



MARXISMO E REDENÇÃO: ASPECTOS MESSIÂNICOS NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN E THEODOR ADORNO

Jeverton Soares dos Santos¹

RESUMO: Neste artigo pretendo apontar para a íntima ligação existente entre o projeto marxista de emancipação e uma teoria secularizada da redenção em Walter Benjamin e Theodor Adorno. Divido esta investigação em quatro seções. Na primeira, busco situar o leitor sobre a natureza messiânica da discussão aqui empreendida (Introdução). Posteriormente, com ajuda de grandes intérpretes do legado marxiano, tais como Eric Fromm, Paul Tillich e Giorgio Agamben, procuro mostrar algumas afinidades eletivas entre o marxismo e o messianismo, a partir de uma breve exposição de obras pelas quais Karl Marx disserta sobre teologia e temas afins (Segunda Parte). Com base em vários ensaios e fragmentos escritos em épocas diferentes por Benjamin, proponho tratar o messianismo revolucionário benjaminiano como uma proposta que visa dar conta do problema do contínuo da história, mote insistentemente pensado pelo filósofo do anjo (Terceira Parte). Finalmente, através de uma análise minuciosa do último aforismo de *Minima Moralia*, apresento uma interpretação do conceito de redenção como uma forma materialista, no sentido marxista do termo, de conceber a verdade e o conhecimento, e, assim, lanço a hipótese de que é possível vislumbrar no pensamento de Adorno, uma espécie de messianismo estético, isto é, uma teoria que vê na arte a possibilidade de uma práxis revolucionária redentora (Quarta Parte). Desse modo veremos que a questão messiânica remete, em ambos os autores, à querela ética da felicidade.

Palavras-chave: Messianismo. Redenção. Marxismo. Benjamin. Adorno.

MARXISM AND REDEMPTION: MESSIANIC ASPECTS IN THE WRITINGS OF WALTER BENJAMIN AND THEODOR ADORNO

ABSTRACT: I intend to point in this article to the intimate link between the Marxist project of emancipation and a secular theory of redemption in Walter Benjamin and Theodor Adorno. I divide this research into four sections. At first, I seek to situate the reader about the messianic nature of the discussion undertaken here (Introduction). I try to show, posteriorly, some elective affinities between Marxism and Messianism with the help of great interpreters of Marx's legacy, such as Eric Fromm, Paul Tillich and Giorgio Agamben, and too through from a brief exhibition of works by Karl Marx which he discusses theology and related topics (Second Part). I propose to treat

¹Mestrando em Filosofia pela PUCRS. E-mail: jevertonsoares@hotmail.com

based on several essays and fragments written at different times by Benjamin about his revolutionary messianism as a proposal to solve the problem of history continuing, it theme insistently thought by the angel's philosopher (Part III) . Finally , it through a detailed analysis of the last aphorism of *Minima Moralia* , I present an interpretation of the concept of redemption as a materialistic way , in the Marxist sense of the term , to conceive of truth and knowledge , and thus throw the hypothesis that it is possible glimpse at the thought of Adorno , a kind of aesthetic messianism , that is, a theory that sees art the possibility of a redemptive revolutionary praxis (Part 4). Thus we will see that the messianic's problematic refers the question of happiness to both authors.

Keywords: Messianism. Redemption. Marxism. Benjamin. Adorno.

INTRODUÇÃO

Jacques Derrida observa, numa famosa conferência intitulada *Espectros de Marx*, que “o messiânico segue sendo uma marca inextinguível -que nem se pode nem se deve apagar- da herança de Marx e, sem dúvida do herdar, da experiência da herança em geral(Tradução nossa)². Ainda que no contexto da filosofia derridiana o messiânico exerce uma função bastante peculiar, esta breve citação nos ajuda a pensar sobre a relação existente entre o messianismo e o marxismo, que nem sempre é enfatizada nas leituras filosóficas sobre Marx.

No uso corriqueiro da linguagem frequentemente o conceito de messiânico é empregado para designar a ação de propor soluções milagrosas para problemas sociais e culturais complexos. Neste sentido seria tolice associar a proposta de emancipação marxista como uma forma mágica de salvar a humanidade da barbárie promovida pelo capitalismo. É evidente que tal uso vulgar do termo messiânico e, por conseguinte, da noção de messianismo, não pode corresponder satisfatoriamente com o sentido empregue numa discussão que englobe a dimensão teológica, filosófica e política do termo, como a que pretendemos realizar aqui.

É por isso que, antes de qualquer coisa, se faz *mister* destacar dois aspectos distintos da temática messiânica que, não obstante, estão entrelaçados dialeticamente entre si. Trata-se das noções de *evento* ou *acontecimento (Ereignis)* e de *redenção* ou *libertação (Erlösung)*, termos que aparecem inevitavelmente numa

²“Ce messianique, nous croyons qu'il reste une marque ineffaçable - qu'on ne peut ni ne doit effacer- de l'héritage de Marx, et sans doute de l'hériter, de l'expérience de l'héritage en general” (DERRIDA, 1993, p. 56).

discussão com o teor messiânico, e que, sem dúvida, ocupam um lugar de extrema relevância no pensamento de filósofos como Heidegger e Rosenzweig, respectivamente.

Ainda que o significado do conceito de evento não tem um sentido homogêneo, num primeiro momento podemos defini-lo como sendo uma “ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens tal como ela existe para uma situação particular”(BADIOU, 2012, p.111). Ou ainda: como o tipo de acontecimento que “abriria para o pensamento à possibilidade para o novo em geral” (GANGLE, 2009, p. 26). Evento significa, portanto, uma ruptura localizável num determinado espaço e tempo que provocaria a possibilidade real de se pensar o novo em termos gerais.

Sem embargo redenção significaria “aquilo que supera a catástrofe histórica e a perda global” (GANGLE, 2009, p. 26). Ou ainda no sentido usado por Rosenzweig, pela qual redenção aparece com uma conotação inseparavelmente teológica, a salvação, e política: a libertação, a emancipação (LÖWY, 2002, p. 55). Redenção remete, portanto, para a ideia secularizada de salvação diante de um caótico estado de coisas.

Moshe Idel, grande estudioso sobre o messianismo no misticismo judaico, realiza uma importante distinção conceitual entre a *função* messiânica e a *pessoa* messiânica, relevante para os propósitos de nossa investigação. A *função* messiânica determinaria, previamente, qual é o papel do *messias*, o que significaria a vinda dele(a), quando ele(a) virá, em suma, diz respeito ao aspecto teleológico da questão. Em contrapartida, a *pessoa* messiânica seria o sujeito que realizaria a *função* messiânica previamente estabelecida (GANGLE, 2009, p.26).

Para a filosofia política contemporânea o que importa mesmo não é a *pessoa*, mas a *função* messiânica. Isso, obviamente, tem uma *raison d'être*. Crer na existência de um sujeito capaz de instaurar um acontecimento messiânico remeteria a uma ideia mítica ou milenar de herói, para não dizer uma visão ingênua de redenção. Os filósofos que se debruçaram sobre o tema procuram, portanto, questionar radicalmente a existência de tal agente histórico, para não perder de vista a possibilidade formal e concreta de eventos redentores.

Desse modo pretende-se, a partir da análise dos escritos de Benjamin e Adorno, apontar para a ligação íntima existente entre o messianismo e o marxismo,

tendo como ponto de intersecção o conceito secularizado de redenção. É evidente que a tarefa não é nada fácil, tendo em vista não só a complexidade do tema, mas também do pensamento destes distintos autores.

Pode causar, contudo, estranheza para algum leitor desavisado, o fato do nome de Adorno aparecer num texto sobre messianismo, já que o filósofo, efetivamente, não se debruçou sobre o messiânico com o mesmo afincamento que seu colega e amigo Benjamin. Acreditamos, contudo, que tal estranhamento cessará quando pudermos mostrar o peso que o conceito de redenção e o de novo tem no contexto do pensamento do frankfurtiano.

Que o leitor não busque neste artigo, no entanto, uma tentativa de reconciliação ou harmonia entre as ideias defendidas pelos pensadores aqui examinados. Só em virtude das divergências teóricas poderíamos escrever outra investigação, sem perda de relevância, já que as dissonâncias entre tais temperamentos teóricos são notórias. Mas acreditamos, não obstante, que seja possível fazer uma ligação entre o projeto marxista de emancipação e uma teoria secularizada da redenção em ambos. É claro que nem sempre Adorno é visto como marxista, e tão pouco como um autor que pode contribuir para uma discussão com teor messiânico.

Agamben, por exemplo, dirige duras críticas à filosofia de Adorno. Destacaremos, para fins metodológicos, quatro delas. A primeira crítica é referente à influência hegeliana em sua dialética (AGAMBEN, 1998, p.52). Para o filósofo italiano, Adorno não teria conseguido se libertar de sua filiação hegeliana. A segunda acusação é a de que a dialética negativa do frankfurtiano está longe de estar à altura da dignidade messiânica: “apesar das aparências, escreve Agamben, a dialética negativa é um pensamento absolutamente não messiânico” (AGAMBEN, 2006, p. 46). Além disso, para o autor de *Homo Sacer*, o último aforismo de *Minima Moralia*, texto que, aliás, iremos analisar no decorrer deste artigo, acaba por provar a tese de que Adorno teria se adequado a uma espécie de “estetização do messianismo na forma do *como si*” (AGAMBEN, 2006, p.43). A quarta crítica que é a de que na visão agambeneana Adorno é defensor de um marxismo ortodoxo (MATOS, 2012, p. 17). Tentaremos mostrar, ao longo da seção dedicada a Adorno, que nenhuma dessas acusações podem ser aceitas sem como legítimas, pois repousam numa visão deturpada do projeto filosófico do frankfurtiano.

Para terminar esta breve introdução, cabe aqui alertar que a escolha dos referidos autores não se pautou em algum critério arbitrário. A principal razão de empreendermos uma pesquisa sobre messianismo em Benjamin e Adorno é a de que neles, o messianismo é pensado como práxis revolucionária, enquanto que na visão derridiana e agambeneana, o messianismo é pensado como uma espécie suspensão fenomenológica, no sentido husserliano do termo, impedindo que o messiânico possua qualquer ligação social e cultural com o mundo, assim como qualquer prática teleológica.

Ao se tentar abordar aspectos messiânicos presentes no pensamento de Benjamin e Adorno, no tocante as categorias de marxismo e redenção, está se levando em consideração que a dimensão messiânica não é a única forma de se ler a obra destes autores, nem que seja possível reduzir os esforços de Marx em termos teológicos. É por isso que é importante ter em mente a dimensão dialética ao se tratar de tal temática, pois desse modo se mantém a tensão entre um conceito genuinamente teológico de redenção e outro legitimamente filosófico e político: o de marxismo.

Por esta razão estamos defendendo a hipótese de que o tema messiânico, tal como é pensado por estes distintos autores, acaba por ter uma implícita aproximação com a concepção de materialismo histórico marxiano. Mesmo que pareça óbvia esta ligação, a literatura sobre o tema ora privilegia o aspecto político no pensamento deles, ora o aspecto teológico, sem, muitas vezes, reconhecer que se trata de duas faces da mesma moeda.

Em Benjamin, assim como em Adorno, a teologia jamais se confunde com a religião. Não é a toa que o filósofo do anjo apresenta o capitalismo como sendo uma religião (BENJAMIN, 2012, p.35) e o materialismo histórico a serviço da teologia (BENJAMIN, 2012, p.9). Tratar do messianismo a partir destes pensadores, portanto, não é reduzir as tentativas de transformação da realidade às aspirações religiosas. Na verdade, como Agamben nota, a própria religião impede a concretização do messianismo, já que ela adia, mesmo que inconscientemente, a vinda do Messias (2006, p.13).

Não é a toa que Scholem, donde o messianismo implica anarquia, ao tratar de Benjamin e Adorno, fala em apocalipse secularizado e teoria da catástrofe para indicar elementos judaicos no pensamento destes autores da teoria crítica

(SCHOLEM, 1978). Em contrapartida, Umberto Eco também usa o conceito oriundo da teologia, o de apocalíptico, para nomear a postura dos membros da teoria crítica perante o fenômeno da cultura de massa, só que, no entanto, em suas mãos tal terminologia adquire um caráter pejorativo. Para o literário italiano, a crítica cultural da Escola de Frankfurt é neurótica, injusta e desesperada (ECO, 2008, p.29). Sem pretender realizar uma caricatura da crítica desenvolvida por Eco, que, diga-se de passagem, é bem mais complexa do que o modo que expomos aqui, podemos dizer, sem reservas, que os eventos históricos vivenciados por eles em pleno século XX não permitiriam outra postura a não ser a de suspeita: a concretização de duas guerras mundiais, à ascensão de Hitler e a do nazismo, a criação de campos de concentração, o extermínio sistemático de milhões de pessoas, à adesão da massa ao fascismo italiano e alemão, a experiência alienante de democracia nos EUA, o macarthismo, entre tantos outros acontecimentos que em nível biopolítico e micrológico nunca deixaram de existir. A história, portanto, acaba por conspirar a favor dos “apocalípticos”, já que o século XX foi a “era dos extremos”, parafraseando a pertinente expressão de Eric Hobsbawm.

Que não se confunda messianismo com utopia: como já observou Derrida, “o messiânico é tudo salvo utópico”. E sobre este ponto, Benjamin e Adorno certamente estão de acordo.

AFINIDADES ELETIVAS ENTRE MARXISMO E MESSIANISMO

“A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”.
Karl Marx. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.

“A ignorância é um demônio e receamos que venha a provocar ainda numerosas tragédias”.
Karl Marx. Editorial da Gazeta Renana de 14/07/1842.

No início desta investigação, gostaríamos de citar uma reflexão de Marx sobre Lutero, que, em certo sentido, já explica uma das afinidades eletivas³ existentes entre o pensamento marxiano e o messianismo:

Mesmo do ponto de vista histórico, a emancipação teórica possui uma importância específica para a prática da Alemanha. De fato, o passado revolucionário da Alemanha é teórico: é a reforma. Assim como revolução se originou do cérebro de um monge, hoje é no cérebro do filósofo. Sem dúvida, Lutero venceu a servidão pela devoção, mas porque pôs em seu lugar a escravidão mediante a convicção. Abalou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. [...] Nesse tempo, a guerra dos Camponeses, o mais radical acontecimento na história alemã, malogrou-se por causa da teologia (MARX, 1993, p. 87).

Tal citação, encontrada na *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, datada de 1843, nos leva a uma noção de messianismo por três razões. Em primeiro lugar porque mostra a diferença existente entre aspirações teológicas e religiosas: teologia não é religião. Em segundo lugar, por afirmar que a emancipação política deve começar pela libertação teórica. E por último, por indicar que a teologia pode ser a causa de um acontecimento revolucionário.

Podemos, além disso, relacionar a admiração de Marx por Lutero pelo fato de que

³O conceito de afinidade eletiva tem uma longa história. Provavelmente tenha se iniciado na alquimia medieval, passando pela química moderna, chegando, por meio da ciência em Goethe e culminando no uso que é empregue em Weber e mais tarde em Benjamin (LÖWY, 2011, p.129-132). Para fins didáticos estamos utilizando a expressão no sentido aludido pelo romance goetheano, de nome homônimo, onde se tem ideia de atração de elementos distintos que após a união se dissolvem e formam uma nova configuração a partir da combinação restante. Cito a passagem do literário alemão: “(seres que, j.s.s) procuram um ao outro, atraem-se, apoderam--se um do outro e, em seguida, em meio a essa união íntima, ressurgem de formarenovada e imprevista”(LÖWY, 2011, p.130). Falar em afinidade eletiva entre marxismo e messianismo é dizer, portanto, que apesar de tais termos serem oximoros *a prima facie* isso não quer dizer que eles não possuam a capacidade de se mesclarem e formarem uma nova maneira de conceber o homem e o mundo.

a filosofia de Marx foi, em linguagem secular, não-teísta, um novo e radical passo à frente na tradição do messianismo profético; ela visava à plena realização do individualismo, exatamente o objetivo que presidiu ao pensamento ocidental desde o Renascimento e a Reforma até a época bem avançada do século XIX (FROMM, 1975, p.15).

O teólogo Paul Tillich, professor substituto de Max Scheler na Universidade de Frankfurt e grande amigo de Horkheimer (JAY, 1973, p. 56), também faz uma notória relação entre a filosofia marxiana e a teologia. Segundo Tillich, existe uma forte afinidade entre o conceito marxiano de alienação e o de idolatria do Antigo Testamento. Para ele, o fato de que o homem se curvar diante de produto que ele mesmo criou, isto é, dos ídolos, faz com que haja o estranhamento entre o sujeito e coisa, e o homem acabe por se coisificar (FROMM, 1975, p. 50). Löwith articula uma tese parecida quando afirma que “o que Marx combate não são os deuses, porém os ídolos” (FROMM, 1975, p. 50).

Agamben, em seu famoso livro *O tempo que resta*, dedicado a examinar o teormessiânico das Cartas de Paulo, aproxima a função da *klesis* messiânica paulina ao conceito marxiano de *Klasse* (classe) (AGAMBEN, 2006, p.38). A hipótese agambeniana é a de que assim “como a classe representa a dissolução de todas as ordens e a emergência da fratura entre o indivíduo e sua condição social, do mesmo modo a *klesis* messiânica significa o esvaziamento, a nulificação, na forma do *como não*, de todas as divisões jurídico-fáticas” (AGAMBEN, 2006, p. 39). Para entender a aproximação agambeniana de Paulo com Marx é importante destacar o cerne do messianismo paulino: a forma *como não*, presente na Carta aos Coríntios I 7, 29-32, onde se lê:

Isto, porém, vos digo irmãos: que o tempo se abrevia; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se não as tivessem; E os que choram, como se não chorassem; e os que folgam, como se não folgassem; e os que compram, como se não possuíssem; E os que usam deste mundo, como se dele não abusassem, porque a aparência deste mundo passa. E bem quisera eu que estivésseis sem cuidado.

Trata-se, portanto, da “fórmula da vida messiânica e o sentido último da *klesis*” (AGAMBEN, 2006, p.33). São esclarecedoras, neste sentido, algumas ideias marxianas presentes no *Manifesto do Partido Comunista*, que acabam corroborando com a tese benjaminiana de que “Marx secularizou na ideia da sociedade sem

classes a ideia de tempo messiânico” (BENJAMIN, 2012, p.177). No *Manifesto*, Marx afirma que “a história de todas as sociedades até nossos dias é a história de lutas de classe” (MARX; ENGELS, 2009, p.53). Além disso, ele mostra que “no momento em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução da classe dominante de toda a velha sociedade adquire um caráter tão violento e tão agudo que uma pequena parte da classe dominante se desliga desta e se junta à classe revolucionária” (MARX; ENGELS, 2009, p. 66). Para Agamben, “como o que recebe a chamada, crucificado com o messias, morre o mundo velho (Rom. 6,6) para ressuscitar a uma nova vida (Rom. 8,11), assim o proletariado só pode libertar-se em quanto se autossuprimir” (AGAMBEN, 2006, p.39). Deste modo a sociedade sem *klesis* paulina coincide com a sociedade sem *Klasse* marxiana (AGAMBEN, 2006, p. 40).

Evidencia-se, portanto, que não é nenhuma novidade relacionar o pensamento marxiano com questões teológicas.

Sem embargo é importante expor, a partir da letra de Marx, algumas ideias que corroboram ainda mais com a nossa tese, qual seja, a de que o marxismo possui de fato afinidades eletivas com o messianismo.

Num dos primeiros escritos acadêmicos de Marx, isto é, na sua tese de doutorado defendida em 1841, o filósofo alemão já articula uma crítica que remete a questão da tarefa crítica da filosofia frente à idolatria religiosa. Para o filósofo alemão, “o ímpio não é o que despreza os deuses da multidão, mas o que adere à ideia que a multidão tem dos deuses” (MARX; ENGELS, 1971, p.13). O filósofo, neste sentido, deve agir como a figura mitológica de Prometeu, que prefere ficar preso em um rochedo a ser laçao e mensageiro de Zeus. Por isso que Marx afirma que “Prometeu é o primeiro santo, o primeiro mártir do calendário filosófico” (MARX; ENGELS, 1971, p.14).

No *Manifesto do Partido Comunista*, publicado pela primeira vez em 1848, Marx inaugura o texto com uma célebre afirmação: “um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo” (MARX; ENGELS, 2009, p.51). De acordo com um conhecido dicionário de língua portuguesa, espectro significaria, entre outras coisas, “fantasma, duende” (LUFT, 2001, p.296). Para Benjamin, o conceito de espectro é fundamental para compreender o papel do materialismo histórico, já que “o materialista histórico, ao seguir a estrutura da história, entrega-se a seu modo, a

uma espécie de análise espectral. Do mesmo modo que o físico identifica o ultravioleta no espectro de cores, assim também ele identifica, na história uma força messiânica” (BENJAMIN, 2012, p.177). Em contrapartida, Derrida prefere interpretar espectro de modo mais literal, quando escreve que “se o espectro se anima sempre de um espírito, se interroga sobre quem ousaria falar de um espírito de Marx, ou mais a sério ainda, de um espírito do marxismo”⁴. O importante aqui, no entanto, é destacar que o maior panfleto político de todos os tempos se inicia com a evocação de um conceito que genuinamente pertenceria a uma dimensão teológica.

Já em 1843, Marx escreve um ensaio intitulado *A Questão Judaica*⁵, esclarecedor para os propósitos de nossa investigação. Entre outros assuntos, o filósofo examina a relação entre teologia, religião e Estado. Segundo o autor d’o *Capital*, “um Estado que pressupõe religião não é ainda um Estado verdadeiro ou real” (MARX, 1993, p. 39). Por isso que a teocracia é uma forma de governo falsa, já que “o homem é um ser profano” (MARX, 1993, p. 46). Desse modo o político está sempre em oposição à sociedade civil, pois “o Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação a terra. Mantém-se em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a da mesma maneira que a religião supera a estreiteza do profano” (MARX, 1993, p. 45). Marx define a religião como “o reconhecimento do homem de maneira indireta, quer dizer, através de um intermediário” (MARX, 1993, p. 43). É por isso que a religião vence a “estreiteza” do profano: ela não se dá de modo imediato. Sobre a teologia, o filósofo observa que Bauer, ao criticar a base cristã do Estado, acaba por esquecer os fundamentos teológicos de sua própria crítica. Esquecer a dimensão teológica da crítica é uma falta grave na visão marxiana, pois “onde a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer, deixa também de ser crítica” (MARX, 1993, p.41). Marx propõe então, como método de sua investigação, transformar questões sagradas em profanas e não o contrário: “não mudamos questões seculares para questões

⁴ “Si le spectre s'anime toujours d'un esprit, on se demande qui oserait parler d'un esprit de Marx, plus gravement encore d'un esprit du marxisme”(DERRIDA, 1993, p.21).

⁵Causa perplexidade saber que este texto foi publicado na década de 70 nos EUA como *The World Without Jews*(*O Mundo Sem Judeus*), numa tentativa criminosa de associar Marx com o antissemitismo nazista e soviético. O ensaio *per si* desmente qualquer ligação deste tipo, já que o tema central é justamente a defesa da emancipação humana em geral. Um projeto de emancipação é, obviamente, inviável dentro de regimes fascistas e segregadores, tais como o de Hitler e o de Stálin.

teológicas, transformamos as questões teológicas em seculares” (MARX, 1993, p.4 2).

Marx publica , em 1844, outro ensaio dedicado a examinar a questão judaica, cujo título é “*Capacidade de os atuais judeus e cristãos se tornarem livres*”. Neste texto o filósofo afirma que a base da religião judaica é a necessidade prática, isto é, o egoísmo (MARX, 1993, p.70). Afirma que o deus da necessidade prática é o dinheiro (MARX, 1993, p.70). É contra este “deus” que o materialismo histórico luta, já que “a meta de Marx é libertar o homem da pressão das necessidades econômicas, de modo a poder ser completamente humano” (FROMM, 1975, p.16).

Na *Ideologia Alemã*, obra escrita a quatro mãos com Engels em 1845, Marx apresenta o método que percorrerá todo o seu pensamento, o materialismo histórico, que pode ser articulado nos seguintes termos:

Em contraste direto com a filosofia alemã, descendo do céu à terra, aqui nos elevamos da terra ao céu. Quer isso dizer, não partimos do que os homens dizem, imaginam, concebem, nem dos homens como são descritos, pensados, imaginados, concebidos, a fim de chegar, aos homens de carne e osso. Princípios com homens reais, ativos, e baseados em seu verdadeiro processo vital demonstramos a evolução dos reflexos e ecos ideológicos desse processo vital. Os fantasmas formados no cérebro humano são também forçosamente sublimados de seu processo vital, empiricamente verificável e ligado a premissas materiais (MARX; ENGELS, p. 9).

O materialismo histórico não nega a dimensão “fantasmagórica” da imaginação e da ideologia. Não reduz a superestrutura à infraestrutura social. Como se pode ler, Marx e Engels não propõem a redução do homem em termos materiais. Ele só mostra que a dimensão material (e aqui se entenda como as necessidades básicas como comer, beber, morar, vestir, etc.) é a base das necessidades espirituais como a arte e a cultura. Dito em termos benjaminianos: “a luta de classes [...] é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e espirituais” (2012, p.11).

A guisa de conclusão desta seção, gostaríamos de citar uma passagem intrigante da principal obra de Marx: *O Capital*. Nesta obra aparece um lado fundamental do pensamento marxiano: sua teoria crítica da sociedade, que é, sem dúvida, pressuposto indispensável para a realização da revolução. Através de uma rigorosa análise dos antagonismos presentes na infraestrutura da sociedade

capitalista, Marx mostra que este mundo, regido pelo interesse econômico e pelo egoísmo desenfreado, não é de maneira alguma o único mundo possível. Neste sentido podemos dizer que ele realiza uma ontologia com o intuito de desfazer com a falsa ontologia que é a ideologia capitalista. No entanto, ao analisar a precária situação de crianças que trabalhavam em média 15 horas por dia numa insalubre fábrica de fósforo, Marx faz uma oportuna comparação entre o inferno de Dante e a vida em tais condições:

A manufatura de fósforos data de 1833, quando se inventou o processo de aplicar o fósforo ao próprio palito. Desde 1845 desenvolveu-se rapidamente na Inglaterra, espalhando-se das zonas mais populosas de Londres nomeadamente para Manchester, Birmingham, Liverpool, Bristol, Norwich, Newcastle e Glasgow e junto com ela o trismo, que, segundo a descoberta de um médico de Viena já em 1845, é doença peculiar dos produtores de fósforos. A metade dos trabalhadores são crianças com menos de 13 anos e jovens com menos de 18. A manufatura é tão mal-afamada, por ser insalubre e repugnante, que somente aparte mais degradada da classe trabalhadora, viúvas famintas, entre outras, cede-lhe crianças, “crianças esfarrapadas, meio famintas, totalmente desamparadas e não educadas”. 394 Das testemunhas inquiridas pelo comissário White (1863), 270 tinham menos de 18 anos, 40 menos de 10, 10 apenas 8, e 5 apenas 6. A jornada de trabalho variava entre 12, 14 e 15 horas, com trabalho noturno, refeições irregulares, em regra no próprio local de trabalho, empestado pelo fósforo. Dante sentiria nessa manufatura suas fantasias mais cruéis sobre o inferno ultrapassadas (MARX, 1996, p. 360-361).

Associar a ideia teológica de “inferno” coma vida numa sociedade capitalista tem algo de verdadeiro. Embora Marx tenha usada ela como uma forma de sarcasmo, podemos dizer, sem exagero, que não há outro conceito teológico que represente melhor o modo de existência de grande parte da população mundial dentro do regime capitalista. Mesmo que o modelo econômico vigente impeça a realização do messianismo profético marxiano, que está necessariamente comprometido com a libertação de toda a humanidade por meio da instauração da sociedade sem classes, ainda assim vale a pena continuar resistindo a ele, pois, como já observou Benjamin, “tão forte como o impulso destrutivo é [...] o impulso para a salvação” (BENJAMIN, 2012, p.188). É por isso que o impulso emancipatório permanece a pulsar no coração da filosofia política.

O MESSIANISMO REVOLUCIONÁRIO DE WALTER BENJAMIN E A QUEBRA DO CONTÍNUO DA HISTÓRIA

“O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é [...]o início da história moderna” (Friedrich Schlegel).

“Só a nossa concepção de tempo nos faz nomear o Juízo Final com essas palavras; na realidade ele é uma corte permanente” (Franz Kafka. Aforismo 40).

“As crianças como representantes do paraíso” (Walter Benjamin. Manuscrito 477).

Ainda que seja dispensável para um leitor habituado com a leitura benjaminiana, vale iniciar nossa discussão sobre o filósofo alemão citando uma passagem que é central para a compreensão da função que a teologia exerce em sua filosofia:

“O meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão para a tinta. Está totalmente embebido dela. Mas se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito” (BENJAMIN, 2012, p. 181).

A curiosa analogia que Benjamin usa para explicar a afinidade eletiva existente entre a sua filosofia e a teologia nos servirá como chave heurística para a compreensão do projeto filosófico benjaminiano. Vejamos mais perto o que é dito no fragmento.

Benjamin afirma, na primeira frase, que o mata-borrão seria sua própria filosofia e a tinta simbolizaria a teologia. Logo em seguida, o filósofo assevera que seu pensamento está completamente “embebido” pela teologia, no sentido de receber forte influência dela. Para entendê-lo, portanto, é necessário ter em mente esta dimensão teológica. Em terceiro lugar, ele nos diz que tal relação precisa ser vista de maneira dialética ou não harmoniosa: “se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito”. Desse modo, podemos sacar, como hipótese inicial, que o pensamento benjaminiano absorveu de tal modo os ensinamentos teológicos que tornou inútil a leitura dos textos sagrados (GAGNEBIN, 1999, p.198). O que sobra em seu pensamento é o profano com manchas e borrões do sagrado.

Desse modo no contexto da filosofia benjaminiana seria mais oportuno, para não dizer “*honesto*” (BENJAMIN, 1987a, p. 26), substituir a palavra método pela de

“truque” já que este “consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político” (BENJAMIN, 1987a, p. 26).

Obviamente que o conceito de história em Benjamin pressupõe o projeto de emancipação, tal como pensado por Marx, mas que, no entanto, não se limita em ser uma cópia ortodoxa da teoria revolucionária do economista alemão: trata-se de um conceito que transcende o próprio materialismo histórico marxiano enquanto método de investigação e transformação do real, já que agrega, coerentemente, elementos aparentemente incompatíveis com o marxismo: o messianismo e o romantismo (LÖWY, 2002, p.16).

É evidente que o romantismo enquanto visão de mundo não nos leva *per se* para a questão da revolução até porque a nostalgia romântica pode estar mais próxima do conservadorismo do que da mudança. Não basta o pensamento ser crítico com relação aos elementos degradantes da civilização capitalista (ou moderna) para ser considerado como revolucionário como foi o caso do romantismo alemão do século XIX. Benjamin sabia disso. Por isso que ele escreve que “teremos, isso sim, de distinguir entre uma teoria da observação no primeiro Romantismo e no Romantismo tardio. No seu centro está, pra o primeiro, a reflexão, para o segundo, amor; mas a convicção da força efetiva da observação é comum aos dois momentos” (BENJAMIN, 2012, p.32). O filósofo com o intuito de transformar a realidade acaba por transformar o romantismo em um método capaz de propor não um retorno saudosista ao passado, mas “um desvio por este por meio de um por vir utópico” (LÖWY, 2002, p.18). Portanto, não se trata de reconstruir o presente a partir das ruínas do passado, como no romantismo, mas mirar o futuro com o olhar do passado.

Löwy destaca a relevância que o conceito de correspondência tem para a compreensão da utopia em Benjamin (LÖWY, 2002, p.31): “*Para Benjamin, ‘a ideia das correspondências é a utopia graças a qual um paraíso perdido parece projetado no por vir’*”. A utopia implica, assim, uma noção secularizada de paraíso na visão benjaminiana.

Também é importante mencionar que Benjamin foi descobrir Marx a partir de 1924, ou seja, depois de já ter formulado seu pensamento em termos messiânicos. As fontes marxistas foram, num primeiro momento, duas: o marxismo de *História e Consciência de Classe* de Lukács, e o comunismo seguido pela dançarina russa

Asja Lacin (LÖWY, 2002, p. 22), uma mulher que, segundo Scholem, despertou “perversos encantos” no filósofo do anjo(GAGNEBIN, 1999, p.192).

Michael Löwycita (em seu seminal livro “*Aviso de Incêndio*”, dedicado a examinar a concepção de história em Benjamin) uma passagem d’ “*A vida dos Estudantes*”, que é reveladora no que tange a dimensão messiânica da apropriação romântica de história e tempo realizada pelo “filósofo do anjo”:

Confiada no infinito do tempo, certa concepção da história discerne unicamente o ritmo mais ou menos rápido com o qual os homens e épocas avançam por o caminho do progresso. Daí o caráter incoerente, impreciso e de falta de rigor da exigência dirigida ao presente. Aqui, o contrário, como sempre fizeram os pensadores ao apresentar imagens utópicas, vamos considerar a história à luz de uma situação determinada que a resume como um ponto focal. Os elementos da situação final não se apresentam como um relatório de tendências progressistas senão que, o conceito de criações e ideias em enorme perigo, sumamente desacreditadas e ridicularizadas, se incorpora de maneira profunda a todo o presente. [...] Esta situação [...] só pode compreender em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia revolucionária no sentido de 1789. (BENJAMIN, 1971, p.37 apud LÖWY, 2002, p.21). (Tradução nossa).

Este texto, que data de 1915, escrito quando Benjamin tinha apenas 23 anos de idade, chama a atenção pelo fato de que nele já estão presentes algumas categorias que irão acompanhar toda a sua trajetória filosófica, como a de progresso, tempo messiânico, história e utopia. É por isso que não faz sentido falar em um Benjamin “jovem”, revolucionário avesso à teologia, e num outro, teólogo avesso à revolução.

Para analisar com êxito a questão do marxismo e messianismo em Benjamin, nos valeremos fundamentalmente da coletânea *O Anjo da História*, traduzida e organizada por João Barrento, que contém importantes ensaios escritos em épocas distintas, além de valiosíssimos fragmentos do Arquivo Benjamin, que são esclarecedores no que tange a temática aqui analisada.

Como era de se esperar, começaremos examinando o clássico texto *Sobre o conceito de História*, que foi publicado somente após a morte de Benjamin, mas que foi redigido em meados de 1940.

Na vastíssima literatura que interpreta a obra *Sobre o conceito de História* o que predomina é a ideia de que é impossível entendê-la sem ter mente a dimensão messiânica da redenção e a política do materialismo histórico. Logo na primeira

tese, tal relação aparece de modo bastante enigmático. Nela Benjamin evoca a famosa imagem do “turco”⁶. Benjamin tenta representar, com esta irônica alegoria, a relação paradoxal existente entre a teologia e o materialismo histórico. O materialista histórico seria o turco, o boneco de xadrez que sempre vence as partidas. Ele não vence, no entanto, sozinho. O que é decisivo para a vitória dele é o “anão corcunda”, um habilidoso jogador de xadrez, que fica escondido dentro da aparelhagem comandando os seus movimentos. A teologia, segundo o filósofo, seria tal nanico.

Na segunda tese, Benjamin associa a redenção com a felicidade, pois “na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção” (BENJAMIN, 2012, p.10). Mas a felicidade precisa ser pensada a partir do “sopro” e do “eco” dos oprimidos “que vieram antes de nós”, já que “o passado traz consigo um índice secreto que o remete para a redenção” (BENJAMIN, 2012, p.10). A felicidade, portanto, não pode ser vista como uma vida boa sem a memória histórica. Como ele afirma na terceira tese, “só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos” (BENJAMIN, 2012, p.10). É por isso que anos antes, Benjamin afirma, num fragmento de 1921, que “a ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história” (2012, p.23).

Mas qual seria a verdadeira imagem do passado? Benjamin tenta responder esta questão na quinta tese. Ali ele afirma, de modo bastante enigmático, que “é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (2012, p.11). Gagnebin interpreta esta passagem comparando Benjamin com Proust, pois em ambos se encontram

a mesma preocupação de salvar o passado no presente graças à percepção de uma semelhança que os transforma os dois: transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível desta realização desta promessa anterior (1987a, p. 16).

⁶ Edgar Allan Poe publica em 1836 um livro intitulado “*Maelzel’s Chess-Player*” com seis ensaios dedicados a examinar o curioso aparelho. No primeiro ensaio, ele nomeia a aparelhagem como “*Turco Mecânico*”.

Na sexta tese, Benjamin mostra a diferença existente entre fato e recordação. Para ele, “articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’. Significa aponderarmos-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo” (2012, p.11). O perigo é definido pelo filósofo como “o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes” (2012, p.11). É contra a dominação de cada época que se é preciso lutar. A ideia subjacente aqui é a de que na história, as classes opressoras sempre venceram, e continuam vitoriosas. É por isso que “o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo” (2012, p.12). A tarefa da geração presente é lutar contra este inimigo vitorioso tendo em vista a memória dos vencidos, pois “nem os mortos estão seguros se o inimigo vencer” (2012, p.12).

Na tese sete aparecerá explicitamente o conceito de empatia para com os vencidos como uma maneira de inverter o clássico método histórico de empatia para com os vencedores. Benjamin apresenta como missão fundamental do materialista histórico a de “escovar a história a contrapelo” (2012, p.13). Isso porque, para o filósofo, a história, enquanto patrimônio cultural é construída graças ao sacrifício coletivo de uma massa anônima. É por isso que “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (2012, p.13). O materialista histórico precisa ter ciência que até aquilo que ele se faz, paradoxalmente, participa da barbárie que ele combate, já que pressupõe o trabalho acumulado de outros tantos que não poderão viver o suficiente para fluir da cultura produzida em sua época.

Na oitava tese surge a célebre afirmação do estado de exceção como regra. É claro que Benjamin quer provocar um “verdadeiro estado de exceção” em oposição ao clássico, que *per se* é falso. Por isso que é relevante destacar o fato de que regimes como fascismo não são um acidente histórico, mas fruto direto de um devir astutamente articulado pelos dominadores do passado. É nesse sentido que o filósofo afirma que “o espanto por as coisas que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico” (2012, p.13). Nada de bárbaro que ocorreu no século passado é radicalmente novo.

A figura do *Angelus Novus* surge na tese de número nove. Trata-se de um quadro de Paul Klee, que retrata um anjo com “os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas”. Para Benjamin, tal obra representa perfeitamente a imagem da história porque as cadeias de acontecimentos aparecem sob o signo de

uma catástrofe sem fim, que é o contínuo da história. Há também a presença de um vendaval fortíssimo que não permite que o anjo feche suas asas. Tal vendaval é interpretado pelo filósofo como sendo nada menos do que o progresso, que apesar de se originar do paraíso, acaba por arrastar a humanidade para o inferno, posto que “a catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe”(BENJAMIN, 2012, p.190).

Nas teses dez e onze, aparecem ideias intimamente ligadas aos movimentos revolucionários marxistas do século passado. O pessimismo político benjaminiano transparece quando ele afirma que “a crença cega no progresso por parte desses políticos, a confiança que têm nas suas ‘bases de apoio’ e finalmente a sua inserção servil num aparelho incontrolável constituíram três aspectos do mesmo problema” (2012, p.14). Além disso, Benjamin desconfia de toda a concepção de trabalho que hipostasia sua capacidade redentora: “uma concepção que apenas leva em conta o progresso na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade revela já aqueles traços tecnocráticos que mais tarde iremos encontrar no fascismo” (2012, p.15).

Já na tese doze, Benjamin afirma que o sujeito do saber histórico não pode ser outro a não ser a própria classe lutadora e oprimida. É ela a pessoa messiânica. Sua missão é fazer cumprir a função messiânica, isto é a de libertação das gerações de vencidos. Mas não só isso: levar em consideração também o ideal dos descendentes livres (2012, p.17). É por esta razão que Benjamin escreve que “o sujeito da história: os oprimidos, não a humanidade” (2012, p.190). Não se trata, portanto, da defesa de uma humanidade abstrata, mas de uma humanidade localizável no tempo e no espaço: a oprimida.

Podemos dizer, sem receio, que o conceito chave para a compreensão da questão do messianismo em Benjamin é o *Jetztzeit* que aparece especialmente na tese treze e catorze de *Sobre o Conceito da História*. Este conceito é de difícil tradução para o português. Os estudiosos do filósofo divergem sobre qual a expressão de nossa língua expressa fielmente o termo alemão. Por exemplo, Rouanet traduz “*Jetztzeit*” como “agoras” (BENJAMIN, 1987a, p.222). Em contrapartida Barrento opta por usar apenas “agora” (BENJAMIN, 2012, p.18). Por sua vez Gagnebin (BENJAMIN, 1987a, p.8) e Agamben (2006, p. 140) traduzem como “tempo de agora”. É claro que apesar do significante variar nas diversas

traduções, o significado permanece o mesmo: trata-se de tanto um tempo que não é “vazio e homogêneo”, ou seja, nem cronológico nem linear (GAGNEBIN, 1987a, p.8), um tempo realmente que *per si* abarca a dimensão histórica e ética, por levar em consideração a dor e o sofrimento dos oprimidos na história, façanha negligenciada pela concepção clássica de tempo.

Perceba-se que em sua própria formulação o “*Jetztzeit*” carrega uma aporia inevitável: na tentativa de predicá-lo corremos o risco de usarmos a mesma linguagem desgastada que pressupõe uma noção linear e cronológica de tempo. O “*Jetztzeit*” não é, assim, mais uma tentativa de dividir o incessante movimento do tempo através de instantes ou asfixiar o tempo no conceito, tal como a filosofia ocidental se habitou a fazer e pela qual Bergson se opôs duramente por meio da ideia de duração (BERGSON, 1999, p.272). *Jetztzeit* difere da noção comum de tempo por ser “este instante autêntico que interrompe o continuum da história” (LÖWY, 2002, p.12). A revolução marxiana, segundo a alegoria de Benjamin, seria um salto dialético que o tigre dá na arena das classes dominantes, salto marcado pela instauração do tempo de agora messiânico. Por que o *Jetztzeit* “como modelo do tempo messiânico, concentra em si, numa abreviatura extrema, a história da humanidade no contexto do universo” (tese dezoito, BENJAMIN, 2012, p.20).

Benjamin encerra as teses dizendo o porquê que elegera o messianismo judaico como a forma messiânica *pour excellence*: “pois nele a cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias” (2012, p.20).

Num curioso Fragmento de 1921, nomeado por Adorno como *Fragmento Teológico-Político*, Benjamin afirma que só o Messias é capaz de consumir todo o acontecer histórico por meio da redenção (2012, p.23). Consumar significa instaurar um agora que carrega consigo mesmo a memória de todos os tempos. No entanto, ele insiste no primado do profano sobre o sagrado: é só a “ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico” (2012, p.24). É por isso que o filósofo não aceita a legitimidade redentora tanto da teocracia quanto do sionismo.

No texto de 1921, intitulado *O Capitalismo como Religião*, Benjamin nos diz que o Messias, aquele que irá provocar a quebra do contínuo da história, não pode ser simbolizado pela figura nietzschiana do Super Homem, pois “o sobre homem é aquele que chegou sem voltar atrás, sem arrependimento, o homem histórico que

“cresceu através do céu” (2012, p.37). Por isso que ele escreve que “o Messias interrompe a história; o Messias não aparece no fim de uma evolução” (2012, p.189).

Desse modo, Benjamin define a história como “o choque entre a tradição e a organização do mundo” (2012, p.33). A história não é, portanto, uma série de fatos, baseados em uma relação de causa e efeito linear, mas o constante choque entre fato e valor. No ensaio de 1933, *Experiência e Pobreza*, e também no ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, publicado em 1939, aparecem a preocupação benjaminiana com a perda da tradição, já que, em sua concepção, ela está intimamente ligada à ideia de *Erfahrung*, isto é, da verdadeira experiência em oposição à *Erlebnis*, que seria a vivência alienante das grandes metrópoles capitalistas (BENJAMIN, 2000, p. 34), que fazem com que as pessoas sejam incapazes de “contar uma história como deve ser” (BENJAMIN, 2012, p. 85). O contínuo da história impede a realização da *Erfahrung* por que “faz tábua rasa de tudo”. Por este motivo o fundamento da tradição para ele só pode ser o “descontínuo” (BENJAMIN, 2012, p. 188).

No famoso texto *Sobre a crítica do poder como violência*, publicado inicialmente em 1920, Benjamin apresenta algumas razões para explicar o fracasso das tentativas de institucionalização do messiânico (por meio de sindicatos, partidos, religiões, parlamentos, etc.). Segundo o filósofo, “a instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência” (BENJAMIN, 2012, p. 77). É por isso que ele afirma que “o operariado organizado é, hoje em dia, o único sujeito jurídico, além do Estado, ao qual se concede o direito à violência” (BENJAMIN, 2012, p. 63). Dito em outros termos: a institucionalização messiânica impede, paradoxalmente, a vinda do messias, já que ela acaba por ter como fundamento o poder mítico, que é justamente a forma de poder milenar. Contra esta forma de poder secular, Benjamin vai confrontar o poder divino, aquele que é capaz de por fim as diversas formas de violências seculares: “o puro poder divino volta de todas as formas eternas que o mito abastardou através do Direito” (BENJAMIN, 2012, p.82). Mas por qual razão Benjamin elege o mito como fundamento do poder como violência? A resposta pode ser encontrada em duas vias. Em primeiro lugar, através do próprio Benjamin, que afirma que “a essência do acontecer mítico é o retorno (Sísifo, Danaides)” (BENJAMIN, 2012, p.179). O poder sempre retorna como violência na história. Em segundo lugar, por meio de Adorno e

Horkheimer que mostram, na *Dialética do Esclarecimento*, que o “o mito já é esclarecimento e esclarecimento acaba por reverter à mitologia”(1985, p.15), já que neles se desdobram, tanto na teoria como na prática, “a violência nua e crua” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.55). Romper com o poder mítico por meio do poder divino é, portanto a tarefa da crítica benjaminiana, já que só o último, isto é, o divino, que é detentor de uma forma de poder que não é violenta (BENJAMIN, 2012, p.70).É por esta razão que anos mais tardes, no fragmento 72, ele escreve que “neste mundo o que há de mais elevado é: o poder divino como o poder não violento de Deus” (2012, p.34).

Há, segundo Benjamin, uma espécie de dimensão profética no ato escrever já que os grandes escritores foram aqueles que pensaram formas de existência que foram concretizadas muito tempo depois, como o caso de Baudelaire e Dostoiévski (BENJAMIN, 1987b, p.15). *Mutatis mutandis* esta ideia se aplica à própria obra de Benjamin. A insistência de colocar a teologia no coração do político antecipa os movimentos revolucionários que iriam surgir tempos depois de sua morte, tais como o ghandismo (responsável diretamente pela Independência da Índia em 1947) e a Teologia da Libertação (que exerceu forte influência no cenário acadêmico mundial).

Benjamin, que conseguiu notar que a catástrofe se tornaria a categoria fundamental para a compreensão de nosso tempo, também faz uma profecia sobre a sua própria morte. Salta aos olhos ler sua carta a Henry Gurland e Adorno, datada de 25/09/1940: “Numa situação sem saída, não tenho outra escolha senão pôr fim a tudo. É num vilarejo nos Pireneus onde ninguém me conhece que minha vida vai se acabar” (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p.476). O filósofo cometera suicídio dois dias depois da redação desta carta, no mesmo local assinalado, em virtude do temor de ser capturado por soldados da Gestapo.

Para encerrar, podemos dizer que a redenção, em Benjamin, é carregada inevitavelmente pela destruição. Como bem observa Gagnebin, “se a redenção livra é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva” (1999, p.198). Desse modo o messianismo benjaminiano nega a possibilidade da *Aufhebung* hegeliana. Esta ideia aparece claramente no fragmento 73, que provavelmente foi escrito em 1939, onde Benjamin critica a tese do catolicismo de que “o verdadeiro poder divino só no mundo por vir (da plena realização) pode manifestar-se de forma não destruidora” (2012, p.33-4). Para o filósofo do anjo, isso é falso porque “o poder

divino interfere no mundo terreno, respira destruição” (2012, p. 34). Trata-se, portanto, da ideia do poder divino como revolucionário: “o divino manifesta-se nelas (nas forças espectrais e demoníacas, j.s.s.) apenas sob a forma da violência revolucionária. O divino só se manifesta na comunidade, nunca nas organizações sociais, de forma não violenta e não portentosa” (BENJAMIN, 2012, p. 34). É por isso que na segunda tese de *Sobre o conceito de história*, ele fala em força messiânica fraca para apontar justamente este caráter não violento, mas ao mesmo tempo devastador do poder divino. Para Agamben, Benjamin formula isso levando em consideração aquilo que Paulo diz em Coríntios 2, 12, 9-10, onde a força só pode se realizar na fraqueza (2006, p. 137). Seja como for, se “a catástrofe” é vista como “o contínuo da história” (BENJAMIN, 2012, p. 190), então a tarefa imediata do messianismo é uma só: quebrar com ele. É só assim que poderemos pensar num conceito de presente que “participa do conceito de Juízo Final”(BENJAMIN, 2012, p.191).

O MESSIANISMO ESTÉTICO DE THEODOR ADORNO

“Hoje, dificilmente se pode pensar a arte a não ser como forma de reação que antecipa o apocalipse” (Adorno. Teoria estética. p. 103).

“O que foi, isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; de modo que nada há de novo debaixo do sol” (Eclesiastes 1,9).

“A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas [...] reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado” (Adorno; Horkheimer. Dialética do Esclarecimento. p. 23).

Embora seja pouco mencionado nos escritos sobre Theodor Adorno, mas que não foge do horizonte de um leitor atento de seu pensamento, a questão da redenção e, conseqüentemente, do novo, enquanto ruptura, ocupam um lugar de relativo valor em sua obra. É claro que não se trata da temática adorniana *pour excellence* (se é que podemos falar nisso levando em consideração um universo conceitual tão vasto e plural). O fato é que Adorno jamais teve qualquer aversão à teologia ou a um pensamento com teor teológico, pelo contrário, ele era sensível à inspiração teológica de seu amigo Benjamin, mais até do que Horkheimer (GAGNEBIN, 1999, p. 191). Adorno também nunca pretendeu, em termos gerais,

romper com qualquer modelo teológico de fundamentação da moral e da filosofia (WIGGERSHAUS, 1995), ainda que preferisse, por uma espécie de intransigência teórica (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.12), tentar superar a exigência imposta à filosofia de se superar a si mesma através de si mesma (CHIARELLO, 2007, p.200), sem recorrer prioritariamente a uma dimensão teológica consoladora capaz de assegurar de antemão à redenção. É com este viés profundamente dialético que temos que compreender a recepção adorniana do mote messiânico.

Desse modo convém começar esta seção expondo àquilo que é afirmado no famoso aforismo 153 de *Minima Moralia*, pela qual o filósofo evoca, de modo belíssimo, a figura messiânica da redenção.

Pretendemos, assim, expor *pari passu* cada frase do aforismo e nossa interpretação do trecho, sempre tentando ser o mais fiel possível ao pensamento do autor. É claro que apesar deste fragmento ser o ponto de partida de nossa investigação isso não quer dizer que ele seja o ponto de chegada. Esperamos mostrar, através de citações de outras obras, que a questão da redenção, e, por conseguinte, do novo, não é um privilégio de *Minima Moralia*.

O aforismo 153 começa assim: “a filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção” (ADORNO, 1993, p.215). Eis então a tese fundamental: o desespero em que a razão se encontra, desesperança causada pela desrazão ocidental que promove o progresso e a barbárie em igual proporção (ADORNO, 1993, p. 43), só pode ser superado se a filosofia assumir, de modo responsável ou ético, o único modo que interessa a Adorno, a missão de considerar o mundo, ou aquilo que foge da violência do conceito, a partir dele mesmo, a partir de sua própria exterioridade, em última análise, a partir daquilo que está fora da própria filosofia. É somente através desta abertura transcendental, desta entrega mimética aos objetos, desta aceitação do radicalmente outro não conceitual, que a redenção pode ser pensada. Segundo Chiarello, “as perspectivas efetivamente redentoras não derivam da reelaboração teórica pura e simples executada como que a partir de si mesma, mas sim do contado mais vivo com os objetos” (2007, p. 193).

Adorno se vale, logo a seguir, da alegoria da luz para sublinhar o aspecto epistemológico da questão: “O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a

partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo o mais se exaure na reconstrução e permanece uma parte da técnica” (ADORNO, 1993, p.215-6). A única esperança que há para o conhecimento se encontra na redenção. Os raios redentores lançados sobre o mundo se erguem sobre o céu⁷ da história e trespassam-no. Sem a redenção tudo se esvazia, tudo permanece refém de elucubrações restauradoras e do imediatismo da técnica. Para Gagnebin, a redenção adorniana “remeteria à alteridade e transcendência que possibilitam um conhecimento verdadeiro” (1999, p. 2005).

Desse modo o filósofo se valerá da figura da luz messiânica para apontar para a decadência em que o mundo está enredado: “Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá à luz messiânica” (ADORNO, 1993, p. 216). Eis, pois o diagnóstico adorniano: o mundo está doente, pois “na base da saúde reinante está a morte” (1993, p.51). Mas não é qualquer moléstia. Trata-se de uma patologia milenar, que impede que nós, sujeitos racionais e somáticos, possamos ver e sentir para além da escuridão apática que impede a luz messiânica de agir. Mas assim como uma ferida, que provoca dor e inquietação, a fissura do mundo conduz, num duplo impulso, tanto para o caos como para a redenção.

“Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão-somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento” (ADORNO, 1993, p.216). Tarefa paradoxal: como conseguir, a partir tão somente do contato com as coisas, atingir um pensamento que não seja arbitrário e violento, já que o próprio trabalho do conceito durante milênios se configurou desse modo?

“É a coisa mais simples de todos”, responde Adorno, “porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mais ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face, se consolida na escrita invertida de seu contrário” (ADORNO, 1993, p. 216). Que situação que clama esse conhecimento? A experiência de campos de concentração? Hiroshima e Nagasaki? A miséria e abandono de grande camada da população mundial? Adorno parece apontar para esta direção. Isso porque a entrega aos objetos foi negada implacavelmente pela

⁷“Como uma estrela, a esperança desce do céu” (GOETHE apud ADORNO, 1970, p.213).

história ocidental, e de alguma maneira continua sendo impedida. O distanciamento entre sujeito e objeto, um dos aspectos infraestruturais do esclarecimento, consiste em justamente evitar a aproximação empática perante o mundo. É somente negando a negação da aproximação empática que é possível levar a cabo o que a nossa situação clama. Por que a verdadeira imagem da negatividade não é meramente o contrário da positividade. Assim como a imagem refletida no espelho é mero espectro do que está fora dele, o negativo não pode ser um fantasma do positivo. É por este motivo que devemos “inverter o contrário”, transformar o negativo como algo que vive no pulsar das coisas.

Por outro lado,

mas é também inteiramente impossível, porquanto pressupõe um ponto de vista afastado, ainda que só um pouquinho, do círculo mágico da existência, ao passo que todo conhecimento possível não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma deformação e pela mesma indigência a que pretende se subtrair (ADORNO, 1993, p. 216).

A razão é impotente, e tem ciência disso: ela sabe, de antemão, que é impossível um conhecimento verdadeiro que não seja afastado, um pouquinho sequer, do círculo da existência, círculo que é mágico assim como o inferno de Dante. A razão precisa passar pela existência para poder arrancar, a contrapelo, sua validação, porque a essência só é possível se tiver como base o ser, mas isso gera obrigatoriamente dor, já que o pensamento, no contato íntimo com os objetos, acaba por sofrer com as mesmas chagas do real que ele pretende se livrar ao se relacionar com as coisas. Trata-se, portanto, de um processo derradeiro que carrega consigo mesmo a própria dimensão somática do pensamento e da realidade.

É por isso que “quanto maior é a paixão com o pensamento se fecha contra seu condicionamento por amor ao incondicionado, tanto mais inconsciente e, por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo” (ADORNO, 1993, p. 216). O pensamento, movido pelo amor para com as coisas, acaba por se fechar para aquilo que necessariamente o condiciona, para aquilo que o atormenta, isto é, a exigência de não ser afetado pela realidade, de não se submeter a ela. Ao superar a exigência de objetividade, o pensamento entregue completamente ao mundo, se torna indigente e frágil, assim como o mundo que ele representa.

Adorno finaliza o texto colocando a questão sobre a possibilidade ou não da concretização de tal acontecimento redentor: “até mesmo sua própria impossibilidade tem que ser por ele (o pensamento, j.s.s) compreendida, a bem da possibilidade. Mas, diante da exigência que a ele se coloca, a própria realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente” (ADORNO, 1993, p.216). Se a redenção, nos moldes colocados por Adorno, realmente é possível, se ela não passa de um impulso utópico, de um espasmo redentor, de uma esperança em meio à desesperança, isso é indiferente para o filósofo de Frankfurt, pois enquanto o pensamento ter a permissão para viver, a questão levantada pela redenção, isto é, a da abertura do pensamento para o radicalmente outro, merece ser colocada, independentemente de sua plausibilidade teórica ou realização prática, já que “no fim das contas, a esperança – na medida em que se arranca da realidade ao negá-la- é a única forma na qual a verdade se manifesta” (ADORNO, 1993, p.85).

O que gostaríamos de chamar atenção, a partir desta brevíssima explicação, é sobre o aspecto peculiarmente materialista, no sentido marxista do termo, do conceito de redenção proposto por Adorno. Para um materialista a redenção não pode ser buscada na metafísica, isto é, em outro lugar que esteja além deste mundo, mas no próprio mundo (THOMSON, 2010, p.164). É por isso que o filósofo insiste em pensar a redenção em termos de “conhecimento verdadeiro”, já que na totalidade social em que a humanidade está enredada, nomeada por ele como mundo administrado (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.9), pelo qual o todo está impregnado pelo não verdadeiro (ADORNO, 1993, p. 42), faz com que caíamos na tentação de procurar a verdade em quaisquer outros lugares que não sejam neste tempo e espaço. Mesmo que seja mais consolador acreditar numa redenção por vir, sem levar em consideração a dimensão histórica e cultural, como nos termos formulados por Derrida (1993), ainda assim não é suficiente para um pensamento que pretende ser radicalmente dialético, como é o caso da filosofia desenvolvida pelo frankfurtiano.

Desse modo a centralidade da concepção de redenção na filosofia adorniana, que nem sempre é destacada nos comentários sobre o frankfurtiano, pode ser facilmente constatada a partir da exposição de algumas teses defendidas pelo filósofo em diferentes contextos. Por exemplo, no famoso ensaio *O Fetichismo na Música e o Regresso da Audição* se lê que “a arte responsável orienta-se por

critérios que se aproximam muito dos do conhecimento: o lógico e o ilógico, o verdadeiro e o falso” (ADORNO, 1996, p.65). Na própria obra *Minima Moralia* Adorno faz a aproximação entre a redenção e a ética quando afirma que “não há vida correta na falsa” (ADORNO, 1993, p.33). Já na *Teoria Estética* encontramos também algo a este respeito: “eis porque as obras, além da mediação da interpretação e da crítica, se desdobram também pela salvação” (ADORNO, 1970, p. 160).

A hipótese que estamos assumindo aqui é a de que o pensamento de Adorno é portador de um messianismo estético, que é bem diferente de estetização do messianismo. Enquanto o primeiro vê na arte a possibilidade uma práxis revolucionária redentora, o segundo apenas contempla a redenção como se fosse uma meta inalcançável concretamente. É por isso que se faz *myster* a elucidação de algumas teses presentes na *Teoria Estética* assim como na *Minima Moralia* que ajudarão a elucidar a nossa hipótese.

Iniciaremos, então, apresentando uma passagem esclarecedora da *Teoria Estética*, onde Adorno mostra a relação entre a arte e a salvação: “eis porque as obras, além da mediação da interpretação e da crítica, se desdobram também pela salvação; esta visa a verdade da falsa consciência na aparição estética”(ADORNO, 1970, p. 151). Num mundo dominado pelas mais diversas formas de ocultamento da realidade é tarefa da arte garantir a verdade, pois “as grandes obras de arte não podem mentir” (ADORNO, 1970, p. 151). A arte é capaz, portanto, de promover uma autêntica objetividade: “a experiência da arte enquanto experiência da sua verdade ou inverdade é mais do que uma vivência subjetiva: é a irrupção da objetividade na consciência subjetiva” (ADORNO, 1970, 274).

A arte é por natureza profana, pertencente ao mundo: “nada há na arte, mesmo na mais sublime, que não provenha do mundo; nada que permaneça intacto. As categorias estéticas devem definir-se tanto pela sua relação ao mundo como pela renúncia a este” (ADORNO, 1970, p. 160). Trata-se de uma relação dialética, já que “a arte é a antítese social da sociedade, e não deve imediatamente deduzir-se desta” (ADORNO, 1970, p.19).

Em outra curiosa passagem, Adorno faz uma relação entre a realidade empírica da arte e o tempo messiânico: “na relação com a realidade empírica, evocam o teologúmeno segundo o qual, no estado de redenção, tudo é como é e, ao mesmo tempo, inteiramente outro” (ADORNO, 1970, p. 17). A arte teria esta

característica utópica, no sentido de ser um não lugar, de não participar da barbárie da cultura mesmo sendo um produto dela.

Se não existe de fato um progresso moral na história, o mesmo não vale para a arte. Segundo Adorno, o progresso na arte pode ir além dele mesmo: é possível provocar um verdadeiro progresso moral, já que “não existe nenhum progresso no mundo é que não há progresso na arte; *Il faut continuer*. (ADORNO, 1970, p. 235). Não é a toa que ele afirma na *Minima Moralia* que “a tarefa atual da arte é introduzir o caos na ordem”(ADORNO, 1993, p.195). Eis, pois, a potencialidade que a arte tem para transformação.

Apesar do tema do fim da arte ser uma constante na *Teoria Estética*, ele não pode ser visto somente no seu lado negativo. É evidente que quando se fala em fim da arte em Adorno geralmente se destaca sua crítica à indústria cultural e também seu pessimismo com relação à regressão da capacidade de sensibilidade estética no indivíduo moderno. Há, no entanto, um lado positivo do fim da arte, que está relacionado diretamente com a emancipação de toda a humanidade. Na *Filosofia da Nova Música*, Adorno escreve algo que é decisivo para a compreensão de seu messianismo estético: “somente numa humanidade pacificada e satisfeita a arte deixará de viver: sua morte, hoje, como se delineia, seria unicamente o triunfo do puro ser sobre a visão da consciência que a ela pretende resistir e se opor” (ADORNO, 2011, p. 22). A ideia subjacente aqui é a de que numa sociedade completamente liberta do jugo da autopreservação cega e da dominação desenfreada, ou seja, numa sociedade onde o capital deixasse de existir, a própria existência se tornaria uma obra de arte, isto é, dispensaria uma separação entre arte e vida: “arte não é unicamente o substituto de uma práxis melhor do que a até agora dominante, mas também crítica da práxis enquanto dominação da auto conservação brutal no interior do estado de coisas vigente e por amor dele” (ADORNO, 1970, p. 23).

Isso implica, sem dúvida, uma ruptura com a desrazão que impera desde os primórdios da humanidade, já que “uma sociedade libertada situar-se-ia além da irracionalidade dos seus *faux frais* e além da racionalidade fim-meio da utilidade” (ADORNO, 1970, p.255).

Só que a ruptura em Adorno, pelo que tudo indica, ocorre de modo análogo ao messianismo benjaminiano, isto é, de forma não violenta. É por isso que ele

escreve na *Minima Moralia* algo que soa bastante familiar com a passagem bíblica da Carta aos Coríntios², 12 9-10, onde Paulo afirma que a força se concretiza na fraqueza. O frankfurtiano escreve que “amado tu serás unicamente quando puderes te mostrar fraco sem provocares força” (ADORNO, 1993, p. 168).

Em Adorno, o novo é visto como “a figura secreta de todos os que ainda não nasceram” (ADORNO, 1993, p.208). Para o filósofo, a tarefa primordial da transformação é pensar nas gerações que não vieram ainda. É por isso que ele afirma no conjunto de palestras intitulado *Educação e Emancipação* que “haveria que subtrair aos assassinados a única coisa que nossa impotência pode lhes oferecer, a lembrança” (ADORNO, 1995, p.31). É justamente num sentido extremamente dialético, que o novo em Adorno tem haver diretamente com uma ética da memória.

É evidente, a esta altura, que a noção adorniana de messianismo tem como compromisso a própria felicidade. Só que ela só será possível num outro mundo, radicalmente novo, “precisamente porque a fome perdura em continentes inteiros, embora pudesse ser abolida no que dependesse das condições técnicas para tanto, justamente por isto ninguém, consegue ser realmente feliz com a prosperidade” (ADORNO, 1995, p. 39). E é nesse sentido que a *promesse de bonheur* da arte, tão analisada na *Teoria Estética*, se torna real: somente numa sociedade redimida que a felicidade tem o direito de existir.

REFERÊNCIAS

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Ed. 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

ADORNO, T. **Educação e emancipação.** Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. **Filosofia da nova música.** Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Minima moralia:** reflexões a partir da vida danificada. Traduzido por Luiz Eduardo Bicca. 2.ed. São Paulo: Ática, 1993.

_____. O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição. In: **Textos escolhidos:** Theodor W. Adorno. São Paulo : Nova Cultural, 1996.

_____. **Teoria estética**. Lisboa : Edições 70, 1970.

_____; BENJAMIN, W. **Correspondência: 1928-1940**. Trad. José Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

_____; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Traduzido por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAMBEM, G. **El tiempo que resta**: comentário a la carta a los romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006a.

_____. **Image et mémoire**. Trad. Marco Dell'Omodarme et al. Paris: Hoëbeke. 1998.

BADIOU, A. **A hipótese comunista**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Magia, técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Roaunet. Obras completas vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

_____. **Rua de mão única**. Trad. Rubens Filho e José Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987b. (Obras completas; v. 2).

_____. Sobre alguns temas de Baudelaire. In: BENJAMIN, W. **A modernidade e os modernos**. Trad. Heindrun da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BERGSON, H. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CHIARELLO, M. Em defesa de Adorno: a propósito das críticas endereçadas por Giorgio Agamben à dialética adorniana. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 115, p.183-201, jun. 2007.

DERRIDA, J. **Spectres de Marx**. Paris: Éditions Galilée, 1993.

ECO, U. **Apocalípticos e integrados**. 6. ed. São Paulo : Perspectiva, 2008.

FROMM, E. **O conceito marxista de homem**. Trad. Octavio Velho. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GAGNEBIN, J. M. Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 37, 1999.

GAGNEBIN, J. M. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. Pgs 7-19. In: BENJAMIN, W. **Magia, técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Roaunet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a. (Obras completas; v. 1).

GANGLE, R. Messianic media: Benjamin's cinema, Badiou's matheme, Negri's multitude. **Journal for Cultural and Religious Theory**, v. 10, n. 1, p. 26-41, Winter 2009. Disponível em: <<http://www.jcrt.org/archives/10.1/Gangle.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2013.

JAY, Martin. **La imaginación dialéctica**: una historia de la escuela de Frankfurt. Traduzido por Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1989.

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia". Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. Sobre o conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011.

LUFT, L. **Minidicionário**. Brasília: Ática, 2001.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. [S.l],[s.d]. Disponível em <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_fontes/acer_marx/tme_03.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013.

_____; _____. **Manifesto do partido comunista**. Trad. Antônio Braga. São Paulo: Escala, 2009.

_____; _____. **Sobre a literatura e a arte**. Lisboa: Estampa, 1971.

MATOS, O. Apresentação à edição brasileira Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século. In: ADORNO; BENJAMIN. **Correspondência: 1928-1940**. Trad. José Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SCHOLEM, G. **Fidélité et utopie**: essais sur le judaïsme contemporain. Paris: Calmann-Lâevy, 1978.

THOMSON, Alex. **Comprender Adorno**. Traduzido por Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010.

WIGGERSHAUS, R. **The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.

Artigo recebido em: 13/01/2014

Artigo aprovado em: 09/04/2014