

HABERMAS, LEITOR DE BENJAMIN

FELIPE MORALLES E MORAES



Doutorando em Filosofia / UFSC

E-mail: felipe.morales@gmail.com

RESUMO

O presente artigo tem origem em exposição realizada em 24 de novembro de 2021 no *I Simpósio Internacional Habermas*, organizado pela Rede Interdisciplinar de Estudos sobre Violências. Começo aproximando o diagnóstico sobre a sociedade moderna nas obras de Jürgen Habermas e Walter Benjamin, especialmente no tocante à função e ao significado das ideologias. Em seguida, discuto as objeções de Habermas à filosofia de Benjamin: contra a despolitização da teoria crítica; a confusão entre mundo objetivo e social; e o menosprezo dos esforços materiais da crítica. Essas objeções, que foram desdobradas no artigo *Crítica conscientizadora ou salvadora?*, serão gradualmente revistas em escritos posteriores. Pretendo mostrar que, após releituras, Habermas recua nos dois primeiros pontos e concede algo no terceiro. A ideia de justiça careceria de complementação pela ideia de solidariedade. Finalizo mostrando como a teoria habermasiana da solidariedade deve bastante à filosofia de Benjamin.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; Walter Benjamin; Crítica da ideologia.

HABERMAS, READER OF BENJAMIN

ABSTRACT

This essay has its origin in a presentation given on November 24, 2021 at the *I Habermas International Symposium*, organized by the Interdisciplinary Network for Studies on Violence. I begin by approaching the diagnosis of modern society in the works of Jürgen Habermas and Walter Benjamin, especially with regard to the function and meaning of ideologies. Next, I discuss Habermas' objections to Benjamin's philosophy: against the depoliticization of critical theory; the confusion between objective and social worlds; and the contempt of the material efforts of the critique. These objections, which were unfolded in the essay *Consciousness-Raising or Rescuing Critique?*, will be gradually reviewed in later writings. I intend to show that, after re-readings, Habermas retreats in the first two points and concedes something in the third. The idea of justice would need to be complemented by the idea of solidarity. I conclude by showing how the Habermasian theory of solidarity owes to Benjamin's philosophy.

Keywords: Jürgen Habermas; Walter Benjamin; Critique of ideology.

1 INTRODUÇÃO

A presente exposição começa aproximando o diagnóstico sobre a sociedade moderna nas obras de Jürgen Habermas e Walter Benjamin, especialmente no tocante à função e ao significado das ideologias (1). Em seguida, discuto as objeções de Habermas à filosofia de Benjamin (2): contra a despolitização da teoria crítica; a confusão entre mundo objetivo e social; e o menosprezo dos esforços materiais da crítica. Essas objeções, que foram desdobradas no artigo *Crítica conscientizadora ou salvadora?*, serão gradualmente revistas em escritos posteriores. Pretendo mostrar que, após releituras, Habermas recua nos dois primeiros pontos e concede algo no terceiro. A ideia de justiça careceria de complementação pela ideia de solidariedade. Finalizo mostrando como a teoria habermasiana da solidariedade deve bastante à filosofia de Benjamin (3).

2 A IDEOLOGIA DO PROGRESSO

O diagnóstico benjaminiano sobre a sociedade moderna é um: o empobrecimento das experiências. Múltiplas são as manifestações dessa perda. A mais evidente na época era o retorno dos soldados das trincheiras da primeira guerra mundial. Traumatizados, não queriam lembrar o que aconteceu, não conseguiam assimilar o acontecido, narrar sua história. A perda da arte de contar histórias faz parte desse fenômeno geral de perda da “faculdade de intercambiar experiências”.¹ Ter menos coisas para contar e menos capacidade de transmitir e de ouvir é um efeito da pobreza de experiências na sociedade moderna. Os dois grandes tipos de narradores eram o marinheiro comerciante e o camponês sedentário, comenta Benjamin. Um viajante, outro fixo, tinham em comum a oralidade. A arte da narração alude à vontade de guardar na memória, transmitir e manter viva uma experiência na memória das outras gerações. A narração demanda uma tradição compartilhada e retomada na transmissão oral. Ela só existe na experiência com os outros, com o diferente, ao passo

¹ BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 439-40 [as traduções foram retiradas da edição BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 213].

que a escrita já pode existir solitariamente.² Outra figura recorrente nesse diagnóstico é o vidro utilizado pela arquitetura moderna. Nada se agarra ao vidro, ele não tem nenhuma história, não carrega consigo os traços da tradição, não transmite experiências. O vidro é frio e homogêneo, “é difícil deixar rastros”. Eventuais vestígios são apenas manchas a serem higienizadas.³ No mesmo sentido, Benjamin reflete sobre os jornais. A informação jornalística só tem valor enquanto é nova: precisa se entregar inteiramente ao momento presente e se explicar inteiramente nele. A informação é explicativa, breve e objetiva. As notícias não se relacionam umas com as outras na página do jornal, a informação é isolada das experiências do narrador e do leitor. Cada indivíduo lê sozinho a notícia que lhe interessa, sem se envolver com as outras notícias e com quem as relata. Fica presa no presente e desaparece amanhã. Pelo contrário, uma narrativa não se entrega tão facilmente: conserva suas forças por muito tempo. Admira Heródoto: ele não explica nada, seu relato é seco e, por isso, continua até hoje suscitando espanto e reflexão.⁴ Os temas levantados por Benjamin orbitam esse diagnóstico de época: a perda da capacidade de ter experiências decorrente da racionalização da vida.

Assim interpreta Habermas o diagnóstico benjaminiano do empobrecimento cultural: as culturas dos especialistas passam a desvalorizar, descredibilizar e romper as conexões com a cultura tradicional, provocando rigidez das práticas e desolação.⁵ Se as linguagens especializadas (ciências, economia, direito, filosofias etc.) adquirirem um significado intrínseco, com lógicas independentes (*eigensinnig*), também se dissociam do mundo da vida cotidiano, gerando empobrecimento cultural. “Aquilo que se acrescenta à cultura, mediante elaboração e reflexão, não chega sem mais ao domínio da prática do dia a dia. Ao contrário, com a racionalização cultural, o mundo da vida, desvalorizando em sua substância tradicional, ameaça empobrecer”.⁶ O lado reverso da autonomia das áreas do saber é a fragmentação das correntes da tradição cultural que alimentam a vida cotidiana.⁷ O empobrecimento cultural manifesta-se,

² BENJAMIN, Der Erzähler, p. 440 e 453.

³ BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 217-8.

⁴ BENJAMIN, Der Erzähler, p. 444-6 e 452.

⁵ HABERMAS, Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, VIII, 1, p. 483 [doravante TkH-II].

⁶ HABERMAS, Jürgen. **Kleine politische Schriften I-IV**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 453 [doravante KpS I-IV].

⁷ HABERMAS, Jürgen. A reply to my critics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (ed.). **Habermas: critical debates**. Macmillan Press: London, 1982, p. 251.

então, na forma de “patologias sociais” como a perda de sentido no âmbito das tradições culturais, a anomia no âmbito da solidariedade coletiva e a alienação no âmbito psicológico e da personalidade.⁸

Essa crítica ao modo de experiência da modernidade é direcionada, por Benjamin, contra duas concepções modernas da história – que impedem a experiência histórica da catástrofe, assim como sua abertura para o futuro. A representação do tempo como “vazio e homogêneo”, como refere nas décima terceira e quarta *Teses sobre a concepção de história*, ocorre tanto pela “obtusa fé no progresso” – cuja norma histórica é cúmplice do fascismo e das violências sofridas pela humanidade, bloqueando a qualidade imprevisível do presente –; quanto pela acumulação museística do historicismo – que “desfia entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário” e transforma a história em uma coleção de fatos sem significado, como menciona o apêndice A das *Teses*.⁹ De um lado, o evolucionismo histórico, não importa a variante darwinista, marxista, etc., justifica toda a maldade do mundo com a apologia do presente e do futuro. De outro lado, a erudição cansativa do historicismo “aumenta com certeza o peso dos tesouros que se acumulam sob as costas da humanidade. Mas não lhe dá a força para desalojá-los e assim tê-los em mãos”.¹⁰ Ambas as concepções de história neutralizam a experiência da catástrofe iminente do fascismo e a orientação para o futuro no presente e no passado, porque prendem todos a um curso histórico objetivo e, por assim dizer, eterno. Noutras palavras, o presente é abandonado a si mesmo tanto quando se observa a história de modo progressista, como uma acumulação complacente de cultura, quanto de modo historicista, como uma acumulação resignada de barbárie. Ambos experimentam apenas “empatia com os vencedores”, diz a sétima tese. Ao contrário, para se ter empatia com os vencidos, a conexão com a tradição deve ser fundada tanto pela cultura, quanto pela barbárie. Às concepções progressista e historicista da temporalidade contrapõe Benjamin uma outra, baseada na interrupção do tempo presente, enunciada na décima sexta tese: “o materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente em que o tempo, em vez de transição, para e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele escreve a história para sua própria pessoa”. O materialismo

⁸ TkH-II, VI, 1, p. 215-6.

⁹ BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pp. 693-704 [as traduções foram retiradas, com algumas alterações, da já referida edição BENJAMIN, **Magia e técnica, arte e política**].

¹⁰ BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 478.

histórico, assim como a teologia judaica, são modelos de que se vale Benjamin, entre outros, para corrigir as concepções sistemáticas, mecanicistas e deterministas da história.

A ideia de progresso é suspeita, reconhece Habermas: “o que se apresenta como progresso pode logo significar a intenção de perpetuação dos reputados vencidos”. A liberação das forças produtivas, que supostamente daria cabo ao capitalismo, ainda não significa a criação de interações não coagidas. A libertação da miséria, fome, fadiga decorrentes da implosão do capitalismo não equivale à libertação da dominação e da infelicidade. A crítica benjaminiana ao progresso tem razão em exigir uma ideia mais intensa e enfática, que não se deixa cegar pela mera aparência de emancipação.¹¹

Habermas concorda que essa busca no passado pela motivação transformadora que sobrevive na cultura é o que mais bem traduz o projeto da modernidade – como escreve em *Modernidade - um projeto inacabado*.¹² “Desde sempre se considerou o clássico aquilo que sobrevive aos tempos: no entanto, o testemunho moderno, em sentido enfático, já não extrai tal força da autoridade de uma época passada, mas unicamente da autenticidade de uma atualidade passada”. A consciência moderna do tempo é, a um só tempo, destruidora e produtiva: não exprime só a experiência de aceleração, efemeridade e descontinuidade, mas também “a nostalgia de um presente imaculado, imóvel”.¹³ O moderno não poderia ser definido só pela negação do antigo, do contrário, estaria destinado a se tornar obsoleto e envelhecido. A linha de demarcação tenderia a se apagar, ao se transformar, cada vez mais rapidamente, em seu contrário. Benjamin apreende bem o moderno. Esse não se limita à descontinuidade, à ruptura com o passado e com a tradição, porque precisa ver na continuidade do presente com o passado a possibilidade de renovação. Apenas um

¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Philosophisch-politische Profile**. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 372 [doravante PpP]. Há outros escritos em que invoca positivamente essa lição de Benjamin, cf. HABERMAS, Jürgen. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 100 e 113; HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015, p. 94 [doravante NO]; HABERMAS, Jürgen. **Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken**. Berlin: Suhrkamp, 2012, p. 213 [doravante NDII].

¹² KpS I-IV, p. 448.

¹³ KpS I-IV, p. 446-7 [a tradução foi extraída de HABERMAS, Jürgen. *Modernidade – um projeto inacabado*. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo. **Um ponto cego no projeto moderno de Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 101-2].

passado perlaborado é capaz de evitar a repetição do terror. A novidade não é por si mesma, mas para fazer correto pela primeira vez.¹⁴

Ao compreender a cultura moderna, o pensamento histórico de Benjamin reaviva suas energias utópicas. Em outro importante pequeno escrito do início da década de 80, *A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, Habermas diagnostica que a cultura moderna perdia a confiança em si mesma e consumia sua orientação ao futuro, sugerindo uma alteração do espírito de época e da consciência do tempo. Não sem boas razões, reconhece ele. A perspectiva do controle racional da natureza e da sociedade por meio da ciência, técnica e planejamento haviam sido abalada por evidências massivas. A técnica moderna tem consequências altamente discrepantes: armas de destruição em massa, biotecnologia, processamento de informações etc. A abolição da propriedade dos meios de produção não desembocou por si na autogestão dos trabalhadores. A tentativa de neutralização dos antagonismos de classe com foco no trabalhador assalariado mostrou seus limites com as crises econômicas e os fenômenos de burocratização. Forças produtivas se transformam em forças destrutivas. Capacidades funcionais em consequências disfuncionais. O poder do qual a modernidade outrora extraía sua autoconsciência e suas expectativas utópicas inverteu-as em distopias, emancipação em repressão, racionalidade em irracionalidade.¹⁵

Perante esse diagnóstico, Habermas argumenta contra a ideia de uma mudança do espírito de época e retirada das energias utópicas da consciência histórica. O que chegou ao fim – e que Benjamin soube bem criticar – foi uma utopia determinada, um socialismo determinado: a ideia de que de uma produção corretamente instaurada resultaria uma forma de vida comunal de trabalhadores livremente associados. A autonomia individual não coincide com a vida material, nem a sociedade emancipada com a sociedade do trabalho.¹⁶ O fato de que a jaula da economia capitalista e da razão instrumental não se deixam romper a partir de dentro, com uma simples receita de autogestão não pode causar resignação. A regeneração das energias utópicas depende de reconhecer que a cultura tem o poder de influir de fora sobre os mecanismos

¹⁴ MENKE, Christoph. Aporien der kulturellen Moderne: »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« (1980). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). **Habermas Handbuch**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, p. 206.

¹⁵ NO, p. 212-4.

¹⁶ NO, p. 215-7.

sistêmicos de poder.¹⁷ A razão pode se apropriar de conteúdos culturais utópicos que ela por si não seria capaz de criar.¹⁸ E finaliza Habermas com uma passagem que lembra a décima quarta de Benjamin: “...a autocertificação da modernidade, hoje como ontem, é incitada por uma consciência da atualidade na qual o pensamento histórico e o utópico se fundem um no outro”.¹⁹

Habermas acredita no potencial revolucionário dessa concepção de história. Para pensar as revoluções dos países do Leste europeu contra a dominação soviética durante os anos 90, vai se valer de uma expressão paradoxal, digna de Benjamin: “revolução recuperadora” – que abre caminho para recuperação da esperança de desenvolvimentos políticos perdidos.²⁰ Esses potenciais do passado não se limitavam aos métodos revolucionários que recuperam “surpreendentemente a presença de massas reunidas em praças e mobilizadas em ruas” – em uma ação espontânea das massas que, somada à ação espontânea na arena global mais recente das mídias eletrônicas, se mostrou capaz de destituir regimes fortemente militarizados.²¹ Esses potenciais eram sobretudo das ideias de Estado Democrático de Direito, soberania popular e direitos humanos, que haviam se perdido sob a dominação soviética.²² Se associadas às ideias do liberalismo político a ideia de socialismo não seria impedida, segundo Habermas, de “ressureição”.²³

A preocupação filosófica de Benjamin era articular uma cultura orientada instrumentalmente com outros tipos de experiência, tomadas como insignificantes pela ciência e pela técnica.²⁴ As mudanças nas forças de produção da ciência e da técnica estão ligadas às mudanças na forma de percepção coletiva e individual. A unilateralização da cultura em um sentido estritamente científico e técnico causa um bloqueio às experiências individuais e coletivas, históricas e religiosas. O pensamento redentor tem como tarefa a destruição dos bloqueios, identificações, projeções que impedem a experiência do diferente. A teoria benjaminiana é crítica porque mostra os limites sociais da experiência tipicamente moderna: esta conduz à catástrofe! A

¹⁷ NO, p. 231.

¹⁸ NDII, p. 196.

¹⁹ NU, p. 161/ NO, p. 237.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. **Die nachholende Revolution**: kleine politische Schriften VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 180 [doravante NR].

²¹ NR, p. 184.

²² NR, p. 185.

²³ NR, p. 188.

²⁴ BENJAMIN, Walter. Über das Programm der kommenden Philosophie. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 158.

salvação da humanidade exige construir passagens entre diferentes formas de experiência.²⁵

Se a crítica às concepções iluministas marca a filosofia da história de Benjamin, e a crítica à instrumentalidade sua filosofia da linguagem²⁶, ambas partem de um diagnóstico amplo da modernidade: a perda da faculdade de ter experiências. Por isso, ambas tomam como tarefa, comenta Habermas, a “recuperação de uma semântica que pouco a pouco se dissociou do interior do mito e que messianicamente, isto é, para o uso da emancipação, foi preservada e, ao mesmo tempo, libertada nas obras de grande arte”.²⁷ Nas palavras de Benjamin: “o objeto da crítica filosófica é o de demonstrar que a função da forma artística é a de transformar em conteúdos de verdade filosóficos os conteúdos materiais históricos presentes em toda a obra significativa”.²⁸ Para ele, a razão é essa faculdade linguística e mimética de fazer conexões significativas entre múltiplos saberes: a capacidade humana de criar significado através de evocações, alusões, alegorias, traduções.²⁹ A faculdade mimética permite a identificação de “correspondências” entre diferentes áreas, tempos e expressões culturais, que iluminam umas às outras. Emprestado de poema de Baudelaire, a correspondência denomina essas similaridades capazes de unir a subjetividade individual com o passado coletivo: “as correspondências são, conforme a situação, as reminiscências infinitas e múltiplas de cada lembrança dos outros. *„J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans“*”.³⁰ A crítica redentora de Benjamin quer resgatar a “reserva semântica fundamental” do passado contra o esvaziamento dos potenciais provocados por formas limitadas da experiência moderna.³¹ Desse forma, o diagnóstico amplo sobre a sociedade moderna conduz o filósofo berlinense à revisão das tarefas da

²⁵ ROSEN, Michel. Benjamin, Adorno, and the decline of the aura. In: RUSH, Fred (ed.) **The Cambridge companion to critical theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 44.

²⁶ BENJAMIN, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 216-7 e BENJAMIN, Walter. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 140-157.

²⁷ PpP, p. 350.

²⁸ BENJAMIN, Trauerspiel, p. 358.

²⁹ Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. 5. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 106.

³⁰ BENJAMIN, Walter. Zentralpark. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 691 (44).

³¹ PpP, p. 359-61.

filosofia: a rememoração das ideias da razão e a reconstrução de reservas semânticas salvadoras a partir das mimeses, correspondências, semelhanças.³²

Eis uma chave para reinterpretar a crítica da ideologia. Segundo Habermas, a ideologia não poderia mais ser interpretada como uma “falsa consciência”, por não haver como cogitar de uma representação consciente da sociedade que subsuma e supere linguagens cotidiana e especializadas como um todo. Ela seria mais bem compreendida como uma “consciência fragmentada”, quer dizer, como incapacidade de fazer conexões significativas do impulso universalizante das linguagens especializadas com a vida cotidiana.³³ As antigas visões de mundo, baseadas em uma consciência global da sociedade, são substituídas por outras que lhes são funcionalmente equivalentes. As ideologias são aquelas visões de mundo que impedem que se tenham novas experiências e se façam conexões significativas entre as linguagens ordinárias e especializadas e, portanto, que a consciência adquira saberes e faça interpretações mais gerais sobre a sociedade. As ideologias não são falsas consciências, mas consciências fragmentadas: “[a] consciência cotidiana é roubada de sua força sintetizante, ela se torna fragmentada”.³⁴ Em torno da ideologia, no entanto, orbitarão as críticas de Habermas a Benjamin.

3 AS CRÍTICAS DE HABERMAS A BENJAMIN

3.1 Despolitização da teoria crítica?

A primeira recepção dos escritos de Benjamin já estabeleceu uma forte disputa entre seus amigos Scholem, Adorno e Brecht: se suas categorias seriam primordialmente místicas ou marxistas, dialéticas ou revolucionárias. A alegoria da primeira das *Teses sobre conceito de história* é ilustrativa dessa polêmica. Por um lado, o anão corcunda e feio da teologia tem o materialismo histórico como um “fantoche” e, por outro lado, o materialismo histórico toma “a seu serviço a teologia”.³⁵ Quem é o verdadeiro jogador? O fantoche cujas mãos são movidas, ou o anão a serviço dele? A primeira objeção de Habermas é que Benjamin não conseguiria conciliar esclarecimento com misticismo, materialismo histórico com teologia, crítica da

³² PpP, p. 361-3.

³³ TkH-II, VIII, 2, p. 519-22.

³⁴ TkH-II, VIII, 2, p. 521.

³⁵ BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, p. 693.

ideologia com crítica salvadora, porque a salvação não adquire uma relação imanente à prática política.³⁶ Ao se concentrar nos potenciais semânticos abertos pelo passado, atribuiria à *práxis* política uma posição secundária. Como a violência mítica, a violência revolucionária não mudaria as relações de produção, simplesmente se expressaria publicamente.³⁷ No mesmo sentido, Adorno já havia acusado que o flerte com imagens utópicas arriscava uma consolação psicológica substitutiva para sofrimentos objetivos. Assimilar progresso à redenção faria perder seu significado perceptível, objetivo e sensível.³⁸

Ao contrário do que as acusações dão a entender, porém, as imagens de redenção não podem ser acusadas de fornecer consolações psicológicas. A felicidade não pode ser obtida esotericamente, de modo místico e solitário. É essa precisamente crítica benjaminiana à teocracia. Ela tem um sentido religioso e nenhum sentido político: busca um consolo de imortalidade, não a felicidade atual.³⁹ Benjamin invoca uma “iluminação profana”.⁴⁰ Argumentando nesse sentido, Jeanne Marie Gagnebin invoca a metáfora do mata-borrão com que explica sua relação com a teologia. Seu pensamento absorve ensinamentos, mas torna o texto sagrado dispensável. “Como se a tinta da primeira página estivesse sido totalmente apagada e só restasse para nós a constelação de manchas e sinais que... deveriam ser suficientes, ainda que não haja possibilidade de volta ao texto primitivo”. As figuras teológicas precisam ser absorvidas ao ponto de desaparecerem enquanto figuras religiosas.⁴¹ Na segunda das *Teses sobre o conceito de história*, o messias não é apresentado como um salvador esperado pelo povo, mas cada geração mesma de cidadãos, a quem compete uma ação política transformadora. A direção de uma busca política da felicidade tem muito mais força, argumenta Benjamin, do que a intensidade da religião, que é atravessada de sofrimento.⁴² A crítica salva exotericamente as experiências enfáticas e as possibilidades de redenção profanas.

³⁶ PpP, p. 368.

³⁷ PpP, p. 369.

³⁸ ADORNO, Theodor W. Progresso. In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos**, 2. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 42.

³⁹ BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 203.

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Der Surrealismus: die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 297.

⁴¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: _____. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 190-1.

⁴² BENJAMIN, Theologisch-politisches Fragment, p. 204.

Tampouco há consolação no sentido de uma garantia de salvação, ao contrário da concepção da história como progresso. Essa é a crítica benjaminiana ao otimismo de social-democratas e comunistas com as forças de produção: no “aperfeiçoamento pacífico da Força Aérea”.⁴³ Nada garante um final feliz da história, nem o cumprimento de suas promessas, como expressa a sexta tese: “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. De tal arte o anjo da nona Tese observa a história. Ele mira horrorizado o sofrimento dos vencidos. Mas não pode fechar as asas que o arrastam para o futuro. Por isso, precisa recolher os elementos paradisíacos e não totalmente apagados da história dos dominados. É na rememoração contida no dado histórico que lê a possibilidade de outra ordem social.

O tempo histórico deve ser apreendido – auxilia Gagnebin – não em termos cronológicos, mas de intensidade. Não importa se o contínuo histórico é ligado pelo fio vermelho do marxismo, preto da teologia ou amarelo do historicismo. A historiografia materialista precisaria seguir uma outra temporalidade do que a causalidade linear. Ela coleta, separa e expõe elementos únicos, em prática aparentada à do colecionador, sem os integrar em uma explicação mais ampla. A pesquisa histórica restitui a dimensão do objeto único e imóvel para o preservar do esquecimento e da destruição, como em uma coleção, mas para destruir a visão histórica das relações causais e de encadeamentos lógicos entre os acontecimentos. A origem das coisas é, por isso, descrita como salto primeiro para fora da sucessão cronológica niveladora, como a apresenta a décima quarta tese. Esse salto do tempo permite que o passado esquecido ou recalçado possa surgir de novo e ser resgatado no presente. Para a historiografia de Benjamin, o que interessa é o encontro de semelhanças repentinas entre acontecimentos, que podem estar distantes cronológica e culturalmente, mas estão próximos na revelação de um significado inédito e capaz de salvar o presente. Nesse sentido, se trata de uma relação intensiva com o tempo no objeto e não extensiva, ou cronológica, do objeto no tempo.⁴⁴

A distinção de Habermas entre crítica conscientizadora e salvadora não é, portanto, suficientemente precisa. A obra de Benjamin destina-se a emancipar as criações culturais de uma falsificação ideológica e a torná-las capazes de contribuir

⁴³BENJAMIN, Der Sürrealismus, p. 308.

⁴⁴GAGNEBIN, **História e narração**, p. 10 e 105.

para a transformação política da sociedade. É essa também sua crítica ao surrealismo. O surrealismo permanece na embriaguez anárquica, na inversão e criação divertida de sentidos, sem eficácia política.⁴⁵ Benjamin critica a ideologia do progresso, que cobre o interesse particular dos dominantes de um interesse universal e que mantém presa a consciência dos dominados. Quer claramente sacudir as estruturas existentes no capitalismo e conduzir as pessoas à ação política, como uma autêntica crítica da ideologia. A arte perde seu sentido ritualístico e cultural de ilusão, mas redime seu conteúdo aurático em uma experiência explosiva do mundo cotidiano. Faz crítica da experiência, da história e da arte, a serviço contra as formas de dominação modernas.

Anos depois de *Crítica conscientizadora ou salvadora?*, concordará Habermas que a filosofia política e a crítica artística podem preencher tarefas muito próximas: a saber, de tentar fazer cruzar o estoque de saberes de um campo especializado, unilateralizado e profissionalizado para a corrente culturalmente estéril da *práxis* cotidiana. A arte pode penetrar na vida cotidiana para mudar as formas de vida e as subjetividades, porque contém uma promessa de felicidade e abundância que fazem parte e, ao mesmo tempo, ultrapassam a arte, desde que não se queira com isso implicar uma falsa liquidação da divisão entre a arte e as outras esferas de valor que se autonomizaram modernamente.⁴⁶ A religião também pode contribuir para o pensamento político, reconhecerá Habermas, como ponte para uma justiça “salvadora”: não da felicidade pessoal de cada um, mas de um “destino coletivo pungente, da humanidade como um todo, diante do pano de fundo de uma consciência disseminada de crise”.⁴⁷ A tarefa filosófica é a apropriação crítica de conteúdos semânticos, de abertura da linguagem secular e conceitual para significados sensíveis de origem não cotidiana, entre outros, artísticos e religiosos, sem tocar diretamente nas linguagens especializadas.⁴⁸

⁴⁵ BENJAMIN, Der Surrealismus, p. 307.

⁴⁶ KpS I-IV, p. 461; cf. HABERMAS, Jürgen. A reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (ed.). Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 225 e HABERMAS, Jürgen. Questions and counterquestions. BERNSTEIN, Richard J. (ed.) **Habermas and modernity**. Massachusetts: The Mit Press, 1985, p. 202.

⁴⁷ NDII, p. 133.

⁴⁸ NDII, p. 207-8.

3.2 Confusão entre natureza e sociedade?

Uma segunda objeção de Habermas, que pode ser analiticamente separada da primeira, consiste na confusão, mediante uma visão anímica da natureza, entre as esferas do mundo objetivo, do qual dispomos instrumentalmente, e do mundo intersubjetivo, no qual nos comunicamos com os outros. A arte aurática e o messianismo profano somente poderiam existir em uma relação intersubjetiva do “eu” com a natureza, na qual o objeto torna-se interlocutor, em vez de outras pessoas.⁴⁹ Para Habermas, seria preciso separar mais estritamente o momento esotérico e particularista do exotérico e universalizante da teoria. A natureza não se ajusta sem resistência às categorias do pensamento.⁵⁰ Buscar emancipação em um mundo da vida reintegrado e desdiferenciado seria um falso projeto da modernidade. A chance de universalização da emancipação somente poderia ser atingida com um risco de desritualização e perda do conteúdo mitológico.⁵¹ Habermas interpreta a filosofia da linguagem benjaminiana e a faculdade mimética como percepção e reprodução de semelhanças naturais. Não a propriedade humana da linguagem interessaria, mas sua função onomatopeica e expressiva, análoga à dos animais.⁵²

A crítica ainda não parece precisa o bastante. A faculdade mimética é de criação de semelhanças, não de reprodução de semelhanças naturais. A linguagem é a capacidade mimética de formar “semelhanças não sensíveis”.⁵³ Benjamin não se cansa de apontar que as fraturas, os significados abertos na cultura decorrem da própria modernidade, a partir dos quais é possível pensar um outro tempo e uma sociedade emancipada. Sua crítica não mira ciência, técnica e moderno como um todo, mas a cegueira de um tempo que faz ruína de tudo que lhe é diferente para a reprodução daquilo que arrasta todos para a catástrofe. Ele recorre, por exemplo, à experiência do choque de Baudelaire, para tirar o fascínio e o automatismo da ideia de progresso.⁵⁴ Outro modelo histórico é Robespierre, que invocava uma Roma antiga carregada de

⁴⁹ PpP, p. 356.

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014, p. 68.

⁵¹ PpP, p. 357-8.

⁵² BENJAMIN, Über Sprache überhaupt, p. 156.

⁵³ BENJAMIN, Über Sprache überhaupt, p. 213; cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**, São Paulo, n. 16, 1993, p. 80-1.

⁵⁴ BENJAMIN, Walter. Über einige Motive bei Baudelaire. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 623.

tempo de agora para o explodir para fora do curso homogêneo do tempo. Outro, ainda, os franco-atiradores da revolução de 1830, que disparavam contra os relógios localizados nas torres a fim de parar o tempo, nas célebres figuras das décimas quarta e quinta teses. A dialética alegórica de Benjamin transforma o desprezo esotérico do mundo terreno em seu oposto: um agarrar-se ao concreto e profano.⁵⁵ A interrupção messiânica do tempo nada tem a ver com um salto ingênuo de volta ao passado, nem com uma mistificação dele, senão com a solidarização com os que foram historicamente calados, marginalizados e exterminados.

Uma década mais tarde, remontando a obra benjaminiana, Habermas vai reconhecer que sua teoria crítica defende, em vez do resgate da interlocução imediata com a natureza, a criação de uma responsabilidade humana alargada. “[T]oda a natureza começaria a reclamar se lhe fosse emprestada a palavra” – onde “emprestar a palavra” é mais do que “fazer falar”, acrescenta Benjamin. A natureza reclamaria também da sua falta de fala.⁵⁶ É dizer: defende-se uma solidariedade natural, histórica e universal, em que a humanidade tem responsabilidade pelo mundo natural, em que as gerações presentes têm responsabilidade simultaneamente pelas gerações futuras e passadas.⁵⁷ Os oprimidos não são apenas a classe operária e os atualmente dominados, mas uma massa bem mais vasta: todos os que foram silenciados pela humanidade e pela história.

3.3 Desprezo aos esforços materiais da crítica

A terceira objeção de Habermas – que ele não dissocia das anteriores, mas que destaque como um refinamento – é que a filosofia benjaminiana ficaria aquém de uma profanação, porque o materialismo histórico conta com um progresso na dimensão das forças produtivas e da dominação política, o que “não pode ser coberto por uma concepção de história antievolutiva como um capuz de monge”. Ao berlinense interessa a experiência enfática da revolução mais do que suas mudanças objetivas, a evolução social e o processo de transformações.⁵⁸ O tempo de agora não chega a ser um tempo

⁵⁵ MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 128.

⁵⁶ BENJAMIN, Über Sprache überhaupt, p. 155.

⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**: zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 25-6.

⁵⁸ PpP, p. 364.

politicamente originário, porque não funda novas instituições. Sua visão anarquista faz com que prefira a “violência divina”, que abole todo direito, do que a “violência mítica”, que funda um novo direito.⁵⁹ O que questiona Habermas aqui é o teor dos esforços emancipatórios da crítica: se não haveria uma emancipação relacionada não necessariamente à felicidade de cada um, mas possivelmente ao bem-estar material e ao fim da repressão. As conquistas na dimensão econômica e institucional não podem ser recusadas como uma simples restrição do diferente e uma reprodução do mesmo.

De fato, a crítica de Benjamin dirige-se contra uma concepção do progresso insensível à vida realizada, em vez da mera melhoria da reprodução da vida. A verdadeira emancipação não poderia visar bem-estar material e liberdade, sem visar a felicidade, como escreve: “a ordenação do profano deve-se erguer sobre a ideia de felicidade. A relação dessa ordenação com o messiânico é um dos elementos doutrinários essenciais da filosofia da história”.⁶⁰ A felicidade é a única diretiva possível da história. Essa é uma visão maniqueísta do progresso, acusa corretamente Habermas. Ela mede os sistemas econômico e político com base unicamente na dimensão cultural.⁶¹ Enreda-se em uma utopia irrealista ao confundir a infraestrutura de intersubjetividade incólume, capaz de abrigar uma multiplicidade de formas de vida, com a totalidade concreta de formas de vida bem-sucedidas.⁶² Falha em perceber que progressos não desprezíveis ocorrem quando se supera a fome e a dominação, mesmo que esses progressos não criem novas identificações, experiências e lembranças. A crítica não pode ser orientada só pelo critério da felicidade, mas também por instituições contra a opressão. Se essas transformações não realizam, apenas aliviam, o alívio precede a realização pessoal e dissipa as identificações, experiências e lembranças que eram catastróficas.⁶³ A imagem de pessoa e de sociedade emancipada invocada por Benjamin sobrecarrega os esforços críticos com pretensões sublimes de felicidade, quando “o que é mais importante vem primeiro”.⁶⁴

Em momento de releitura, Habermas obtempera. Se injustiças irrevogáveis foram perpetradas em gerações passadas, permanece um espinho na ideia de uma

⁵⁹ BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 199.

⁶⁰ BENJAMIN, Theologisch-politisches Fragment, p. 203.

⁶¹ PpP, p. 373-4.

⁶² NO, p. 238.

⁶³ PpP, p. 374-5.

⁶⁴ PpP, p. 375.

justiça construída no presente. Esse espinho não pode ser retirado do coração da justiça, apenas esquecido. E o esquecimento deixaria traços dos reprimidos. Assim, há um problema na ideia de sociedade justa. É um problema do qual já estava ciente Kant: as velhas gerações seriam instrumentalizadas em favor das que vivem em uma constituição perfeitamente justa, que teriam a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados trabalhou, que não puderam partilhar da felicidade que prepararam.⁶⁵ O fardo histórico da realização da justiça precisa ser motivado pela esperança das gerações atuais na possibilidade de realização plena da espécie humana e, assim, pela lembrança daqueles que fracassaram ou sucumbiram na realização desse plano pelas gerações futuras.⁶⁶ O passado pode servir como o *signum rememorativum* de uma história da realização possível da justiça.⁶⁷ Benjamin chama atenção para ambas necessidades subjetivas da filosofia da história: tanto que é necessária a imagem de uma vida redimida para motivar as gerações presentes, quanto que as gerações futuras só podem compensar as gerações passadas suplementando a universalidade abstrata dos princípios de justiça com uma rememoração, a qual vai além da ideia de justiça. A rememoração é uma lembrança por meio da compaixão solidária com os que sofreram e não podem mais ser remediados. A compaixão pelos que sofreram violação da integridade física e moral é um limite para as éticas universalistas.

Ainda assim, Habermas insiste que, embora esteja além da justiça, a relação estabelecida pela solidariedade continua seguindo um postulado moral universalista – que se aplica igualmente à relação com os animais não-humanos e com a natureza em geral. Sua acessibilidade moral depende da extensão dos juízos de correção para além das relações interpessoais, para relações com pessoas e outras criaturas que não podem (mais) agir de modo responsável. Esses seres não podem sair da condição passiva de afetados e assumir a posição de autores de normas aceitáveis e de participantes em discussões morais.⁶⁸ A solução para o impasse, do ponto de vista universalista, vai depender de uma complementariedade entre questões de justiça e questões de solidariedade.

⁶⁵ KANT, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in der weltbürgerlicher Absicht. In: _____. **Werke in zwölf Bänden**. Band. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, A392, p. 37.

⁶⁶ KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, A411, p. 50.

⁶⁷ KANT, Immanuel. Der Streit der Fakultäten. In: _____. **Werke in zwölf Bänden**. Band. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, A142, p. 357.

⁶⁸ HABERMAS, in THOMPSON/HELD, p. 246-8.

4 A IDEIA DE SOLIDARIEDADE EM HABERMAS

A teoria da solidariedade espelha, na obra de Habermas, a teoria da justiça. A ideia de solidariedade acompanha a transformação da ética do discurso em um princípio do discurso mais abstrato: de uma concepção moral, derivada do dever de igual tratamento a todos os seres humanos, em uma concepção política, moralmente menos carregada, relativa à motivação para a ação comum e à formação de poder comunicativo.

Na dimensão moral, a solidariedade é apresentada como a contraparte concreta da moral deontológica. A solidariedade é cooriginária à justiça. Ambas estão baseadas no caráter social e comunicativo dos seres humanos. A justiça exige uma responsabilidade para indivíduos que sejam estranhos e, portanto, que formaram sua identidade em contextos de vida e tradições distintas. “Pois também a justiça, entendida em termos universais, exige que cada um seja responsável pelo outro – ou seja, que também cada um seja responsável por um estranho que formou sua identidade em um contexto de vida completamente diferente e que se compreende à luz de tradições que são distintas”.⁶⁹ Isso já implica solidariedade, quer dizer, aceitar pertencer concomitantemente a uma comunidade livre das amarras éticas da sua comunidade exclusiva. A solidariedade é a ideia de proteção de formas de vida alternativas, de um “bem da justiça”, em que cada um responde sensivelmente à integridade da forma de vida do outro.⁷⁰ No mesmo sentido, Habermas distingue uma solidariedade “concreta” de uma “abstrata”. A solidariedade só pode ser experimentada, por certo, concretamente no contexto de formas de vida particulares, sejam naturais, herdadas ou criticamente apropriadas. Por sua própria ideia, porém, ela só pode ser alcançada quando universaliza os pressupostos da ação comunicativa que possibilitam diferentes formas de vida particulares.⁷¹

Tal compreensão universalista da solidariedade afasta conteúdos dúbios associados à concepção tradicional de irmandades e grupos familiares. Enquanto a justiça tem a ver com respeito e bem-estar diretamente de outros indivíduos, a solidariedade tem a ver com respeito e bem-estar das formas de vida nas quais esses

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018, p. 76-7 [doravante IO].

⁷⁰ IO, p. 44 e 77-9.

⁷¹ NR, p. 195-6.

outros constituem sua identidade. Questões de justiça dizem respeito ao igual tratamento de todos os indivíduos; questões de solidariedade, ao igual tratamento de todas as formas de vida.

Na dimensão política, moralmente menos carregada, a solidariedade é apresentada por Habermas como raiz do poder comunicativo e, portanto, como a motivação para as lutas sociais. As esferas pública e privada que compõem o mundo da vida – e que dão continuidade a valores e saberes, integram grupos e socializam indivíduos – estão baseadas na solidariedade. A sociedade moderna pode ser dividida, então, segundo Habermas, entre os poderes estruturantes do dinheiro, Estado e solidariedade. Uma sociedade justa depende do reequilíbrio desses poderes estruturantes. A integração social pela solidariedade deveria ser capaz de se afirmar contra os poderes do dinheiro e da burocracia. A autonomia dos sistemas econômico e burocrático é constitucional, na medida em que se submete, por meio de um leque de espaços públicos e instituições deliberativas, ao questionamento e à revisão política do equilíbrio entre os poderes estruturantes da sociedade moderna.⁷² A luta social é motivada pela solidariedade dentro e para com grupos dominados. Um equilíbrio “socialista” entre os poderes estruturantes está na transferência das estruturas reivindicatórias da sociedade – conferidas pela solidariedade presente nas relações de vida concretas e pelos direitos subjetivos de questionar relações arbitrárias – para os sistemas econômico e burocrático, por meio de uma formação democrática do direito positivo.⁷³

Para Habermas, o que é mais importante vem primeiro. A concepção política de solidariedade tem primazia: assim como os esforços materiais sobre a rememoração do outro. Todavia, não é preciso assumir uma ideia de solidariedade em detrimento da outra, pois ambas coexistem em níveis distintos. É o que revela o exemplo das lutas políticas de minorias religiosas, linguísticas e culturais por reconhecimento das suas distintas identidades. Elas exigem tanto o tratamento igual, pela inclusão jurídica de direitos básicos dessas minorias, sem assimilação, quanto a expansão criativa da cultura majoritária e a construção de uma autocompreensão política alargada.⁷⁴

⁷² NR, p. 203.

⁷³ NR, p. 200 e NO, p. 233.

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, vol. 67, n. 5, 2019, p. 741-2.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Progresso. In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos**, 2. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

BENJAMIN, Walter. Über das Programm der kommenden Philosophie. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Zur Kritik der Gewalt. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BENJAMIN, Walter. Der Sürrealismus: die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. Zentralpark. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BENJAMIN, Walter. Über einige Motive bei Baudelaire. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: _____. **Gessamelte Schriften**. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.). Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**, São Paulo, n, 16, 1993.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie.. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. 5. reimp. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: _____. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Philosophisch-politische Profile**. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Kleine politische Schriften I-IV**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo. **Um ponto cego no projeto moderno de Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Theorie des kommunikativen Handelns**: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Bend 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. A reply to my critics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (ed.). **Habermas**: critical debates. Macmillan Press: London, 1982.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Questions and counterquestions. BERNSTEIN, Richard J. (ed.) **Habermas and modernity**. Massachusetts: The Mit Press, 1985.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Der philosophische Diskurs der Moderne**: zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Die nachholende Revolution**: kleine politische Schriften VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. A reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (ed.). *Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Nachmetaphysisches Denken II**: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, vol. 67, n. 5, 2019.

KANT, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in der weltbürgerlicher Absicht. In: _____. **Werke in zwölf Bänden**. Band. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

KANT, Immanuel. Der Streit der Fakultäten. In: _____. **Werke in zwölf Bänden**. Band. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

MENKE, Christoph. Aporien der kulturellen Moderne: »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« (1980). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Hrsg.). **Habermas Handbuch**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2009, p. 206.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt. São Paulo: É Realizações, 2017.

ROSEN, Michel. Benjamin, Adorno, and the decline of the aura. In: RUSH, Fred (ed.) **The Cambridge companion to critical theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.