

O espectro dissidente. Walter Benjamin à esquerda do possível

Fabio Mascaro Querido¹

Um espectro ronda o mundo intelectual contemporâneo

POUCOS autores foram objeto de uma recepção pós-morte tão vigorosa e heterogênea como Walter Benjamin (1892-1940). Subestimado em vida, tanto por sua inaptidão em lidar com as coisas “práticas” quanto pelo caráter inclassificável de sua obra, o filósofo judeu-alemão tornou-se, após sua morte, uma verdadeira celebridade em certos círculos acadêmicos e intelectuais. Rejeitado pela Universidade de Frankfurt em 1925, após o rechaço de sua tese de habilitação sobre a *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin transformou-se – numa daquelas paradoxais ironias da história – em presença obrigatória no mesmo ambiente que lhe negara acesso.

Nesse contexto, talvez fosse o caso de se questionar: por que Benjamin? O que esse intelectual de origem judaica, cujo pensamento idiossincrático já espantava seus contemporâneos, teria a dizer às gerações de hoje, em princípio completamente avessas ao seu hermetismo filosófico? Como um *outsider* intelectual, academicamente rechaçado em vida, se transformou, intempestivamente, em uma celebridade acadêmica? Benjamin, que nunca foi moderno, poderia agora, subitamente, ser transformado num pós-moderno *avant la lettre*? Para além de questões meramente retóricas, tais interrogações são fundamentais para a compreensão das condições de possibilidades sob as quais o pensamento de Benjamin é abordado, e a partir das quais sua obra

é reelaborada conforme um ponto de vista determinado no presente.

Ainda no início da década de 1980, Terry Eagleton (2011, p.161) afirmou: “Benjamin oferece uma imagem consoladoramente familiar a intelectuais deserdados em toda parte, abatidos como estão pela monotonia cultural de uma burguesia cujos direitos de propriedade muitos deles indubitavelmente defenderiam até a morte”. Ademais, como diz Susan Buck-Morss (2005, p.12): “seus escritos críticos e carregados de imagens se prestam facilmente aos métodos pós-estruturalistas de leitura, na qual os textos, arrancados da história concreta que lhes dá origem, parecem permitir uma série ilimitadas de glosas interpretativas, entres as quais se elege a mais ‘interessante’ de acordo com o clima acadêmico do momento”.

Não por acaso, o crescimento exponencial da recepção acadêmica de sua obra, a partir da década de 1960, acompanhou-se da tendência em confiná-la em algum campo específico do conhecimento, destituindo-a, assim, do seu significado político “profundo”, enraizado em suas reflexões sobre a história e a modernidade. Nesse contexto, o reconhecimento das múltiplas dimensões do pensamento complexo, paradoxal e hermetico de Benjamin, destacando, ainda, a faceta política de suas reflexões, não constitui tarefa das mais fáceis.

Daí a importância decisiva de livros como a coletânea *O capitalismo como religião* organizada por Michael Löwy

e recém-publicada pela Boitempo Editorial. Mediante a meticulosa escolha de ensaios pouco ou nada conhecidos do autor alemão, “verdadeiras minas de ouro”, pode-se visualizar a tentativa, por parte do organizador (tal como ele mesmo indica no prefácio), de ressaltar o *fio subterrâneo* anticapitalista que percorre toda a trajetória intelectual de Benjamin, desde os seus primeiros textos no começo da década de 1910 às *Teses sobre o conceito de história*, redigidas meses antes de seu suicídio, em setembro de 1940. Por isso mesmo, malgrado a significativa variedade filosófica e temática, os dezesseis textos incluídos no livro são movidos, e é esse o principal critério de seleção, por uma “crítica radical (romântico-revolucionária) da civilização capitalista-industrial-moderna”. Para Löwy (cuja leitura benjaminiana é explicitamente política), o “brilho” especial desse “dissidente da modernidade” que foi Benjamin encontra-se na forma como ele conseguiu articular, na crítica da civilização capitalista-moderna, fontes oriundas do romantismo alemão, do messianismo judaico e, após 1924-1925, do marxismo libertário – que dá um novo rumo às suas utopias anarquistas de juventude.

A “adesão” ao marxismo não significou, em Benjamin, um abandono das intuições românticas e teológicas que habitavam seu pensamento. Muito ao contrário, será a persistência desses elementos romântico-teológicos – que atravessam seus escritos “como uma corrente elétrica”, alimentando “algumas de suas principais *iluminações profanas*”, como afirma Löwy (p.17) – que dará ao seu marxismo uma qualidade única, a tal ponto que, conforme sugeriu Hannah Arendt (2008, p.176), ele “foi provavelmente o marxista mais singular

já produzido por esse movimento que, sabe Deus, teve seu quinhão completo de excentricidades”.

Melancolia revolucionária

Nascido em Berlim, em 1892, Benjamin viveu uma típica infância burguesa, cercado pelo ambiente dos judeus ricos assimilados, no qual a religiosidade se resumia a uma simbologia difusa, desprovida de substância concreta. Na juventude, é contra a superficialidade da religiosidade praticada em casa, reforçada pela “autoilusão” estimulada pela assimilação, que Benjamin, assim como vários outros jovens intelectuais judeus de sua geração, concentra sua revolta – a *Carta ao pai*, de Franz Kafka, constitui talvez a melhor expressão desse “conflito geracional”. No caso do jovem Benjamin, essa revolta ética foi um dos grandes estímulos à sua militância, de 1912 a 1914, no Movimento da Juventude Livre Alemã, tutelada por seu amigo Gustav Wyneken. Assim, se no curioso “Discurso sobre a religiosidade do nosso tempo” (1912), Benjamin já revelava a preocupação em torno da possibilidade de uma “nova religiosidade” – visualizada por ele nos círculos dos literatos –, no discurso (jamais proferido) “Romantismo”, do ano seguinte, ele não hesita em proclamar o advento de uma “nova juventude, a juventude sóbria e romântica”, distinta do “falso romantismo”, uma juventude cuja meta é “a vontade romântica para a beleza, a vontade romântica para a verdade, a vontade romântica para a ação” (p.57).

Em 1915, quando a ruptura com os movimentos de juventude estava consumada, Benjamin conhece um jovem intelectual judeu que será, por toda a sua vida, um dos seus interlocutores privilegiados: Gershom Scholem. “Vasos

comunicantes”, Scholem despertou em Benjamin um interesse pela dimensão *subterrânea* do judaísmo e pelo messianismo judeu, para além da religiosidade meramente protocolar que convivera no ambiente familiar. Datam desse período, em meio a primeira grande guerra, os ensaios (reunidos em *O capitalismo como religião*) “Drama barroco e tragédia” e “O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia”, textos que contêm, em germe, noções fundamentais mais tarde desdobradas na tese sobre a *Origem do drama barroco alemão*. No primeiro deles, Benjamin resgata a temática (que já havia aparecido na conferência “A vida dos estudantes”, de 1914) da crítica à temporalidade “mecânica”, “vazia”, à qual ele opõe a temporalidade messiânica. Em sua óptica, o drama barroco – antecipando um tema central depois desenvolvido em termos marxistas nas *Passagens* (a “história-natural”, “coisificada”, a “fixidez cadavérica” do mundo) – “esgota em termos artísticos a ideia histórica da repetição” (p.62).

O pequeno ensaio inacabado “O capitalismo como religião” (1921), escolhido como título da coletânea, constitui uma nítida amostra da capacidade de Benjamin, num período ainda anterior à descoberta do marxismo, de mobilizar fontes teológicas na direção da crítica ao capitalismo. Inspirado no livro de Ernst Bloch (1973), *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, de 1921, e no pensamento do socialista libertário Gustav Landauer, o filósofo alemão denuncia o capitalismo – na contramão da tese weberiana da secularização – como um “fenômeno essencialmente religioso”, que se assenta simbolicamente em um culto utilitário permanente, “sem sonho e sem piedade”, um culto (ou uma “idolatria do

mercado”, como diriam mais tarde os teólogos da libertação), ademais, marcado por uma “culpabilização universal”, porquanto conduz a humanidade, sobretudo os mais pobres, a uma verdadeira “casa do desespero”.

A recusa da tese de habilitação, em 1925, sob o argumento de que os membros da banca de avaliação não haviam compreendido uma só palavra do manuscrito, foi, sem dúvida, um acontecimento decisivo na trajetória intelectual de Benjamin. O malogro relativamente precoce de toda esperança de uma carreira acadêmica “estável”, ao lado de sua concomitante proletarização intelectual (sempre na dependência de trabalhos esporádicos para periódicos), estimulou-lhe, alguns anos mais tarde, uma reflexão em torno da responsabilidade e do papel dos intelectuais em face da crise social e econômica, reflexão que seria intensificada em seus debates com Bertolt Brecht.

Nesse contexto, a relação de Benjamin com o marxismo, a partir da segunda metade da década de 1920, graças à leitura de *História e consciência de classe*, de Georg Lukács, e à paixão repentina por Asja Lacis (bolchevique letã que ele havia conhecido em Capri), provocou a ebulição de um pensamento idiossincrático, profundamente original, que se revela através de uma escrita singular – na qual, como disse Susan Sontag (1986, p.100), “cada sentença é escrita como se fosse a primeira, ou a última”. Se, a partir de então, o “comunismo radical” – como diz em uma carta a Scholem – aparecer-lhe-ia como o único caminho possível para a subversão da ordem burguesa, essa solução se apresenta, quase sempre, sob uma forma marcadamente “pessimista”, tal como se nota no peque-

no artigo “As armas do futuro” (1925), até pouco tempo inédito (e compilado em *O capitalismo como religião*).

A profunda desconfiança em relação à utilização militar dos avanços científicos e técnicos modernos para fins destrutivos, exposta nesse texto, parece aludir antecipadamente tanto ao aforismo “Alarme de incêndio” (incluído em *Rua de mão única*, de 1928) quanto à reivindicação – em seu ensaio sobre o surrealismo (1929) – do “pessimismo revolucionário” evocado por Pierre Naville – antigo militante surrealista que havia aderido ao trotskismo. Neste último texto – talvez o mais límpido testemunho do seu “marxismo libertário” –, Benjamin saúda os surrealistas por seu “pessimismo integral”, “sem exceção”, quer dizer, por sua “desconfiança acerca do destino da literatura”, “da liberdade”, “da humanidade europeia”, e, “principalmente, desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos”. Tal defesa de um “pessimismo revolucionário”, em contraposição ao otimismo beato dos apologistas marxistas das “ideologias do progresso”, explica, em grande medida, a hesitação (e posterior negativa) de Benjamin em aderir ao Partido Comunista, hesitação que se intensificaria – como resistência instintiva à emergência de uma nova razão de Estado – após a visita de alguns meses à União Soviética em 1926/1927, e que o incitaria, anos depois, à admiração pela figura de Leon Trotsky.

A atenção aguçada para o “reverso”, isto é, para a face destrutiva e desumana do progresso técnico, atenção tipicamente romântica, será uma das características fundamentais do “marxismo da adversidade” de Walter Benjamin. Em

O capitalismo como religião, essa crítica radical do “progresso” aparece de forma surpreendente na resenha (quase desconhecida), publicada em 1929, do livro de Marcel Brion sobre Bartolomé de Las Casas, bispo espanhol que tomou a defesa dos índios no processo de colonização do México. Escovando a história “a contrapelo” (como ele sugere na sétima das teses de 1940), ou seja, concebendo-a do ponto de vista dos vencidos, Benjamin considera a colonização o primeiro estágio da “história colonialista dos povos europeus”, a qual “transforma todo o novo mundo conquistado numa câmara de tortura” (p.171). Daí sua simpatia por Las Casas, que, “em nome do catolicismo”, contrapôs-se “aos horrores cometidos em nome do catolicismo” (p.172). Em sintonia com o marxista peruano José Carlos Mariátegui, ou com as recentes teorias latino-americanas da “descolonização”, Benjamin visualiza no “processo pavoroso da conquista” as origens sangrentas do desenvolvimento do “progresso” moderno.

Compreende-se, assim, o entusiasmo que Benjamin nutria pela obra do antropólogo suíço Johann Jakob Bachofen (tido como reacionário), em cuja noção de matriarcado ele enxergava os traços de um “comunismo primitivo”, “imagens de um passado remoto” (como diz o autor numa resenha do livro de Bernoulli sobre Bachofen, incluído no livro) que habitam o “inconsciente coletivo”, e que, em plena modernidade, poderiam servir como fonte de inspiração para a utopia projetada para o futuro. Isso porque, à diferença das sociedades capitalista-modernas, essas sociedades arcaicas seriam detentoras de um aspecto decisivo para qualquer utopia futura: a harmonia entre o homem e a natureza,

harmonia que também pode ser encontrada – conforme mostrará Benjamin no primeiro “Exposé” (1935) das *Passagens* (“Paris, capital do século XIX”) – no pensamento do “socialismo utópico” francês Charles Fourier. Associando a abolição da exploração do trabalho humano e a abolição da exploração predatória da natureza, Benjamin manifestou uma espantosa (para a época) “sensibilidade ecossocialista”, segundo defende Michael Löwy (p.19).

Ateísmo religioso ou teologia sem Deus

A persistência de um elemento teológico nas reflexões “marxistas” de Benjamin configura um dos aspectos mais paradoxais do seu pensamento, e o eixo em torno do qual se desenvolveram as principais divergências interpretativas entre seus leitores. É em seu último texto, as “teses” de 1940, que essa estranha e original relação entre marxismo e teologia, política e religião apresenta-se de modo definitivo, sobretudo na primeira tese: mesmo “pequena e feia”, e sem “se deixar ver”, a teologia é uma aliada imprescindível para que o “materialismo histórico” “ganhe” a partida. À teologia caberia estimular o redespertar da força explosiva, “messiânica”, do materialismo histórico – reduzido por seus epígonos a um mero autômato petrificado e desprovido de vida.

No ensaio dedicado a Oskar Panizza e E.T.A. Hoffmann (1930), essa dimensão teológica, associada às fontes românticas, é mobilizada a fim de estabelecer uma crítica radical da modernidade, ancorada na oposição entre o vivo e o autômato. Identificado ao diabólico, ao satânico, o automático assemelha-se, em Hoffmann, segundo Benjamin, a um “mecanismo artificial asqueroso”,

ao qual o escritor alemão opõe a “vida” em seu “lado puro e limpo dos espíritos” (p.134). Manifestando-se ora na relação do operário com a máquina analisada por Marx, ora na do transeunte com a multidão descrita por Edgar Allan Poe e/ou por Baudelaire, a figura do autômato tornou-se, na obra do próprio Benjamin, uma alegoria da vida moderna, uma vida que se encontra submetida a um tempo mecânico, “artificial” e repetitivo, despojado de toda “experiência”, e, por essa razão, “infernai”.

Na pequena resenha do livro *O resgate*, da escritora comunista judia Anna Seghers, publicada em 1938 com o título “Crônica dos desempregados alemães” (p.159-66), o “inferno” da catástrofe é identificado ao nazismo, que representou uma “queda” ainda maior “para o abandonado que já esta[va] no fundo do poço”. Enquanto aparecimento do “anticristo”, o nazismo “arremeda a benção que foi anunciada como messiânica”, tanto quanto “arremeda o socialismo”, explorando para seus propósitos os flagelos infligidos pela guerra, pela miséria e pelo desemprego. Nesse sentido, diz Benjamin, o nazismo seria uma espécie de “falso messias”, em tudo oposto à esperança na possibilidade de uma autêntica “redenção messiânica” dos oprimidos.

À esquerda do possível

O exílio em Paris, após a ascensão do nazismo na Alemanha (1933), ao mesmo tempo que ratificou a paixão de Benjamin por essa cidade que, muito mais que Berlim (sua cidade natal), representava os paradoxos da paisagem urbana moderna carregada de mistérios (como demonstrara o surrealista Louis Aragon em seu romance *O camponês de Paris*, muito apreciado por Benjamin),

impôs-lhe os momentos mais difíceis de sua vida. Intensificou, além disso, o sentimento melancólico (*spleen*) da “catástrofe em permanência” que, segundo ele, inscreve-se no coração dos poemas de Baudelaire (Cf. “Parque Central”). Como diz Daniel Bensaïd (2010, p.63), “aos olhos de um Benjamin vencido, o *spleen* de Baudelaire vencido é o sentimento que corresponde à catástrofe em permanência, negativo da revolução em permanência”.

Vivendo precariamente de pequenos trabalhos encomendados por periódicos ou revistas, sua situação em Paris só não era pior em razão das constantes ajudas financeiras que recebia de amigos como Scholem e do casal Theodor e Gretel Adorno, ou ainda, a partir de 1937, em razão da pequena bolsa de estudos que ganhava do “Instituto de Pesquisa Social” – o qual havia emigrado para Genebra e, logo depois, para Nova York. Principal responsável pela subvenção mensal concedida pelo “Instituto”, Adorno – que Benjamin havia conhecido em 1923 por intermédio de um amigo em comum: Siegfried Kracauer – tornou-se, nesse período, uma espécie de “fiador” dos escritos do filósofo alemão da segunda metade da década de 1930, não hesitando em censurá-los pela suposta ausência de mediações e, acima de tudo, pelas consequências de sua excessiva “politização”. A dependência material do Instituto, assim como a intransigência intelectual de Adorno (com sua conhecida “falta de tacto”) causaram evidentes impactos na reflexão de Benjamin, sempre zelosa por adquirir “respeitabilidade” ante as posições do grupo.

É nesse contexto que se pode compreender o ensaio “Instituto alemão de

livre pesquisa” (incluído na coletânea), publicado por Benjamin em 1938 na revista conservadora alemã *Medida e Valor*, e desconhecido até muito recentemente. Nessa homenagem – o único escrito de Benjamin sobre a chamada “Escola de Frankfurt”! –, o filósofo alemão destaca a centralidade, nos trabalhos dos autores vinculados ao Instituto, da crítica ao positivismo, cuja “submissão acrítica do vigente”, com sua apologia do fato consumado, fez dele “cúmplice da violência e da brutalidade”. Em contraposição à “teoria tradicional”, que congela o real em um “sistema”, Benjamin visualiza nos teóricos críticos do Instituto “uma experiência inalienável que impregna todas as reflexões”, isto é, um “experimento realizado no espaço aberto da história” (p.150).

No limite, porém, Benjamin era igualmente um “herético”, um “dissidente”, mesmo entre seus colegas frankfurtianos. Espécie de “outsider de esquerda”, “sentinela solitária”, carregado de uma “apatia saturnina” (“o astro da revolução mais lenta, o planeta dos desvios e das dilatações”, como ele mesmo diz), sua melancolia revolucionária baseava-se na aposta de que não há esperança senão na “frágil força messiânica” dos oprimidos. Interessava-lhe, acima de tudo, manter abertas as vias de acesso às mais diversas (marxista, teológica e estética) formas de crítica radical do estabelecido. Como disse em um aforismo de 1931 (“Caráter destrutivo”), no que parece uma autodescrição: “já que vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas”.



Walter Benjamin (1892-1940)

Muito mais do que seus amigos do Instituto, Benjamin foi um vencido da história, uma expressão (senão uma alegoria) da derrota. Por isso mesmo, sob pena de vê-lo transformado em mais um “bem cultural” adaptado ao discurso dos vencedores, talvez seja necessário, hoje em dia, aplicar ao legado benjaminiano a atitude crítica que, segundo ele, deve ser própria do “materialista histórico” diante da “tradição dos oprimidos”, qual seja: a necessidade de “arrancar a tradição do conformismo que dela busca se apoderar” (VI tese). Essa é, *quicá*, uma condição indispensável para a compreensão da “universalidade” e, mais, da “atualidade” de Walter Benjamin (reivindicadas por Löwy), neste começo de século XXI, quando o progresso da civilização capitalista conduz a humanidade na direção da catástrofe ecológica e social.

Projetar nova luz sobre esse “outro” Benjamin, embora às vezes exagerando na valorização das dimensões românticas e teológicas do filósofo alemão, é um dos grandes feitos de Michael Löwy, já revelado em outros trabalhos (como os livros *Redenção e utopia* e *Walter Benjamin: aviso de incêndio*), e coerentemente manifestado na organização de *O capitalismo como religião*. À diferença tanto das leituras marxistas “modernistas” inspiradas em B. Brecht quanto das interpretações “apolíticas” (meramente estéticas ou pós-modernas), o caráter radical e revolucionário do pensamento de Benjamin reside, para Löwy, exatamente nessa resistência melancólico-ativa em face da reprodução da catástrofe.

Com isso, ao lado de autores como o intelectual francês Daniel Bensaïd (1946-2010), Michael Löwy é responsável pela abertura de uma nova etapa na recepção da obra benjaminiana, uma

recepção assentada em uma leitura cuja abordagem explicitamente política não se furta ao resgate da dimensão melancólico-messiânica das reflexões do filósofo alemão. Essa capacidade de retomar em sua globalidade a crítica de Walter Benjamin à modernidade capitalista e às diversas formas de “representação” do progresso se deve, em grande medida, no caso de Löwy (e de Bensaïd), à tentativa de reler os textos benjaminianos à luz dos desafios e das possibilidades do presente, do “tempo-de-agora”. Quando vem abaixo a crosta das ortodoxias, o instante é propício ao despertar de virtualidades e afinidades outrora menosprezadas, assim como às releituras criativas das tradições e heresias revolucionárias.

Nesse contexto, tanto Löwy quanto Bensaïd (sobretudo em seu livro *Walter Benjamin, sentinela messiânica*), dois intelectuais oriundos da tradição do marxismo *clássico*, não apenas escrevem *sobre* Benjamin, mas sim, muitas vezes, refletem a *partir* de Benjamin, com um olho no passado e outro no presente. Mesmo porque, como diria o autor alemão no *Livro das passagens*: “todo conhecimento histórico pode ser representado pela imagem de uma balança em equilíbrio, que tem sobre um de seus pratos o ocorrido e sobre o outro o conhecimento do presente” (Benjamin, 2006, p.510). Essa releitura do passado à luz do presente, em um constante vai-e-vem dialético, por assim dizer, entre o outrora e o hoje, é um dos aspectos decisivos das interpretações de Benjamin realizadas por Michael Löwy e por Daniel Bensaïd, a fim de enfrentar – sob uma óptica marxista-heterodoxa – as transformações da época, num momento em que se fecha o horizonte da “atualidade da revolução” iniciado com as lutas de maio de 1968.

Sob o impacto dessa mudança de período histórico, o pensamento “inclassificável” de Benjamin (distante de todas as correntes, mas no cruzamento dos caminhos) lhes serviu como espécie de bússola e orientação para a revitalização da teoria crítica do capitalismo; pois, segundo escreve Daniel Bensaïd (2010, p.27): “Quem, melhor que este outsider errante e rebelde, poderia religar as pistas da linguagem, da história e da política na encruzilhada das grandes tradições culturais europeias?”. Benjamin lhes ajudou a repensar a perspectiva anticapitalista não a partir do apego a algum instrumento de tipo transcendental (a História, o Progresso, a Razão), mas sim através de uma “aposta” na “frágil força messiânica” dos oprimidos, a qual, tal como o lance de dados de Mallarmé (“todo pensamento emite um lance de dados”), não tem qualquer garantia de vitória, exigindo por isso uma consciência apurada do perigo da derrota e da permanência da catástrofe. Para Benjamin (2006, p.515), afinal, até segunda ordem, “o conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. Que ‘as coisas continuem assim’, eis a catástrofe”.

Referências

- ARENDDT, H. Walter Benjamin (1892-1940). In: _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008. p.165-222.
- BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Obras escolhidas II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. O surrealismo: último instantâneo da inteligência europeia. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p.21-35.
- BENJAMIN, W. Parque Central. In: _____. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas III. São Paulo: Brasiliense, 1994b.
- _____. Teses sobre o conceito de história. In: _____. *Magia, técnica e política*. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1994c. p.222-232.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011a.
- _____. Para uma crítica da violência. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011b. p.121-156.
- BENSAÏD, D. *Walter Benjamin, sentinelle messianique*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2010.
- BLOCH, E. *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.
- BUCK-MORSS, S. *Walter Benjamin, escritor revolucionário*. Buenos Aires: Interzona Editorial, 2005.
- EAGLETON, T. *Walter Benjamin: rumo a uma crítica revolucionária*. Fortaleza: OMNI, 2011.
- LÖWY, M. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Walter Benjamin: alarme de incêndio*. Uma leitura das teses *Sobre o conceito de História*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. La révolution est le frein d’urgence. Actualité politico-écologique de Walter Benjamin”. In: _____. *Écosocialisme. L’alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*. Paris: Mille et Une Nuits, 2011. p.103-114.
- LÖWY, M. (Org.) *Walter Benjamin, O ca-*

pitalismo como religião. São Paulo. Boitempo Editorial, 2013.

SONTAG, S. Walter Benjamin. In: _____. *Sob o signo de Saturno*. Porto Alegre: L&PM. 1986.

Fabio Mascaro Querido é doutor em Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, com estágio doutoral na École de Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). Autor de *Michael Löwy: marxismo e crítica da modernidade* (Boitempo/Fapesp, 2016).

@ – fabiomascaro@yahoo.com.br

Recebido em 13.5.2014 e aceito em 30.5.2014.

¹Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. Campinas/São Paulo, Brasil.