no pensamento de Benjamin, como tantas outras passagens sinalizam. Toda a obra benjaminiana asseguraria sua potência e atualidade por estar embebida¹¹ em teologia, ferramenta não só fecunda como necessária a qualquer análise sobre a modernidade mítico-capitalista e suas nuances sociais, políticas e epistemológicas que, de alguma forma, estendem-se até a contemporaneidade. “Todo solo [do séc. XIX] deve alguma vez ter sido revolvido pela razão, carpido do matagal do desvario e do mito” (GS, V, 1, p. 571 [N 1, 4]; *Passagens*, 499), segundo Benjamin. E a teologia seria a única ferramenta capaz de carpir do solo da história esse matagal e “tornar cultiváveis regiões onde até agora viceja apenas a loucura” (GS, V, 1, p. 571 [N 1, 4]; *Passagens*, 499).

O mito do Progresso é o dogma essencial da religião capitalista

A crítica de maior fôlego na obra tardia de Benjamin se dirige ao *Progresso* enquanto ideologia; visto que o *Progresso* é, segundo o pensamento benjaminiano, o grande mitificador e sonífero da modernidade. Em relação ao progresso técnico, elogios se misturam ao olhar clínico benjaminiano sobre as diversas nuances dos problemas que tal técnica proporciona ao indivíduo moderno e a sua coletividade. Basta lembrar, a título de exemplo, o texto sobre a “Obra de Arte na Época da Reprodutibilidade Técnica” no qual o filósofo alemão, ao relacionar a *queda da aura* (em função da reprodutibilidade da obra de arte ou do progresso técnico da reprodutibilidade) com o fim de seu teor teológico, sustenta a concepção de que o progresso técnico retira da obra de arte não só sua *aura*, mas também seu invólucro ritual, o que possibilita uma proximidade maior das massas com a obra de arte. Afirma o próprio Benjamin que “a medida que as obras de arte se emancipam do seu uso ritual, aumentam as ocasiões para que elas sejam expostas” [Mit der

teólogo (Gershom Scholem) e, por outro lado, os partidários de um Benjamin puramente materialista (Hans Dieter Kittsteiner), digladiam-se pela interpretação “correta” da primeira tese (GAGNEBIN, 1999, p. 193). No entanto, seja um ou outro a tomar a frente, o que faz da primeira tese algo de pertinente para a compreensão do lugar da teologia no pensamento de Benjamin é o seu caráter necessário. O materialismo histórico como chave-de-análise da modernidade não possui potência crítica sem a ferramenta/procedimento teologia, segundo a tese.

¹¹ Benjamin registra em um fragmento da obra das *Passagens*: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente *embebido dela*” (*Passagens*, 513 [N 7a, 7]).

Emanzipation der einzelnen Kunstübungen aus dem Schoße des Kultus wachsen die Gelegenheiten zur Ausstellung ihrer Produkte] (GS, I, 2, p. 443; BENJAMIN, 1986, p. 173). Portanto, reconhecer a *queda da aura* não necessariamente seria prantear sua perda, mas poderia também indicar o estreitamento das relações entre as massas e a arte. Perde-se o ritual, mas se ganha em acesso e conhecimento.

Em contraponto ao elogio, denúncias sobre o estado oprimido do indivíduo moderno aparecem na obra de Benjamin em maior quantidade e intensidade. O professor Michel Löwy, em artigos que tratam da crítica benjaminiana sobre o progresso técnico e o progresso enquanto ideologia¹² chama a atenção para a série de questões levantadas pela obra benjaminiana. Segundo Löwy, Benjamin não recusaria o progresso técnico, fruto da razão, mas, sim, recusaria obstinada e apaixonadamente o mito do *Progresso*, mortalmente perigoso. O mito do *Progresso* seria a expressão espiritual da razão radicalizada na técnica que, para Benjamin, produz o oposto de sua promessa. E, ainda, seria o mito ou ideologia do *Progresso* o grande culpado por alguns sonhos intranquilos nos quais a modernidade se encontrou, tal como as guerras mundiais, a intolerância nacionalista, racial e a complexa realidade das massas sob o julgo do Estado moderno, oriundo das revoluções político-sociais próprias ao ambiente europeu. Nesse último caso, é notável o envolvimento de Benjamin com a literatura marxista.

54

Segundo Löwy, Benjamin denuncia o fato de que o progresso técnico, aquele que em sua expressão mítica anuncia as máquinas como aliviadoras do fardo do trabalhador, nada mais faria que intensificar a exploração e a alienação do trabalhador em relação ao processo produtivo (LÖWY, 1990, p. 192). E, como aponta Benjamin, “devido à volúpia do lucro, a classe dominante procurou satisfação através da tecnologia; ela traiu o homem e transformou o leito nupcial em um banho de sangue” (LÖWY, 1990, p. 208), pois a razão que prometia a liberdade – conceito largamente propagado pela política e filosofia dos séculos XVIII e XIX – conduziu a humanidade à contradição de sua própria escravização, à destruição da fraternidade que anunciava. As filosofias da história peculiares as *lumières* francesas e a *Aufklärung* alemã, suas promessas de uma História Universal – *Weltgeschichte* –, frustram-se, pois a razão da história hegeliana¹³ que profetizava a liberdade total, realização do projeto teológico medieval pela via científica, mostrou-se

¹² “Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida” e “Alarme de incêndio: a crítica da tecnologia em Walter Benjamin” (LÖWY, 1990).

¹³ “O *Espírito*, este conceito compreendido como supremo, para Hegel, encontra-se na universalidade do absoluto. Em outras palavras, o *Espírito* é a realização da Razão humana em uma realidade ética – *sittliche Leben* – que se porta de maneira viva. O *Espírito* é o inexorável *movimento* da consciência de forma progressiva, guiado pelo impulso de perfectibilidade – *Trieb der Perfektibilität* – inerente ao homem. E este impulso para perfectibilidade é livre, pois a substância imediata do *Espírito* seria a própria liberdade, motivo pelo qual o *Espírito* se movimenta e gera em si aquilo que se compreende como o tempo. O *Espírito* é também universal e sua objetivação seria, segundo Hegel, a história universal – *Weltgeschichte* –, trabalhada no fim da obra *Princípios da Filosofia do Direito*” (LEITE, 2014, p. 40-41).

a ruína de si mesma. A História Universal prometia a realização de uma fraternidade global pela averiguação científica das afinidades históricas dos povos a partir de um fio histórico-progressivo. Afirmativa que está notadamente em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de Immanuel Kant. Neste texto, Kant aponta, claramente, para a necessidade da constituição sistemática de “um fio condutor *a priori* [einen Leitfaden *a priori*]” (KANT, AA, VIII, p. 30)¹⁴ sob a forma de uma História Universal. Somente assim a história poderia ser observada pelo filósofo.

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können (KANT, AA, VIII, p. 17).

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais (KANT, 2003, p. 3).

55

No entanto, conforme a leitura anticapitalista de Benjamin, o que a História Universal promoveu foi, bem ao contrário, a incompreensão e aversão nacionalista ao outro, de maneira racionalizada. A razão que pretende a universalização dos povos gera uma clara aversão em relação ao estrangeiro, porque ela se radicalizou no espírito do *Progresso* que é, por fim, homogeneizador, intolerante ao que não é próprio ao centro deste processo.

A razão que se radicalizou na técnica radicaliza também o lugar do indivíduo: como mera peça de um maquinário a ser explorada até a exaustão. O progresso técnico em sua filiação burguesa não poderia, assim, encarnar sua promessa de redenção, enquanto libertador do homem da maldição divino-genética de retirar apenas do suor de seu rosto o fruto de seu trabalho.¹⁵ O homem racional moderno que creditou

¹⁴ O original da *Akademie-Textausgab* será citado abreviadamente como “AA”, seguido do tomo, volume e página.

¹⁵ Referência à maldição que Deus lança sobre os homens no primeiro livro bíblico. Cf. Gênesis 3: 19 - “Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e ao pó tornarás”.

às máquinas tal promessa libertadora foi o mesmo que sentenciou seu próximo à maldição pior, a de Sísifo, condenado ao eterno retorno da mesma punição. Benjamin, no trabalho das *Passagens*, objetivando sua crítica ao espírito do progresso técnico, sublinha uma citação de *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [A situação da classe operária na Inglaterra], de Friedrich Engels, que diz o seguinte:

Der trübselige Schlendrian einer endlosen Arbeitsqual, worin derselbe mechanische Prozeß immer wieder durchgemacht wird, gleicht der Arbeit des Sisyphus; die Last der Arbeit, gleich dem Felsen, fällt immer wieder auf den abgematteten Arbeiter zurück (GS, V, 1, p. 162 [D 2a, 4]).

A triste rotina [monotonia] de um infundável sofrimento no trabalho, no qual o mesmo processo mecânico é repetido sempre, assemelha-se ao trabalho de Sísifo; o fardo do trabalhado, tal qual a pedra de Sísifo, despenca sempre sobre o operário esgotado (*Passagens*, 146).

Assim, por essa leitura do trabalho fabril, o trabalhador da modernidade europeia seria prisioneiro da linha de montagem, estrutura repetitiva, parte do universo do *sempre-o-mesmo*, e se comportaria tal qual um autômato, incorporado à máquina e parte dela mesma. Benjamin ainda acrescenta que a ideia de eterno retorno – visado a partir da obra de Friedrich Nietzsche –, encobre em um *racionalismo raso* [platte Rationalismus] uma concepção mítica semelhante a do *Progresso*. “A crença [fé] no progresso [Der Glaube an den Fortschritt], em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral [visão kantiana do progresso] – [e] a representação do eterno retorno são complementares” (GS, V, 1, p. 178 [D10a, 5]; *Passagens*, 159). Chama-se a atenção, portanto, à fisionomia do trabalhador moderno que, como visto, é desenhada na obra de Walter Benjamin sob a luz da crítica ao conceito de *Progresso* e a relação dele com a razão técnica. Não coincidentemente, as duas grandes correntes políticas da Alemanha dos anos 1930 (fascismo alemão e socialdemocracia) se enredam nessas questões. E Benjamin, em suas *Teses* sobre o conceito de história vaticinam a ruína desta premissa para ambas.

56

A ascensão do nacional socialismo e sua relação com a ideologia do Progresso

Os traços tecnocráticos do fascismo alemão são observados por Walter Benjamin em “Sobre o conceito de História”. Na tese de número XI, Benjamin ilumina um elemento central do nacional socialismo alemão, a saber, a fé no *Progresso* técnico enquanto sinal de que estavam, os alemães, nos trilhos de uma progressão crescente rumo a uma situação tal que a técnica, de forma autônoma, realizaria a sociedade sem classes.

A crença do fascismo alemão sobre a natureza emancipatória da técnica concordava, segundo Benjamin, com a ideia de *Progresso* da socialdemocracia, supostamente antagônica ao nacional socialismo. A socialdemocracia revela “aqueles traços tecnocráticos [technokratischen] que mais tarde iremos encontrar no fascismo” (GS, I, 2, p. 699; *Teses*, 15), pois a socialdemocracia acreditava no esquema marxiano-etapista que a Segunda Internacional elaborou e no qual fiou suas forças. “O desenvolvimento técnico foi visto por elas [Segunda Internacional e socialdemocracia] como o declive da corrente que julgavam acompanhar [Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte]” (GS, I, 2, p. 698; *Teses*, 15). De acordo com a Segunda Internacional, a revolução social ocorreria no momento oportuno, quando os elementos materiais convergissem para isso; bastaria aguardar a derrocada do nacional socialismo. Essa ideia *progressista* que a socialdemocracia sustentou permitiu que as potenciais forças de contenção do nazismo, segundo Benjamin, enfraquecessem diante da ideologia nazista do *Progresso*. Ela sim, a ideologia nazista do *Progresso*, soube adentrar os sonhos da modernidade no qual a técnica seria o instrumento para atingir a tão procurada liberdade. O nacional socialismo faz esse sonho *sobreviver*.

Buscando detalhar a origem da postura da socialdemocracia alemã dos anos 1930, sobre o teórico do materialismo Josef Dietzgen, que atribui ao trabalho uma força redentora que somente ele possui, diz Benjamin:

Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben (GS, I, 2, p. 699).

Essa concepção do trabalho própria da vulgata marxista [a de Dietzgen] não se preocupa muito em responder a questão de saber como é que seu produto [do trabalho] pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade (*Teses*, 15).

As noções de trabalho, técnica, dominação, natureza, todas confluem para a ideia de *Progresso* enquanto ideologia em que a socialdemocracia depositou seu destino. Concordando, então, com Max Weber, Benjamin vê “a antiga moral protestante do trabalho [Die alte protestantische Werkmoral]” (GS, I, 2, p. 699), impulsionada por uma “reivindicação dogmática [dogmatischen Anspruch]” (GS, I, 2, p. 700), laureada por uma força religiosa, o capitalismo, encarnada na ideologia do *Progresso*. Mas fora o fascismo alemão, não a socialdemocracia quem soube, segundo Benjamin, apropriar-se da concepção *tecnocrática* e *dogmática* de trabalho. Em uma oposição simplista

entre dominação da natureza ou exploração do proletariado, a socialdemocracia, em sua indolência, teria deixado para o nazismo a tarefa de realizar essa ideia. Benjamin propõe nessa passagem a crítica específica a um aspecto da socialdemocracia alemã que, segundo ele, aponta para um conformismo inaceitável: a fé no *Progresso* e a radicalização da ideia de razão na técnica.

A XII tese continua a perscrutação benjaminiana sobre o *Progresso*.

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im, Spartacus< noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat (GS, I, 2, p. 700).

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida. Em Marx, ela surge como a última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos. Essa consciência, que se manifestou por pouco tempo ainda no Movimento Espartaquista, foi sempre suspeita para a social-democracia. Em três décadas, ela, conseguiu praticamente apagar o nome de um Blanqui, um eco maior que abalou o século passado (*Teses*, 16-17).

58

Na XII tese, Benjamin lembra que a ação do Movimento Espartaquista de 1918 foi exemplo de *inconformismo* com as diretrizes teóricas e práticas da Segunda Internacional. A criação do Partido Comunista Alemão por Karl Liebknecht, o rompimento com a socialdemocracia e sua “acédia”, foram sinais de força revolucionária desse movimento que, esquecido pelo discurso socialdemocrata em plena vigência do governo nazista, parece contrariar de maneira solitária os principais movimentos políticos coevos e sua força convergente, o mito do *Progresso*. A crença no *Progresso* não fazia parte desses movimentos que pretendiam subverter tais concepções, não fomentá-las, segundo a análise de Benjamin.

Conforme a crítica benjaminiana à razão radicalizada na técnica até aqui apresentada, em “Teorias do fascismo alemão [Theorien des deutschen Faschismus]” (1930), Benjamin, no início dos anos de 1930 já aponta para o perigo de se fiar à técnica a promessa de liberdade que o discurso moderno prometia. Dedicar-se à *fé na razão* técnica seria ignorar seu uso para fins bélicos, por exemplo, um index flagrante de sua então imaturidade social, pois a técnica “com a destruição que provoca, mostra que *a realidade social não amadureceu o suficiente para transformar a técnica num órgão seu* [Daß die soziale Wirklichkeit nicht reif war, die Technik sich zum Organ zu machen]” (GS, III, p. 238; BENJAMIN, 2012, p. 111). E mais, “que a técnica não era suficientemente forte para dominar as forças elementares do social [daß die Technik nicht stark genug war, die gesellschaftlichen Elementarkräfte zu bewältigen]” (GS, III, p. 238; BENJAMIN,

2012, p. 111). A técnica, ela mesma, não seria o bastante para promover a liberdade, diferentemente do que a mitologia progressista alardeava, pois ela se encontraria sob o domínio das forças capitalistas que, atendendo a *sua natureza econômica* [ihrer wirtschaftlichen Natur] (GS, III, p. 238), não se furta de apontar Benjamin, “não pode[m] fazer outra coisa que não seja separar o mais possível a esfera técnica da chamada esfera do espírito, não pode deixar de excluir decididamente a ideia da técnica de qualquer participação na ordem social” (BENJAMIN, 2012, p. 111).

A técnica que potencialmente serviria às massas, como apontado no texto sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte, serve, na verdade, ao chamado *vencedor* [Sieger], a *classe dominante* [herrschenden Klasse], segundo o texto sobre o conceito de história. Trata-se, portanto, segundo as *Teses*, de modificar essa situação, cessando o movimento de radicalização da razão na técnica pela via racional de revisão do conceito clássico de razão de forma que a torne reflexiva, novamente revolucionária em seu sentido mais amplo. De maneira que a modernidade possa tomar consciência de seus sonhos, interpretá-los, elaborá-los, carpir o mito do terreno da história com o *machado afiado da razão*, então, reformulada. Cessar esse movimento da razão técnica seria, em seu sentido político imediato, cessar o movimento do *Progresso* enquanto ideologia que, nos anos 1930 e 1940, impulsiona o Partido Nacional Socialista Alemão rumo à barbárie anunciada e denunciada de forma perspicaz pelo Anjo da História de Walter Benjamin.

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den *Fortschritt* nennen, ist dieser Sturm (GS, I, 2, p. 697-698).

Há um quadro de Klee intitulado Angelus Novus. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele voltou as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o *progresso* é este vendaval (*Teses*, 14).

Referências

- BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____; BARRENTO, João. **O Anjo da história**. São Paulo: Autêntica, 2012.
- _____. *et al.* **Passagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**, v. 13, n. 37, p. 191-206, 1999.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7ª ed. São Paulo: Centauro, 2007.
- JANZ, Rolf-Peter. Expérience mystique et expérience historique au XIXe siècle. In: **Walter Benjamin et Paris**, Colóquio internacional, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- KANG, Jaeho. O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura de Walter Benjamin. **Novos estudos - CEBRAP**, n. 84, p. 215-233, 2009.
- KANT, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: _____. **Werke**: Akademie-Textausgabe, Bd VIII, Abhandlungen nach 1781. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____; NAVES, Rodrigo; TERRA, Ricardo. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KITTSTEINER, Hans Dieter. Walter Benjamin's Historicism. **New German Critique**, n. 39, p. 179-215, 1986.
- LEITE, Augusto. Hegel e a razão moderna radicalizada no Espírito. In: Fernando Garcia; Breno Mendes; Andrea Vieira (Orgs.). **Teoria da História em Debate**. Jundiaí: Paco, 2014.
- LÖWY, Michael; BRANT, Wanda Nogueira Caldeira; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; MULLER, Marcos Lutz. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio - uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. **Romantismo e messianismo**: ensaios sobre Lukacs e Benjamin. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1990.
- MOSÈS, Stéphane. **L'Ange de l'Histoire**. Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2001
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, 1998, v. 13, n. 37, p. 43-73.

- REIS, José Carlos. **História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea:** Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. Por que o moderno envelhece tão rápido? **Revista da USP**, n. 15. p. 110, 1992.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WITTE, Bernd. **Walter Benjamin:** an intellectual biography. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- ZIZEK, Slavoj. **The sublime object of ideology.** New York: Verso, 1989.