

O FALSO NO MAIS PRÓXIMO

SOBRE A CORRESPONDÊNCIA BENJAMIN/ADORNO*

Jürgen Habermas

Tradução do alemão: Luciano Gatti

RESUMO

Ao resenhar a *Correspondência Benjamin/Adorno (1928-40)*, publicada em 1994, Habermas nela encontra elementos para esclarecer o papel desempenhado por Adorno nas pesquisas de Benjamin para o *Trabalho das passagens*, financiadas pelo Instituto de Pesquisa Social. Ao contrário da opinião corrente, que vê em Adorno apenas um mediador entre Benjamin e o Instituto, ele afirma que nesses anos de intensa discussão epistolar Adorno constrói uma posição filosófica que se origina tanto da apropriação como da crítica de elementos do pensamento benjaminiano. Essa posição, desenvolvida ao longo de toda a sua obra, constitui um modelo de crítica que busca identificar o que há de falso e de arcaico tanto na modernidade quanto na tradição alemãs. Para Habermas, essa crítica do falso confere grande importância ao influxo de Adorno no combate ao conservadorismo na história recente da Alemanha.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno; Walter Benjamin; filosofia alemã.

SUMMARY

Reviewing *Benjamin/Adorno correspondence (1928-40)*, published in 1994, Habermas finds elements to explain Adorno's role in Benjamin's researches for the *Arcades project*, sponsored by the Institute of Social Research. Contrary to current opinion, that sees Adorno as only a mediator between Benjamin and the Institute, he affirms that in those years of intense lettering debate Adorno builds a philosophical position that comes from both the appropriation of and the critique to aspects of Benjamin's thought. Such position, developed throughout his whole oeuvre, constitutes a model of critique that seeks to identify what is false and archaic in both German modernity and tradition. For Habermas, such critique of false confers great importance to Adorno's influx in struggling against conservatism in Germany's recent history.

Keywords: Theodor W. Adorno; Waller Benjamin; German philosophy.

(*) Resenha da *Briefwechsel Benjamin/Adorno — 1928-40* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1994), publicada originalmente em *Die Zeit* de 23/09/1994 e coligida em Habermas, Jürgen. *Die Normalität einer Berliner Republik* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995, pp. 123-31. A tradução da *Correspondência* será publicada pela editora Cosac & Naify até o final deste ano.

Scholem ficou aliviado quando, em 1980, pôde apresentar sua — reencontrada — correspondência com Benjamin entre 1933 e 1940: com ela, também queria defender-se das "simplificações grosseiras" que circulavam em torno de seus esforços para convencer Benjamin a emigrar para a Palestina. Adorno poderia acompanhar com o mesmo sentimento de alívio o contraponto ora fornecido pela publicação de sua correspondência com Benjamin dos anos 1928-40: ela contém uma convincente reabilitação das suspeitas difundidas por Hannah Arendt mundo afora.

Adorno e sua mulher, Gretel, tinham uma preocupação tocante com o amigo cada vez mais isolado e financeiramente oprimido em Paris. As iniciativas enérgicas e nunca negligentes empreendidas pelo casal para

melhorar a situação precária de um Benjamin discretamente queixoso mostram até um lado surpreendentemente pragmático de um Adorno no mais das vezes não muito dotado de senso prático. Também não resta dúvida da seriedade da intenção de tirar Benjamin a tempo de uma França em perigo. Isso é confirmado aliás por uma entrevista recentemente publicada no *Oxford Art Journal* com o historiador da arte Meyer Schapiro, que pouco antes do início da guerra, a pedido de Adorno e Horkheimer, tentou convencer Benjamin da necessidade de se mudar para Nova York, já que ele notoriamente hesitava em abandonar o ambiente europeu: "Bem, ele já tinha sido convidado por eles. Ele não achava que poderia estar em casa na América, dada a diferença de sua formação e de seus interesses".

Condiz com isso, por sua vez, uma carta escrita na mesma época (15 de julho de 1939) por Gretel a Benjamin na expectativa ao mesmo tempo trágica e irônica de um reencontro que jamais viria a se realizar: "Estou louca de alegria e não consigo parar de pensar na seqüência em que as atrações de Nova York te devem ser mostradas, para que também na barbárie possas te comprazer". Benjamin pôde adivinhar nessa expressão levemente forçada uma saudade de casa reprimida. Para isso ele só precisou se lembrar de algumas ambivalentes e românticas linhas que um ano antes, logo após sua chegada a Nova York, Gretel havia dirigido ao amigo deixado para trás:

Aqui a gente não precisa procurar coisas surrealistas [...]. No começo da noite os arranha-céus são imponentes; mais tarde, porém, quando os escritórios estão fechados, eles lembram as mal-iluminadas edículas européias. E ainda há estrelas, uma lua no horizonte e um magnífico pôr-do-sol de veraneio.

Naturalmente, pode-se ler essa correspondência do ponto de vista de um camareiro, buscando nela "entrechos" a fim de deleitar-se com as animosidades aguçadas pelas pressões da sobrevivência e da marginalização na época da emigração. Trata-se de diferenças que, num plano mais profundo, passam por "estremecimentos entre correspondentes". Durante toda a sua vida Adorno reagiu de maneira extremamente sensível a essas diferenças, e na correspondência com Benjamin essa reação aparece por vezes em formulações cortantes, que ele por certo não gostaria de ver publicadas. É doloroso ver, por exemplo, como ele abandona Kracauer, seu antigo amigo e mentor.

De resto, encontram-se nessas cartas as constelações conhecidas. Na Europa, um Benjamin que procurava separar suas relações — acompanhadas de suspeitas recíprocas — com Scholem, Brecht e Adorno e mantê-las intactas contra usurpações numa ou noutra direção. Na América, um Adorno que respeitava com inusitada timidez a autoridade de um Scholem (caracterizado de maneira impressionante depois do primeiro encontro em Nova York), que perseguia de modo um tanto intransigente o materialismo

"chão" de Brecht, que não dissimulava sua fraternal inveja de Marcuse e Löwenthal e que se distanciava cada vez mais de Bloch, sobretudo depois do seu posicionamento ante a farsa dos processos de Stalin (esse padrão quase não mudaria nos anos 1950 e 60).

À primeira vista, a correspondência também parece não trazer nada de novo no campo teórico: seus fragmentos filosóficos mais importantes são há muito conhecidos. O que agora se apresenta pela primeira vez num todo cronologicamente ordenado, inclusive o pouco material que se considerava perdido, deve se justificar sob outros aspectos. O leitor torna-se testemunha de um processo de aproximação cauteloso e rico em tensões entre duas pessoas que dificilmente se aproximariam não fosse a mediação da via epistolar. Ambos asseguram reiteradamente o desejo do encontro pessoal e da conversa direta, mas a série de visitas continuamente adiadas e evitadas (Adorno fez duas viagens curtas a Paris) não apenas espelha a adversidade das circunstâncias: também denuncia a preferência velada pelo desvio da expressão escrita. A coerção formal do meio epistolar — é a impressão que temos — protege um retraído Benjamin das contingências e inconvenientes do contato imediato e ao mesmo tempo concede a um severo Adorno maior liberdade de expressão crítica.

Os "estremecimentos entre correspondentes" só são sentidos uma única vez: a propósito da aula inaugural de Adorno como livre-docente na Universidade de Frankfurt, na qual temas do livro de Benjamin sobre o barroco são retomados e — numa polêmica precoce e de notável alcance com Heidegger — produtivamente realçados sem que Adorno revele sua fonte. De um lado isso gerou irritação e de outro a consideração de reparar o descuido por meio de uma epígrafe ou uma dedicatória quando o texto fosse publicado — e só foi de fato publicado após a morte de Adorno, sem epígrafe ou dedicatória. O intercâmbio entre eles, marcado por cautela recíproca e por um certo tom elitista, é francamente conduzido pela amigável pressão que Adorno exerceu desde o início para a conclusão do planejado *Trabalho das passagens*. Uma carta de 5 de abril de 1934 termina com estas palavras: "Com isso eu chegaria uma vez mais ao *ceterum censeo*. A saber, às suas 'Passagens', que devem ser escritas, realizadas e concluídas a qualquer custo".

Benjamin fascinava seus amigos com uma singular "engenhosidade metafísica", que Scholem reconheceu como o seu "talento mais destacado". Sem a aura de um gesto intelectual tão promissor quanto enigmático dificilmente se pode esclarecer o perene fascínio exercido pelo projeto do inacabado *Trabalho das passagens* sobre Adorno e não menos sobre Scholem. A expectativa entusiástica depositada por Adorno no projeto tinha traços de projeção no duplo sentido da palavra. Sem um pingô de retórica, ele esperava de Benjamin "a parte que nos cabe da *prima philosophia!*" e "a palavra decisiva que deve ser dita hoje em termos filosóficos". Benjamin não o contradisse: esse trabalho era o motivo fundamental, se não o único, "de não ter abandonado o ânimo na luta pela existência". Certamente, também se manifesta na exigente impaciência de Adorno um momento de *apropriação*.

De início Benjamin recebeu com hesitação a veneração quase impetuosa do discípulo, mas ao longo dos anos Adorno tornou-se para ele uma consciência teórica, uma espécie de superego filosófico, à medida que aumentava — ao menos assim parece — a pressão por uma definição do rumo em que o *Trabalho das passagens* deveria ser desenvolvido. Sobre esse pano de fundo a correspondência volta a ganhar interesse teórico, já que as diversas variações sobre um mesmo tema ficam mais nítidas do que até então.

Para ambos trata-se de um entrelaçamento do arcaico com o moderno, e a reprodução de um no outro deve ser determinada a partir dos (Bataille!) detritos e destroços, do histórico e desbotado "mundo de coisas do século XIX". Benjamin pretendia decifrar nos traços arcaicos da modernidade — coagulados em "imagens dialéticas" — tanto a repetição destrutiva da remota desgraça quanto uma força originária dirigida contra a modernidade disruptiva, que poderia reverter a desgraça. Esse segundo momento de salvação e preservação de um originário a ser apenas liberado é suspeito para Adorno. Para ele o arcaico é produzido historicamente *sem resto* — o que a história emudeceu e simplesmente mascarou como "pré-histórico" irradia uma falsa magia.

Adorno proíbe a si mesmo o recurso a algo originário que poderia pôr sob suspeita *toda* a modernidade, à qual de todo modo pertence. Ele não utiliza conceitos fundamentais como reificação ou valor de uso e valor de troca da mesma maneira que Benjamin. Adorno não é nenhum filósofo da vida. Resiste ao impulso de querer dissolver *inteiramente* o reificado no espontâneo, o fetiche da mercadoria *tão-somente* na avidez do processo de apropriação. Ele defende o momento de verdade na forma das coisas não apenas em relação às obras de arte, pois somente "à vida reificada e invertida é prometida uma escapatória do aprisionamento da natureza". Em suma, não há nenhum originário "por trás" da modernidade — nenhum que não se deva às próprias tendências regressivas da modernidade.

Atravessa a correspondência como teor fundamental a advertência de Adorno de não confundir as imagens "dialéticas" com as imagens "arcaicas" de Carl Jung ou Ludwig Klages, pois caso contrário "o desencantamento da imagem dialética" conduziria "diretamente ao inquebrantável pensamento mítico, e aqui Klages desponta como um perigo tal como Jung acolá". Adorno insiste em reiterar a crítica ao "materialismo antropológico" de Benjamin, sobretudo ao seu registro conceitual neoconservador. Esquadri-na ainda nos textos do amigo os mais leves vestígios de uma auratização de elementos como forma originária, postura, gesto, corporeidade e assim por diante. Mas sua crítica somente se torna veemente contra o distante Roger Caillois, que fundara com Bataille e Leiris um "Colégio de Sociologia Sacra" e a quem reprova por uma "crença na natureza anti-histórica, hostil à análise social e de fato criptofascista, que conduz por fim a uma espécie de confraria popular em torno de biologia e imaginação".

Benjamin de tal modo se deixa impressionar por essas repreensões que reconhece "um insuficiente domínio do arcaico" e (aparentemente)

consente no plano de escrever um ensaio sobre Jung que deveria tornar nítida "a fissura liminar entre imagem arcaica e imagem dialética". Mas apesar das numerosas advertências de Adorno ele acaba aproveitando a preferência de Horkheimer pelo ensaio sobre Baudelaire para não ter de desenvolver o prometido acerto de contas com Jung.

Nesse cabo-de-guerra em torno da concepção do *Trabalho das passagens* delineia-se cada vez mais em Adorno uma motivação filosófica própria. Ele assume nessa década de 1930 um perfil que de forma alguma corresponde ao clichê de uma posição de mediador entre Benjamin e Horkheimer. Notoriamente, Adorno não é apenas o escolado em filosofia que, em face de um Benjamin que colecionava e montava citações, insiste na penetração teórica do material enquanto depura teologicamente o impulso intelectual especulativo dele recebido a fim de, em Santa Mônica, juntamente com Horkheimer, utilizá-lo numa filosofia da história negativista, depois que este — desesperando da realização interdisciplinar de uma teoria social materialista — renuncia ao programa da *Revista de Pesquisa Social* em favor de uma *Crítica da razão instrumental*.

Se naquele tempo Adorno descobrira com Benjamin "o antigo no novo enquanto aparência e fantasmagoria", e se por certo já vira o esclarecimento reverter no mito, permaneceu no entanto muito longe de querer "redimir" algo com tal forma de decifração do mito: "Entender a mercadoria como imagem dialética significa entendê-la como motivo de seu declínio e sua 'superação' em vez de uma pura regressão no antigo". Uma vez que ele, ao contrário de Benjamin, entendeu o "em-um" de progresso e decadência, ficou imune a qualquer crítica unilateral do progresso. Nada deixava Adorno mais nervoso do que as "tendências míticas e arcaizantes" dos anos 1930 e, ah, não apenas dos anos 1930: "Parece-me que a categoria em que emerge o arcaico na modernidade é menos a idade de ouro que a catástrofe".

Mesmo nas cartas livres de censura, os oprimidos acontecimentos políticos da época não merecem senão uma referência surpreendentemente escassa. Ademais, de ambos os lados a avaliação da situação política permanece por longo tempo um tanto ilusória: já em 1938 se delineia um clima catastrófico, e no entanto os acontecimentos da guerra irrompem sobre Benjamin como uma catástrofe *inesperada*. Na mesma medida em que os juízos e posicionamentos dos correspondentes parecem despolitizados à vista do melhor conhecimento dos que nasceram depois, as camadas mais profundas de suas teorias se comunicam subterraneamente com a inconcebível calamidade da ruptura da civilização. Isso vale de maneira flagrante para as famosas teses "Sobre o conceito de história" — que Benjamin menciona apenas uma vez, numa carta de 7 de maio de 1940 (!) —, mas é igualmente ilimitada a substância política do pensamento *exploratório* exercido por Adorno (aqui, portanto, no confronto com Benjamin), com sua infalível sensibilidade para a *proximidade iminente* dos perigos mais ameaçadores.

A disposição para essa espécie de crítica do falso no mais próximo é esclarecida pela posterior história do influxo de Adorno na jovem República

Federal alemã. A toda uma geração de assistentes, a uma, duas gerações de alunos, a um público disposto a aprender com seus ensaios e conferências radiofônicas Adorno tornou sensíveis o emudecimento e o potencial de marginalização, o que se tornou estranho e encapsulado em *sua própria* tradição. Ao identificar em Adorno o caso raro de um filósofo que pertenceu integralmente e ao mesmo tempo à modernidade e à tradição alemãs, Albrecht Wellmer remete a isso o efeito emancipatório de seu pensamento, que "estava imune à tentação do arcaico e contudo conservou em si o impulso romântico".

Hoje está novamente em questão na República Federal a sua "ocidentalização" — a cultural mais ainda que a política. Adorno pôde extrair a herança ocidental-humanista da própria tradição alemã porque ao mesmo tempo trouxe à luz suas ambigüidades. Com Kant e Marx, Heine e Freud, com Karl Kraus, Schönberg e Kafka ele escovou a contrapelo dos inimigos da cultura um humanismo cultural excludente e corrupto assim como um anti-humanismo inveterado ou veladamente exaltado. Os alemães não perdoaram suficientemente um Heinrich Heine que associou "o partido das flores e dos rouxinóis" à revolução; não o perdoaram por ter destituído da "sua" herança romântica o fatídico populismo e o falso historicizado, a sentimentalidade transfigurada, e restituído suas origens radicais ao Iluminismo. O rancor que Adorno encontrou durante sua vida e encontra ainda hoje permite supor uma motivação parecida. Por ocasião do 25º ano de sua morte, por exemplo, o suplemento cultural do *Frankfurter Allgemeine Zeitung* não ofereceu nada melhor do que um *pot-pourri* de vozes hostis de espíritos estreitos e desleais. Eles não podiam lhe perdoar a denúncia de falsas continuidades, o descortino etnológico do âmago da barbárie, que hoje, com um distanciamento desconfiado de nossa tradição, nos dá pela primeira vez a oportunidade de uma identificação com ela.

Desde que as tentativas de ressuscitar a herança intelectual dos neoconservadores avançaram tão vivamente, de Syberberg a Heiner Müller e Botho Strauss, torna-se cada dia mais duvidoso se a tradição de autocertificação crítica adorniana poderá ser retomada em meio à normalização pelo toque de recolher que vigora na República Berlinense.

Recebido para publicação em
22 de junho de 2004.

Jürgen Habermas é professor
emérito da Universidade Jo-
hann Wolfgang Goethe (Frank-
furt). Publicou nesta revista
"Uma conversa sobre questões
da teoria política - entrevista"
(nº 47).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 69, julho 2004
pp. 35-40
