

Objecções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30

Marcos Nobre*

Resumo: O debate entre Adorno e Benjamin na década de 30 sempre foi interpretado tendo como parâmetro um certo hegel-marxismo por assim dizer oficial do Instituto de Pesquisa Social. Esse artigo pretende mostrar o equívoco desta tese, apontando para a necessidade da reconstrução do referido debate a partir do pano de fundo dos escritos de Benjamin da década de 20. Não se encontrará aqui a demonstração cabal desta tese, mas tão-somente o realce de elementos que possam conduzir a tal.

Palavras-chave: Adorno – Benjamin – marxismo – década de 30.

No período que vai do final do ano de 1934 até 1940, a correspondência entre Adorno e Benjamin se intensifica sobremaneira. E, a considerarmos plausíveis as conjeturas de Habermas, isto não se deve apenas à dificuldade das circunstâncias, desde o exílio imposto pelo nazismo até as dificuldades econômicas daí decorrentes: “O leitor será testemunha de um processo estimulante da aproximação entre pessoas que dificilmente poderiam se aproximar de outra maneira senão por esse caminho literário mediado. A cada vez asseguram mutuamente os interlocutores o desejo do encontro pessoal e da conversa direta. Mas a série de visitas continuamente adiadas e impedidas – Adorno fez apenas duas curtas viagens a Paris – espelha não somente a adversidade das circunstâncias; ela segreda também a preferência não confessada pelo desvio da expressão escrita. A coerção formal do *medium* epistolar – é a impressão que se tem – protege um Benjamin reservado das contingências e inconvenientes do

* Professor do Departamento de Filosofia – IFCH-UNICAMP.

contato imediato e, ao mesmo tempo, concede a um severo Adorno a liberdade maior da expressão crítica”¹ (Habermas 6, p. 125).

De fato, as discussões travadas por carta são de importância fundamental para que possamos compreender as divergências crescentes entre Adorno e Benjamin. Na correspondência, Adorno aponta frequentemente para um “programa filosófico comum”, cujas bases estão dadas no ensaio de Benjamin “Sobre *As Afinidades Eletivas* de Goethe” e no livro *Origem do drama barroco alemão*, mas também no projeto das “Passagens” na versão de 1929, fragmentos conhecidos como “Pariser Passagen II”. As divergências passam a ser explícitas a partir da carta de Adorno a Benjamin de 6/11/1934, no qual se diz textualmente que as divergências ali expostas surgem “pela primeira vez desde que entramos em contato” (Adorno e Benjamin 3, pp. 72-73).

É tese central deste artigo que só os escritos de Benjamin da década de 20 podem fornecer nitidez e consistência ao debate teórico que travam Adorno e o próprio Benjamin na década de 30, pois, do ponto de vista de Adorno, a produção de Benjamin da década de 30 apresentaria soluções arbitrárias para o conjunto de problemas postos pelos escritos da década anterior. Adorno não cessa de confrontar criticamente as soluções peculiarmente materialistas dos escritos de Benjamin dos anos 30 com o estoque de problemas comuns circunscritos pela produção da década de 20 e que seria por eles partilhado.

Nesse sentido, a produção tanto de Adorno como de Benjamin na década de 30 é aqui entendida como uma sucessão de tentativas de responder de um ponto de vista materialista aos problemas postos na obra de juventude de Benjamin. Do ponto de vista de Adorno (que é também o deste artigo), Benjamin não teria alcançado um materialismo à altura dos problemas postos; mas, também: o próprio Adorno reconhece sucessivas vezes a insuficiência de suas próprias tentativas nesse sentido. Os textos de Adorno desse período, ainda que importantes e profundamente marcados pelos desenvolvimentos de Benjamin, ainda não têm um grau de elaboração teórica suficiente para que possam ser considerados *contrapontos* de mesma estatura aos textos deste último². E a *teoria* que Adorno cobra repetidas vezes de Benjamin é a que ele mesmo está buscando sem ter, contudo, por essa época, conseguido dar-lhe contornos definidos.

A perspectiva deste artigo, entretanto, não será a de reconstruir o “programa filosófico comum” dado pelos escritos de Benjamin da década de 20,

mas simplesmente a de observar os “desvios” desse “padrão” que permanecerá pressuposto. Além disso, pretendo me restringir ao exame da correspondência, deixando em segundo plano as referências aos textos produzidos ou publicados no período. Começemos por 1934. Em carta de 17 de dezembro desse ano, Adorno faz considerações sobre o texto de Benjamin sobre Kafka (cf. Benjamin 4, vol. II-1, pp. 409-438). Apesar de Adorno escrever que “nossa concordância nos pontos filosóficos centrais nunca veio à consciência tão completamente quanto aqui” (Adorno e Benjamin 3, p. 90), as críticas dirigidas ao ensaio de Benjamin atingem um núcleo fundamental da argumentação. E, o que é ainda mais importante no nosso caso, as críticas a Benjamin são simultaneamente autocríticas frente ao *Kierkegaard*: “a anamnese – ou o ‘olvido’ – da história originária em Kafka é interpretada no seu trabalho em sentido essencialmente arcaico e não no sentido transdialeto (durchdialektisiert): com isso, o trabalho cai justamente na entrada das *Passagens*³. Neste ponto, sou o último a poder julgar, pois sei muito bem que a mesma recaída, a mesma articulação insuficiente do conceito de mito deve-me ser imputada no *Kierkegaard*, em que tal conceito foi suprimido (*aufgehoben*) como construção lógica, mas não concretamente” (*idem*, p. 92).

A “transdialetoização” apontada por Adorno como insuficiente reaparecerá em sua crítica ao ensaio de Benjamin “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (carta de 18/03/1936, *idem*, p. 168 e segs.). O que esta expressão embute é a diferença entre a mitologia “arcaica” e a “moderna”. Neste sentido, é importante a referência à carta de Adorno a Kracauer de 21/11/1932, onde se lê: “Benjamin esteve aqui. Ele leu para mim uma grande parte do novo livro *Berliner Kindheit um 1900*. Acho formidável e totalmente novo; mesmo frente a *Einbahnstrasse* um grande progresso, na medida em que a mitologia arcaica é nele efetivamente liquidada e o mítico é buscado somente no mais atual – no ‘moderno’” (*apud* Adorno e Benjamin 3, p. 31, nota). A partir da leitura dessa carta, podemos perceber que Adorno não apenas militava pela exclusão de um conceito “arcaico” de mito, como via em Benjamin um movimento na mesma direção.

De fato, na aula inaugural de 1931, Adorno fazia já a defesa das “imagens históricas” nos seguintes termos: “Elas não se encontram prontas organicamente na história; para descobri-las, não se necessita de nenhuma visão e de nenhuma intuição; elas não são deidades históricas mágicas a serem aceitas e veneradas.

Antes pelo contrário: elas têm de ser produzidas pelo homem e legitimam-se unicamente pelo fato de que a efetividade, em flagrante evidência, organiza-se em torno delas. Neste ponto, elas se distinguem de maneira central das imagens arcaicas, das proto-imagens (*Urbilder*) míticas, tal como a psicanálise as encontra, tal como Klages espera preservá-las como categorias de nosso conhecimento” (Adorno 1, vol. I, p. 341).

A referência à “psicanálise” aqui não diz respeito a Freud, mas a Jung e aos “arquétipos” (*Urbilder*). Não surpreende, portanto, que Adorno vá discordar, em 1934, da relação estabelecida por Benjamin entre o “sonho do coletivo” e o “inconsciente coletivo” de Jung. Adorno pretende conferir “dignidade sistemática” ao procedimento de Benjamin de sempre e decididamente se distanciar daquilo que parecia estar cada vez mais próximo de seus desenvolvimentos: “de Gundolf nas *Afinidades eletivas*, não menos do que das apreciações do Barroco, desde o Expressionismo até Hausenstein e Cysarz (...). Somente neste sentido (...) posso imaginar a relação com Jung e Klages (...). Ou, para ser mais preciso: exatamente aqui se encontra a linha divisória entre imagens arcaicas e imagens dialéticas, ou, como formulei uma vez contra Brecht, a linha divisória de uma doutrina das idéias materialista” (Adorno e Benjamin 3, pp. 83-84). A oposição de Adorno a uma presença positiva de Jung na *Obra das passagens* percorre toda a correspondência da década de 30 e vai culminar com a “sugestão” da direção da *Zeitschrift für Sozialforschung* para que Benjamin deixe de lado o seu projeto de um ensaio sobre Jung e se concentre no ensaio sobre Baudelaire (carta de Adorno a Benjamin de 13/09/1937, *idem*, p. 272).

Pode-se dizer que Adorno teme que qualquer referência positiva a um conceito arcaico de mito signifique uma imediata recaída na mitologia. Desde o artigo de juventude de Benjamin “Sobre o programa da filosofia vindoura”, o problema que se colocava era o de uma superação do mito *sem* uma correspondente regressão a um estágio pré-kantiano, era o de uma crítica do idealismo que não se colocava *aquém* do horizonte da modernidade. É essa posição do problema que Adorno teme estar sendo ameaçada. E, mais uma vez, é Habermas quem nos dá a melhor formulação: “Benjamin queria fazer uma dupla decifração nos traços arcaicos da modernidade, coagulados em ‘imagens dialéticas’: tanto a repetição destrutiva da antiga desgraça como também uma força originária dirigida contra a modernidade destruidora, a qual poderia reverter a desgraça. Este segundo momento da salvação e de recolhimento de um

originário a ser apenas desatado é, para Adorno, suspeito. Para ele, o arcaico é produzido historicamente *sem resto*; o que a história fez emudecer e mascarar como ‘pré-histórico’ irradia uma falsa magia” (Habermas 6, p. 127).

Este é precisamente o tema da carta de Adorno a Benjamin de 2-4 e 5/8/1935, um longo comentário ao “Exposé” de “Paris, capital do século XIX”⁴. O ponto central da argumentação de Adorno está referido à seguinte passagem do texto de Benjamin, aberta pela citação de Michelet “*Chaque époque rêve la suivante*”: “À forma de um meio de construção que, no começo, ainda é dominada pela do modo antigo (Marx), correspondem imagens na consciência coletiva em que o novo se interpenetra com o antigo. Essas imagens são imagens do desejo e, nelas, a coletividade procura tanto superar quanto transfigurar as carências do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção. Além disso, nessas imagens desiderativas aparece a enfática aspiração de se distinguir do antiquado – mas isto quer dizer: do passado recente. Tais tendências fazem retroagir até o passado remoto a fantasia imagética impulsionada pelo novo. No sonho, em que esta última comparece conjugada a elementos da proto-história, ou seja, a elementos de uma sociedade sem classes. Depositadas no inconsciente da coletividade, tais experiências, interpenetradas pelo novo, geram a utopia que deixa o seu rastro em mil configurações da vida, desde construções duradouras até modas fugazes” (Benjamin 5, p. 32).

Para Adorno, Benjamin abandona, nesse texto, a antiga concepção de “imagem dialética” que seria compartilhada por ambos, sendo que se refere em especial ao esboço de 1929 do *Trabalho das passagens*, na versão oral e parcial em que – segundo consta – conhecia o texto. O novo e o velho (ou antigo) estão organizados agora segundo o ponto de fuga utópico da sociedade sem classes. Prossegue Adorno, apoiando-se em *Origem do drama barroco alemão*: “Com isto, o arcaico passa a ser um complemento adicional em lugar de ser o próprio ‘novo’; ele foi, portanto, desdialetoizado. Ao mesmo tempo, entretanto, e de maneira igualmente não dialética, a imagem sem classes é datada retroativamente no mito, em lugar (...) de se tornar transparente verdadeiramente como fantasmagoria infernal. Assim, a categoria sob a qual a época arcaica é absorvida na modernidade me parece ser menos a época de ouro do que a catástrofe (...). E precisamente aqui sei que estou em acordo com a passagem mais sagaz do livro sobre o drama barroco” (Adorno e Benjamin 3, p. 141).

Mais uma vez, Adorno confronta os escritos de Benjamin da década de 20 com os da década de 30, apontando para uma superioridade do *Drama barroco* e do ensaio sobre *As Afinidades Eletivas*. O que não significa, entretanto, que Adorno esteja pretendendo dizer que Benjamin recorra a um estado originário em que reinaria a comunhão de sujeito e objeto nem, tampouco, de uma indistinção originária entre os dois termos. Trata-se antes da destruição real, material, no interior da sociedade capitalista, da consciência empírica e de seu correlato de objeto – para falarmos nos termos de “Sobre o programa da filosofia vindoura” –, destruição conservada e sublimada na “consciência coletiva”. Vejamos este ponto mais de perto.

Na passagem para as obras de maturidade, para a chamada “fase materialista” do pensamento de Benjamin, a possibilidade da crítica está dada pela perspectiva da revolução redentora, o que significa ao mesmo tempo que o desenvolvimento das forças produtivas enseja, fornece as condições materiais para a destruição efetiva do mito. Como escreve Benjamin em “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”: “Marx orientou suas investigações de forma a dar-lhes valor de prognósticos. Remontou às relações fundamentais da produção capitalista e as apresentou de tal forma que delas resultou aquilo que se poderia esperar futuramente do capitalismo. Resultou que se poderia esperar do capitalismo não apenas uma crescente e intensa exploração dos proletários, mas também, por fim, a produção de condições que tornam possível a sua própria supressão” (Benjamin 5, p. 165). Mas as condições para a supressão efetiva do modo de produção capitalista são razão necessária, mas não suficiente: é preciso que elas sejam utilizadas, orientadas num sentido revolucionário. Pensando elementos da superestrutura, como o controle da massa sobre o desempenho do intérprete de cinema, por exemplo, Benjamin afirma que “o capital cinematográfico dá um caráter contra-revolucionário às oportunidades revolucionárias desse controle” (*idem*, p. 180). Isto pressupõe, por sua vez, o diagnóstico de que a obra de arte não está mais fundada no ritual, mas na práxis política (*idem*, pp. 170-172), e a esperança concomitante de que o público, separado da arte depois de Baudelaire, venha a reconciliar-se com ela no cinema: “A reprodutibilidade técnica da obra de arte modifica a relação da massa com a arte. Retrógrada diante de Picasso, ela se torna progressista diante de Chaplin” (*idem*, p. 187).

Se o problema, portanto, não se põe mais literalmente na forma do par

antitético mito e verdade – como se pode dizer da obra de Benjamin até a década de 20 –, é porque a própria verdade está ancorada na práxis política. (Daí a importância da epígrafe de Madame de Duras na “primeira versão” do ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”: “*Le vrai est ce qu’il peut; le faux est ce qu’il veut*”). Ocorre que, para Adorno, a solução peculiarmente materialista dos problemas postos na obra de juventude não resolvem de fato tais problemas. Ou melhor, só os resolvem ao preço de determinados pressupostos, no limite, mágicos: “montagem” como procedimento crítico⁵, “valor de uso” como categoria fundamental de crítica do capitalismo, e o próprio “inconsciente coletivo”.

Já pudemos acompanhar a crítica de Adorno ao uso da categoria de “consciência coletiva” e seus correlatos⁶. Este desenvolvimento benjaminiano evidencia, do ponto de vista de Adorno, não apenas uma solução arbitrária para os problemas postos pela produção da década de 20, mas revela também uma profunda incompreensão da sociedade capitalista e de sua categoria mais elementar, a mercadoria. A secreta comunicação (não se trata nunca de uma *pressuposição*) do presente com a proto-história cristalizada na consciência coletiva implica imediatamente uma primazia do valor de uso sobre o valor de troca. Ocorre que, como escreve Adorno, “o mero conceito de valor de uso de maneira alguma basta para criticar o caráter de mercadoria”. E Adorno dirige esta objeção não apenas a Benjamin, mas identifica o seu foco: o círculo de Brecht (cf. Adorno e Benjamin 3, p. 143). Desta forma, o uso da categoria de mercadoria se torna abstrato, tudo se passa como se ela tivesse surgido “‘pela primeira vez’ enquanto tal no século XIX”. Esta objeção é, simultaneamente, autocrítica: “(diga-se de passagem, que a mesma objeção vale contra o *Intérieur* e a sociologia da interioridade no Kierkegaard e que tudo o que aporto contra o seu “Exposé” digo também contra meu próprio trabalho antigo)” (*idem*, pp. 147-148)⁷. Em suma, “compreender a forma mercadoria como imagem dialética quer dizer também compreendê-la como motivo de seu declínio e de sua ‘superação’ (*Aufhebung*) em lugar de mera regressão ao mais antigo” (*idem*, p. 142).

Apesar das aspas em “*Aufhebung*”, a tentação parece grande de entender a crítica de Adorno a Benjamin como uma variante da posição hegel-marxista do Instituto de Pesquisa Social. Nada até o presente momento nos levaria a compreendê-la assim, muito pelo contrário. Mas assim tem sido interpretada

a discussão entre Adorno e Benjamin na década de 30 e parece o momento adequado para introduzir-lhe as correções necessárias.

Em primeiro lugar, não parece que as palavras de Petazzi, datadas de 1979, tenham recebido a atenção que merecem: “Frente à constatação indubitável de que Adorno se diferencia em numerosos aspectos, essenciais até, de Marx, difundiu-se a tendência (...) de buscar a origem destas diferenças teóricas numa presença de elementos hegelianos. A coisa funciona, naturalmente, porque os próprios textos adornianos oferecem mais que alusões e pontos de apoio a esta interpretação, repletos que são de referências a Hegel; ou, pelo menos, os textos habitualmente lidos, ou seja, aqueles posteriores à emigração americana. Se, de fato, consideramos aqueles anteriores a 1940, a operação não funciona, ou, pelo menos, não funciona na mesma medida: excetuando-se algumas páginas no *Kierkegaard*, a escassez ou a ausência de referências explícitas ou implícitas a Hegel é a regra” (Petazzi 8, p. 138). O próprio Adorno, de resto, em carta a Benjamin de 02/8/1938, diz que a *Lógica* de Hegel, “hoje”, “fala-me em todas as suas partes” (Adorno e Benjamin 3, pp. 345-346).

No que se refere a Marx, a situação é ainda mais complicada. Tome-mos dois exemplos. No final de 1934, Adorno informa a Benjamin que está escrevendo um ensaio sobre o livro de Mannheim *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, e descreve o ensaio como “o mais rigoroso trabalho marxista que empreendi até agora” (*idem*, p. 76). O trabalho se destinava à publicação na revista do Instituto, mas encontra desde o início a oposição de Horkheimer⁸. Em outubro de 1937, quando Adorno termina a versão final do ensaio, ele escreve a Benjamin que o trabalho recebeu “uma série ainda maior de modificações que não me agradam nem um pouco. Apresentei imediatamente contra-sugestões, mas ainda não sei com que grau de êxito” (*idem*, p. 300). Em março de 1938, Adorno afirma que o ensaio está definitivamente “enterrado” (cf. *idem*, p. 313).

Um exemplo ainda mais contundente das diferenças de Adorno com respeito à posição hegemônica do Instituto (representada principalmente por Horkheimer e por Pollock) pode ser retirado das discussões em torno do ensaio de Adorno “Sobre o Jazz”, publicado na *Zeitschrift* em 1937 (sob o pseudônimo de Hektor Rottweiler). Em carta de 26/05/1936, Adorno comenta duas correções que foram feitas ao seu texto pela redação da revista. Foram suprimidas as frases: “a mais-valia se impõe contra o empresário” e o amador “é o caso exemplar dialético do anormal que se torna porta-voz do espírito objetivo

normal, porque este é ele mesmo anormal” (Horkheimer 7, vol. XV, p. 541, notas 2 e 3 do editor). Em carta de 15/06/1936, Horkheimer comunica a Adorno que mais alterações foram introduzidas no ensaio e apresenta a opinião de Pollock: “Ele é de opinião de que o conceito de ‘valor de troca’ pertence a um outro nível teórico que não aquele em que a palavra é empregada no ensaio. A passagem poderia dar, por conseguinte, a impressão do mero ‘coquetear’ com a terminologia marxista, o que deveria ser sempre evitado”⁹ (*idem*, p. 561).

Seria possível argumentar que Adorno está fazendo um uso *diverso* das categorias marxistas, mas não só é difícil fazer a reconstrução desse procedimento, como, principalmente, não é possível atribuir-lhe ortodoxia de qualquer matiz. Por outro lado, o fato de Adorno debruçar-se, nos anos 30, sobre Hegel indica, é certo, que ele não mais repetirá a bravata de 1931, para a qual a tese da *ratio* autônoma do idealismo “se dissolveu” (Adorno 1, vol. I, p. 326). Mas não indica de nenhuma maneira que ele esteja se filiando a uma variante da versão lukácsiana do marxismo ortodoxo, tal como podemos dizer do Horkheimer desse período¹⁰. Resta-nos ainda, entretanto, a tarefa de examinar as discussões travadas por Adorno e Benjamin em torno do texto deste último, “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”, que foi recusado para publicação pela redação da revista do Instituto. Pois na carta de 10/11/1938 surge a objeção adorniana que costuma passar por hegel-marxista *tout court*: “julgo infeliz, do ponto de vista do método, reverter ‘materialisticamente’ traços singulares óbvios do âmbito da superestrutura, colocando-os em relação, de maneira imediata e até mesmo causal, com traços aparentados da infra-estrutura. A determinação materialista de elementos culturais só é possível mediatamente através do *processo global*” (Adorno e Benjamin 3, p. 367).

Antes de mais nada, é importante notar que Horkheimer já havia dirigido objeção semelhante a Benjamin quando da discussão em torno do ensaio “Paris, capital do século XIX” – mais de três anos antes, portanto. Escreveu Horkheimer em 18/07/1935 a Benjamin: “O Sr. recorre ao momento econômico não tanto na figura do processo global e de suas tendências quanto em pormenores determinados. Neste caso, entretanto, eles têm de ter uma significação particularmente conclusiva” (Horkheimer 7, vol. XV, p. 379). No mesmo período, Adorno intercede pela publicação do texto, embora apresente a Horkheimer suas discordâncias, particularmente no que diz respeito ao conceito da “consciência coletiva” (*idem*, pp. 360-361). A questão da “mediação” só irá surgir na

correspondência com Horkheimer numa carta do final do ano de 1935, na qual Adorno se exprime de maneira bastante enigmática e, com certeza, dificilmente assimilável a qualquer ortodoxia marxista conhecida: “acredito ter efetivamente avançado de maneira decisiva no problema mesmo da mediação, agora em um modelo concreto, *i.e.*, acredito ter liquidado numa passagem (embora muito especial e particular) a alternativa entre uma vaga analogização *à la* Borke-nau e uma causação hipotética de outro lado. É como um ovo de Colombo: a mediação é, a saber, provavelmente, mediação alguma, mas é uma identidade. Ideologias não são enigmaticamente ‘dependentes’ da infra-estrutura; elas são a própria infra-estrutura como ‘fenômeno’ (*Erscheinung*) (...). Não apenas a consciência de si hegeliana é ideologia, mas a ideologia é a consciência de si hegeliana – como *falsa* consciência necessária” (*idem*, pp. 428-429). É inegável que, no período de 1935 a 1938, cresceu em muito o intercâmbio intelectual de Horkheimer e Adorno, intercâmbio que irá certamente se acentuar a partir da emigração de Adorno para os EUA em fevereiro de 1938. Mas é difícil, a partir dos textos examinados até agora, afirmar que este maior intercâmbio intelectual signifique uma virada hegelianizante no pensamento adorniano. Vamos ver como isto se dá nas discussões com Benjamin em 1938.

A carta de novembro de 1938 a Benjamin retoma as objeções de 1935¹¹. A carta lembra o perigo de uma recaída na mitologia, na medida em que o arcaico não teria sido inteiramente liquidado, conservando ainda um potencial crítico frente à modernidade destruidora: “a liquidação, em sua verdadeira profundidade, só pode dar certo quando a fantasmagoria funciona como categoria histórico-filosófica objetiva e não como ‘visão’ (*Ansicht*) de caracteres sociais”. Isto acarreta por sua vez, tal como nas objeções de 1935, uma deshistoricização do objeto, vale dizer, uma perda daquilo que lhe é específico: “em lugar da proto-história do século dezenove surge a proto-história no século dezenove” (Adorno e Benjamin 3, p. 366).

Com isso, Adorno passa a considerar a relação do trabalho de Benjamin com o marxismo. Significativamente, em todos os momentos em que este tema é tratado, Adorno menciona a concordância de Horkheimer com as observações que faz. Ele diz que vai se expressar, já que o tema é marxismo, “tão simples e hegelianamente” quanto possível: “A menos que eu muito me engane, esta dialética tem uma falha: a mediação. Domina amplamente a tendência a referir imediatamente os conteúdos de Baudelaire a traços aparentados da história

social de seu tempo e, ainda mais, sempre que possível a traços de tipo econômico” (*idem*, pp. 366-367). E Adorno não tem outro nome para a mediação que “a teoria” de que o trabalho de Benjamin faz economia. Sintetizando: “Pode-se formulá-lo também assim: o motivo teológico de chamar as coisas pelo nome inverte-se tendencialmente na apresentação deslumbrada da mera facticidade. Se se quisesse falar de maneira muito drástica, poder-se-ia dizer que o trabalho se postou na encruzilhada de magia e positivismo. Este lugar é enfeitado. Só a teoria permitiria quebrar o encanto: a sua própria, a boa, desabusada teoria especulativa” (*idem*, p. 368).

Que teoria Adorno espera (e exige) de Benjamin?¹² Com efeito, nada menos do que aquela anunciada e prometida em 1929: Adorno reafirma na carta a sua “ortodoxia das *Passagens*”. O texto prossegue: “A sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém pode se alegrar mais do que eu, levou-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem ao Sr. nem ao marxismo. Não o fazem ao marxismo, porque a mediação através do processo social global é deixada de lado e à enumeração material é atribuído supersticiosamente um poder de iluminação que nunca foi propriedade da referência pragmática, mas somente da construção teórica. Não ao Sr. em sua substância peculiar, na medida em que o Sr. se proibiu os seus mais argutos e frutíferos pensamentos por um tipo de censura prévia segundo categorias materialistas (que não coincidem de forma alguma com as marxistas)”¹³ (*idem*, pp. 369-370).

Adorno de maneira alguma está exigindo de Benjamin fidelidade à teoria marxista. O que ele está dizendo é: em pretendendo ser marxista, são estas as exigências a serem cumpridas. Adorno sabe que Benjamin não pode nem quer cumprir exigências como essas. Adorno, em seus trabalhos do período, também não as cumpre, como notou, com espanto, Martin Zenck a propósito do ensaio sobre Wagner publicado em 1939 na *Zeitschrift für Sozialforschung*¹⁴. A acusação de “tirania” que Adorno fez repetidas vezes a Brecht é agora feita contra o próprio Instituto, de modo que Adorno indica que o trabalho de Benjamin teria o marxismo como desvio tático para manter o vínculo institucional e, assim, garantir a própria sobrevivência material ameaçada. Não importa aqui que Benjamin recuse peremptoriamente essa inferência em sua resposta à carta de Adorno (cf. *idem*, p. 379). Importa que Adorno separa nitidamente, de um lado, o marxismo e suas exigências teóricas, e, de outro, “os mais argutos e frutíferos pensamentos” de Benjamin, a “sua própria, a boa, desabusada teoria

especulativa”. É isto o que Adorno espera de Benjamin: “As *Afinidades eletivas* e o livro sobre o barroco são melhor marxismo do que o imposto sobre o vinho e a dedução da fantasmagoria a partir do *behavior* dos folhetinistas” (*idem*, p. 370).

Se Adorno está o tempo todo confrontando Benjamin com ele próprio, os textos da década de 20 com os produzidos nos anos 30, não é de estranhar que a resposta de Benjamin se socorra de seus próprios escritos e denuncie que quem mudou de posição não foi ele, mas Adorno: “Se o Sr. pensar retrospectivamente em outros de meus trabalhos, o Sr. encontrará lá que a crítica à atitude do filólogo é para mim uma antiga preocupação – e no mais íntimo idêntica à crítica ao mito. Ela exige, para falar na linguagem do trabalho das *Afinidades eletivas*, a produção dos teores de coisa, nos quais o teor de verdade será desfolhado historicamente. Eu compreendo que este aspecto da coisa tenha refluído para o Sr. Com isso, entretanto, refluem também algumas importantes interpretações” (*idem*, p. 381).

Teríamos agora de retornar à produção de Benjamin da década de 20 para conseguir dar seqüência ao debate. Mas já está perigosamente próximo o ano de 1940 e, com ele, a interrupção brutal do diálogo.

Abstract: The debate between Adorno and Benjamin in the 30’s was always understood in relation to a certain official hegelianism-marxism from the Social Research Institute. This article tries to show the misunderstanding of this thesis, pointing out the necessity of the reconstruction of this debate having as a background Benjamin’s writings of the 20’s.

Key-words: Adorno – Benjamin – marxism – the thirties.

Notas

1. Não é relevante para os propósitos aqui perseguidos lembrar que Adorno, no período de 1934 a 1937 fez três curtas viagens a Paris, onde Benjamin residia (e não duas, como afirmou Habermas). Mas não custa fazê-lo: 4 a 9/10/1936; 18 a aproximadamente 22/03/1937; início

de junho de 1937, a caminho de Nova York. Além disso, Adorno encontrou-se rapidamente com Benjamin em Paris na noite de 11/12/1935 a caminho de Frankfurt. A última vez que Adorno e Benjamin se encontraram foi em San Remo, no final do ano de 1937. Registre-se também que, após o encontro em outubro de 1936, Adorno e Benjamin passam a se dirigir um ao outro pelo primeiro nome, embora permaneça o tratamento formal (“Sie”).

2. Embora fosse essa a pretensão de Adorno, que esperava que seu ensaio “Sobre o Jazz” (1937) contivesse já “algo de corretivo” frente ao ensaio de Benjamin “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” (1936). Cf. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. XV: *Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, 1995, p. 500. Entretanto, esse mesmo ensaio ganha, ainda em outubro de 1936, “aditamentos” (os chamados “Oxforder Nachträge”, que só serão publicados em 1964) devido às críticas e sugestões de Walter Benjamin. São uma constante da correspondência de Adorno nesse período as “autocríticas”, o reconhecimento das “insuficiências” e “fraquezas” dos seus próprios textos, do seu caráter insatisfatório, e, muitas vezes, o reconhecimento também da justeza das críticas de Benjamin. Para nos restringirmos às principais publicações e as respectivas cartas, a lista dessas “autocríticas” poderia ser a seguinte: *Kierkegaard*, cartas 27, 33 e 39; “Versuch über Wagner”, carta 106; “O fetichismo na música e a regressão da audição”, carta 112.

3. Adorno se refere aqui aos esboços de 1929 conhecidos como “Pariser Passagen II”. Segundo o que se pode depreender das indicações do editor da correspondência, o conhecimento que Adorno tinha desses textos era não apenas parcial, mas também um conhecimento que advinha exclusivamente da *leitura* que deles fez Benjamin para Adorno em setembro ou outubro de 1929 (Cf. Adorno e Benjamin 3, pp. 25 e 152). Nesse sentido, ver também as notas dos editores aos escritos de Walter Benjamin ao texto em questão (cf. Benjamin 4, vol. II, p. 1349). De modo que as referências de Adorno aos fragmentos de 1929, segundo penso, devem ser tomadas mais como um *signal*, como um *emblema* da mútua cooperação e do programa filosófico comum do que como fidelidade estrita à *letra* daquelas dezesseis páginas (cf. Benjamin 4, vol. II, 1044-1059). Nesse contexto, é importante notar que um dos elementos importantes envolvidos nas duras críticas de Adorno ao ensaio “Paris, capital do século XIX” era sem dúvida a pretensão de Benjamin de que o texto fosse a nova “Abertura” da nova versão das *Passagens*. Sobre isso, ver adiante.

4. Cf. Benjamin 4, vol. II, pp. 1237-1249. O texto pretendia ser a abertura da *Obra das passagens* e foi proposto para publicação na *Zeitschrift für Sozialforschung*, o que não ocorreu apesar do empenho de Adorno junto a Horkheimer para que isso ocorresse.

5. Consulte-se a esse respeito a carta de 10/11/1938, Adorno e Benjamin 3, p. 365.

6. Ver ainda os desenvolvimentos presentes na carta de 2-4 e 5/8/1935, cf. Adorno e Benjamin 3, pp. 141-142.

7. Adorno repete aqui a autocrítica que já havia feito na carta de 5/6/1935, cf. *idem*, p. 123.

8. Ver a esse respeito as cartas 107 e 125, Horkheimer 7, vol. XV. Não é de maneira al-

guma desprezível na discussão que Horkheimer tenha escrito, em 1930, um ensaio sobre *Ideologia e utopia*.

9. As formulações originais de Adorno não foram, como de hábito, tornadas públicas nos seus *Gesammelte Schriften*. O Editor da correspondência de Horkheimer fornece em nota a passagem em questão: “O Jazz é mercadoria em sentido estrito: sua aptidão para o uso não se impõe de outra maneira na produção senão na figura de seu valor de troca, não apenas em contradição com a imediatidade da utilização, mas também do próprio processo de trabalho”. Em lugar de “seu valor de troca” foi colocado “sua vendabilidade”. Cf. *id.*, pp. 562-563. Registre-se ainda a observação indignada do representante por excelência da ortodoxia marxista no Instituto, Henryk Grossmann, contra o ensaio (que Adorno publicou sob o pseudônimo de Hektor Rottweiler): “o ensaio de Rottweiler (que eu não conheço) parece-me um fracasso total. Um excesso de exemplificações técnicas desinteressantes por trás das quais não se encontra quase nenhuma análise sociológica. Que o Jazz não vem da África, mas é fabricado nos centros capitalistas, isto já sabíamos todos” (carta a Horkheimer de 1/10/1936, Horkheimer 7, p. 641).

10. Sobre isso, ver meu artigo “Lukács e o materialismo interdisciplinar”, em *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, 1996

11. Adorno menciona explicitamente a sua carta de 2-4 e 5/8/1935. Cf. Adorno e Benjamin 3, p. 366.

12. Ou, nos termos do problema perseguido por este artigo: que teoria o próprio Adorno está buscando nesses anos, à qual ele não consegue dar contornos nítidos, cujas formulações insuficientes não escapam ao seu crivo? E, neste contexto, vale lembrar aqui mais uma vez o caráter “projetivo” (no duplo sentido) que tinha adquirido a planejada *Obra das passagens* para Adorno e que explica, por exemplo, o seu apego a um texto que ele aparentemente conhecia de modo bastante precário, como parece ser o caso dos fragmentos conhecidos como “Pariser Passagen II” (Ver *supra* nota 3). De fato, o que temos até aqui é a formulação de determinados problemas que constituem o “programa comum” com Benjamin e, posteriormente, a recusa da solução peculiarmente materialista que o próprio Benjamin dará a esses problemas. Teremos de aguardar a obra de maturidade de Adorno para não apenas tentarmos apresentar a sua solução particular desses problemas como também para iluminar positivamente certos elementos da obra de juventude em que essas soluções já se mostravam em germe.

13. Na *Dialética negativa*, Adorno não apenas mantém a mesma posição como descreve a posição de Benjamin como resultado de uma “aceitação (por assim dizer, de visão de mundo [*gleichsam weltanschaulich*]) com olhos fechados do materialismo dialético”.

14. “A mediação decisiva, em que Adorno do contrário tanto insiste, permanece nele aberta. O caráter social da música de Wagner se deve a uma inadmissível abstração da fisionomia individual de Wagner introduzida no primeiro capítulo em um universal social que se espelha na música de Wagner. A fisionomia individual é transferida para o social, sem

que, em contrapartida, o caráter social do fantasmagórico seja mostrado no comportamento social”. Zenck, Martin, “Phantasmagorie – Ausdruck – Extrem. Die Auseinandersetzung zwischen Adornos Musikdenken und Benjamins Kunsttheorie in den dreissiger Jahren”, em Kolleritsch, Otto (org.), *Adorno und die Musik*, Graz, 1979, pp. 209-210.

Referências Bibliográficas

1. ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp.
2. _____. *Minima Moralia*, São Paulo, Ática, 1992.
3. ADORNO, Theodor W. e BENJAMIN, Walter, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
4. BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp.
5. _____. “Paris, capital do século XIX” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, em: *Obras escolhidas*, São Paulo, Brasiliense, 1985, vol. I.
6. HABERMAS, Jürgen, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
7. HORKHEIMER, Max, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Fischer.
8. PETAZZI, Carlo, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e sviluppo del pensiero*, Roma, La Nuova Italia, 1979.