

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara – SP**

IGOR LULA PINHEIRO SILVA

**O PROBLEMA DO SENTIDO DA DIALÉTICA NO DIÁLOGO ENTRE WALTER  
BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO (1916-1932)**



ARARAQUARA – SP  
2018

IGOR LULA PINHEIRO SILVA

**O PROBLEMA DO SENTIDO DA DIALÉTICA NO DIÁLOGO ENTRE WALTER  
BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO (1916-1932)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP Araraquara – como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa:** Cultura, Democracia e Pensamento Social.

**Orientador:** Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto.

**Bolsa:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

ARARAQUARA – SP  
2018

Silva, Igor Lula Pinheiro

O problema do sentido da dialética no diálogo  
entre Walter Benjamin e Theodor W. Adorno (1916-  
1932) / Igor Lula Pinheiro Silva – 2018

88 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –  
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita  
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus  
Araraquara)

Orientador: Antonio Ianni Segatto

1. Dialética. 2. Método. 3. Totalidade. 4. Mediação.  
5. Imediatez. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

IGOR LULA PINHEIRO SILVA

**O PROBLEMA DO SENTIDO DA DIALÉTICA NO DIÁLOGO ENTRE WALTER  
BENJAMIN E THEODOR W. ADORNO (1916-1932)**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP Araraquara – como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa:** Cultura, Democracia e Pensamento Social.

**Orientador:** Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto.

**Bolsa:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Data da defesa: 05/03/2018

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto.  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/FCLAr).

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Luciano Ferreira Gatti.  
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP/EFLCH).

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória.  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/FCLAr).

**Local:** Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
Faculdade de Ciências e Letras  
**UNESP – Campus de Araraquara**

Em memória de Maria,  
que me deu um nome.

## AGRADECIMENTOS

À Nathalia Bonani que voluntariamente me acompanha e orienta em todas as viagens formativas, sempre me mostrando as luzes pelos buracos das fechaduras e frestas das portas aparentemente trancadas.

À Érica Zavanella Navarro por sempre pintar a grandiosidade do *Bonde* com a liberdade de espírito característica daquelas obras do barroco holandês que tanto ama.

Ao Arthur Guilherme Monzelli que, freneticamente, entre inumeráveis formas de reciprocidade e discussões sobre a dialética, me recebe fora da morada como residente.

Ao José Guilherme Cagnin que me ensinou a perceber a vida em outros ritmos.

À professora Maria Orlanda Pinassi e aos professores João Carlos Soares Zuin, Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória e Antonio Ianni Segatto por terem, cada um a sua maneira, me apresentado o pensamento crítico.

Aos companheiros de teoria crítica, especialmente João Mauro Gomes Vieira de Carvalho e João Lucas Faco Tziminadis, que compartilham comigo o interesse pela dialética.

Aos meus familiares, especialmente Dona Tereza, Janaina Lula Pinheiro Troncarelli, Rubem José Cabral Troncarelli, Luzia de Fátima Pereira Bonani e Laercio Bonani, sem os quais não seria possível a busca pelo conhecimento, nem a dedicação à verdade.

Ao irmão Gabriel de Almeida Troncarelli que, além de ter me inspirado a infinita curiosidade filosófica, me ensinou que o verdadeiro artista sabe a hora exata de concluir sua obra – Letoah!

O mais belo seria pensar em uma forma  
que tivéssemos inventado<sup>1</sup>.

Paul Valéry, *Rhumbs II*.

---

1 MISAC, 1998, p. 159.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo compreender alguns fundamentos do debate teórico-metodológico estabelecido entre Walter Benjamin (1892-1940) e Theodor Adorno (1903-1969) sobre a dialética. Este debate foi documentado nas correspondências trocadas entre ambos durante a década de 1930 e repercute diretamente nos textos produzidos por cada um deles nesse mesmo período, revelando determinadas convergências e divergências que permeiam aspectos fundamentais da dialética. A seguir, o problema da pesquisa e os elementos teórico-metodológicos apresentados estão dispostos em uma constelação estratégica para se realizar um estudo a respeito de alguns desdobramentos da dialética no âmbito da teoria crítica. Partimos da observação de que os escritos da década de 1910 e início da década de 1920 do jovem Benjamin apresentam uma concepção de linguagem e crítica de arte que extrai sua vitalidade de uma determinada forma de imediatez em relação ao objeto. Entretanto, na década de 1930, ao considerar metodologicamente os ensaios mais recentes de teoria estética e crítica literária de Benjamin, Adorno observa que a relação de imediatez com o objeto é incompatível com a dialética materialista, sendo imprescindível realizar uma mediação do objeto com o processo social total. Após traçar esse panorama, o problema em questão é remetido aos textos programáticos em que ambos elaboram suas respectivas tarefas filosóficas, com o intuito de compreender o sentido da dialética no pensamento dos autores naquele contexto.

**Palavras-chave:** Dialética. Método. Totalidade. Mediação. Imediatez.

## ABSTRACT

The present work aims to understand some foundations of the theoretical-methodological debate established between Walter Benjamin (1892-1940) and Theodor Adorno (1903-1969) on dialectics. This debate was documented in the correspondences exchanged between them during the 1930s and directly affects the texts produced by each of them during the same period, revealing certain convergences and divergences that permeate fundamental aspects of dialectics. In what follows, the research problem and the presented theoretical-methodological elements are arranged in a strategic constellation to carry out a study about some developments of dialectics in the scope of the critical theory. We begin with the observation that the writings of the young Benjamin in the 1910s and early 1920s present a conception of language and art criticism that extracts their vitality from a certain form of immediacy in relation to the object. However, in the 1930s, when considering methodologically Benjamin's most recent essays on aesthetics and literary criticism, Adorno notes that the relation of immediacy to the object is incompatible with materialist dialectics, and it is essential to mediate the object with the social process in its totality. After picturing this panorama, the problem in question is referred to the programmatic texts in which both elaborate their respective philosophical tasks, in order to understand the meaning of dialectics in the thought of the authors in that context.

**Keywords:** Dialectics. Method. Totality. Mediation. Immediacy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. TOTALIDADE E MEDIAÇÃO NA DIALÉTICA MATERIALISTA</b> .....	16
1.1 Algumas abordagens do diálogo entre Benjamin e Adorno.....	16
1.2 A imediatez nos escritos de Benjamin.....	19
1.3 A necessidade de mediação do objeto com a totalidade, segundo Adorno.....	26
<b>2. A DIALÉTICA NO <i>Erkenntniskritische Vorrede</i> DE BENJAMIN</b> .....	34
2.1 O ponto de vista da totalidade no idealismo e no marxismo.....	34
2.2 A dialética como método de exposição em Hegel e Marx.....	40
2.3 A teoria das Ideias de Benjamin e a dialética em Platão.....	49
<b>3. A DIALÉTICA NO PROGRAMA FILOSÓFICO DE ADORNO (1931-2)</b> .....	61
3.1 Totalidade reconsiderada ou como pensar em constelações.....	61
3.2 História natural – Natureza histórica.....	70
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	80
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	84

## INTRODUÇÃO

Na história da filosofia, é possível encontrar diferentes concepções de dialética como, por exemplo, na doutrina platônica em que a dialética é concebida como um método de divisão e união das Ideias; na doutrina aristotélica em que a dialética é tratada como uma lógica do provável; na doutrina estoica em que a dialética é identificada com a lógica geral ou, ainda, na filosofia hegeliana – aquela que apresenta a concepção mais difundida entre os modernos – em que a dialética é compreendida, segundo a leitura de Abbagnano (1971, p. 11), como o processo de síntese dos opostos. Entretanto, logo se percebe que essas e outras concepções de dialética sempre voltam a ser problematizadas em favor de uma nova concepção que, por sua vez, também é passível de transformações, deixando evidente que a filosofia sempre se realiza em íntima relação com o tempo histórico presente. A periódica falta de determinação do conceito já revela que a dialética não é algo estático e acabado, que não se presta a nenhuma definição categórica e isolada e nem pode ser fixada definitivamente por um sistema de princípios ou proposições fechado em si próprio. A dialética, por outro lado, deve ser compreendida em seu movimento de transformação na história do pensamento, em sua íntima relação com as transformações da própria realidade objetiva. Neste sentido, uma pergunta mais apropriada do que “o que é dialética?” seria “qual é a relação das filosofias dialéticas de Walter Benjamin e Theodor Adorno com seu tempo histórico?”. A resposta a esta pergunta não é simples. Na modernidade, a dialética conserva e transforma os seus significados anteriores, adquire outras especificidades e manifesta múltiplos sentidos.

Mesmo se deixarmos de lado o seu aspecto político – uma das principais chaves para compreender seu sentido moderno que está especialmente relacionado com sua versão marxista –, nos restringindo, portanto, ao seu aspecto estritamente teórico, ainda assim seria difícil deixar de notar que, no contexto intelectual contemporâneo, a dialética suscita opiniões divergentes e diversas suspeitas em relação às suas pretensões. Além disso, é necessário perceber que apenas recentemente a dialética deixa de ser concebida como uma técnica do discurso ou uma simples “ferramenta” para orientar adequadamente o pensamento lá onde reina a contradição lógica e passa a se apresentar propriamente como um problema filosófico. Isto é o que afirma Bornheim (1977, p. IX) em uma nota preliminar ao seu estudo sobre a dialética: “ela [a dialética] constitui o lugar privilegiado em que se condensam as questões que mais percucientemente desafiam a inteligência filosófica de nosso tempo” e, por isso, “a dialética tornou-se em nossos dias, de modo inusitado para toda a tradição filosófica

ocidental, essencialmente um problema, e é desse problema que o pensamento deve servir a sua medida”. Segundo ele, em uma época de desaparecimento da dialética no contexto acadêmico e intelectual, ela só pode evidenciar sua vitalidade na forma de problema e a partir de uma crítica que revele seus pressupostos e implicações para a atualidade.

Os problemas são fundamentais para o desenvolvimento do pensamento na história da filosofia. Na reflexão filosófica, de maneira geral, o problema caracteriza “qualquer situação que inclua a possibilidade de uma alternativa” (ABBAGNANO, 2007, p. 796). Neste sentido, onde quer que não exista univocidade, mas sim uma multiplicidade de sentidos ou mesmo uma série de contradições, há uma situação eminentemente problemática. Entretanto, no pensamento moderno, especialmente na área de ciências sociais, a recorrência do termo problema é diretamente proporcional à sua incompreensão e, não obstante a crença generalizada de que o trabalho dos cientistas sociais é a elaboração de soluções para um conjunto determinado de problemas, a concepção filosófica tradicional os caracteriza especificamente como situações insolúveis, apesar de todas as suas alternativas parciais. Além disso, na maioria das vezes, em nosso campo de estudo, um problema é considerado como uma mera disposição subjetiva e, por isso, confundido frequentemente com uma dúvida ou uma questão de pesquisa. É certo que uma situação somente é reconhecida como problemática à medida que um determinado sujeito realiza um questionamento sobre a realidade objetiva. Entretanto, um problema nasce de causas objetivas, pois não há uma origem intelectual para os problemas, tendo em vista que o intelecto é apenas a condição necessária para o desenvolvimento racional de suas causas objetivas por parte do sujeito – a não ser, é claro, que o próprio pensar seja o objeto em questão, o que nos levaria ao problema específico da reflexão.

De todo modo, a elaboração intelectual de um problema objetivo permite apenas uma compreensão e, no limite, uma proposição meramente subjetiva de uma solução paradoxalmente tão possível quanto contingente para uma situação com múltiplas alternativas, pois, devido ao seu caráter objetivo, o problema nunca é eliminado com uma solução teórica (ABBAGNANO, 2007, p. 797). Ou, ainda, poderíamos dizer que a realidade nunca se torna superada no mero conceito. Nesse sentido, um problema necessariamente apresenta caráter objetivo, caracterizando sempre uma situação que apresenta alternativas ao sujeito, mas cuja opção por qualquer uma delas não pode deixar de consistir apenas em uma proposição parcial diante da multiplicidade que compõe a totalidade. Assim, um enigma pode ser decifrado, uma dúvida pode ser esclarecida e uma pergunta pode ser respondida, mas um problema nunca é

definitivamente solucionado, uma vez que sua existência revela a contradição ontológica entre sujeito e objeto.

É importante observar que essa concepção de problema não conduz necessariamente ao relativismo ingênuo ou mesmo cínico, em que qualquer alternativa possui o mesmo valor, e talvez não seja exagero afirmar que, especialmente em tais situações, a dialética deva se colocar em ação e prestar os seus serviços, pois, para a teoria crítica, em sentido amplo, a dialética é uma forma de apreensão da realidade e, ao mesmo tempo, uma forma de autoconhecimento do próprio pensar, articulando de maneira consequente as dimensões objetivas e subjetivas, bem como suas respectivas contradições. Mais do que isso, especialmente para os modernos, a dialética se apresenta como uma permanente tentativa do sujeito de conjugar a autoconsciência crítica da razão com a experiência crítica dos objetos e fenômenos da realidade social. No entanto, talvez o aspecto mais curioso de uma pesquisa sobre a dialética é o fato de ela sempre escapar a uma afirmação definitiva, pois pensamento e mundo estão sempre em transformação e a dialética se apresenta neste curso ininterrupto do tempo como uma ciência e uma arte que procura apreender as articulações entre ambos neste movimento sem fim. Portanto, em nossa pesquisa sobre a dialética no pensamento de Theodor Adorno (1903-1969) e Walter Benjamin (1892-1940), nos ocuparemos apenas com um momento desta longa história, realizando uma análise imanente das obras filosóficas destes dois intelectuais com o intuito, por um lado, de fornecer uma compressão dos desdobramentos da dialética no contexto da teoria crítica e, por outro, de saber se – e de que maneira – ela pode ser compreendida em mais de um sentido em um mesmo tempo histórico.

O problema metodológico investigado neste trabalho parte de uma questão suscitada pelo debate desenvolvido por Benjamin e Adorno acerca da dialética durante a década de 1930. Benjamin e Adorno, cada um à sua maneira, escreveram páginas importantes da história mais recente da dialética e isto não foi devido ao fato de terem aparentemente formulado teses antagônicas sobre a condição social da arte em suas respectivas obras, mas por terem estabelecido um diálogo bastante profícuo a respeito dos próprios fundamentos da crítica dialética ao longo de seus contatos intelectuais. Benjamin e Adorno se conheceram em 1923, mas fortaleceram efetivamente a amizade apenas em 1928 e, a partir deste ano até a morte de Benjamin em 1940, mantiveram uma interlocução que foi se tornando cada vez mais próxima e intensa. De acordo com Kothe (1978, p. 29), “segundo relato do próprio Adorno, participavam juntos de seminários e, no mínimo uma vez por semana, encontravam-se com amigos para bate-papos intelectuais”; “Adorno escutava Benjamin com fascinação e este

acabou por tornar-se o seu grande mestre”. Entretanto, apesar das diversas convergências entre eles no final da década de 1920, esta relação ambivalente não poderia deixar de suscitar ocasiões nas quais se evidenciariam também divergências teóricas entre ambos, principalmente na segunda metade da década de 1930, no que diz respeito às análises estéticas e à própria crítica dialética.

A seguir, discutiremos alguns fundamentos deste debate teórico-metodológico. É verdade que, em alguma medida, a discussão se desenvolve em tom de polêmica, mas não de maneira gratuita, senão com um intuito didático. Definitivamente, esta abordagem não é inédita na recepção das filosofias de Benjamin e Adorno, especialmente no Brasil, cujo conjunto de obras com este propósito compreende, por exemplo, o trabalho do próprio Kothe (1978), que propõe uma série de confrontos temáticos entre os autores. Entretanto, este trabalho – assim como o de Kothe – não ignora o fato de que a polêmica ou os confrontos entre Adorno e Benjamin possuem seus limites, deixando evidente a existência de uma convergência teórica fundamental entre ambos, assentada na consideração de problemas comuns que, até o momento final, foram pensados de maneira conjunta em uma cooperação intelectual. Não é demais lembrar que Benjamin e Adorno, apesar de associados ao Instituto para a Pesquisa Social [*Institut für Sozialforschung*] de Frankfurt, não formaram propriamente uma “Escola de Frankfurt” – expressão geralmente utilizada para se referir ao grupo heterogêneo de intelectuais vinculados ao Instituto –, uma vez que o compromisso com a teoria crítica da sociedade não pressupõe um consenso absoluto em relação ao método ou às teses sobre os fenômenos sociais. Apesar disso, é certo que a teoria crítica sempre busca, de variadas maneiras, a atualização do diagnóstico do tempo histórico presente, a partir da exigência normativa de encontrar potenciais emancipatórios inscritos na realidade social, ao mesmo tempo em que procura compreender de que maneira determinadas forças sociais se colocam como obstáculos à realização desses mesmos potenciais.

Assim, o primeiro capítulo apresenta o problema da dialética na interlocução entre Benjamin e Adorno em sua camada mais superficial, isto é, a da querela em torno da necessidade de mediação dos fenômenos culturais com o processo social total, introduzindo também alguns outros temas que serão desenvolvidos posteriormente. O segundo capítulo discute a tarefa filosófica de Benjamin e os aspectos mais fundamentais da teoria do conhecimento apresentada no prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão* (1928), tendo em vista esclarecer a concepção de dialética contida ali. O último capítulo considera o programa filosófico de juventude elaborado por Adorno em duas ocasiões distintas: em

primeiro lugar, na aula inaugural “A atualidade da filosofia” (1931) e, em segundo lugar, na conferência “A ideia de história natural” (1932), ambas proferidas na Universidade de Frankfurt. Por fim, cabe observar que, no percurso da dissertação, optamos por privilegiar o diálogo vivo e mais inicial entre Adorno e Benjamin do qual se tem registro, isto é, o período de formação do debate entre ambos, para lançar nova luz sobre a discussão acerca da dialética, a partir das proposições de suas respectivas tarefas filosóficas.

## 1. TOTALIDADE E MEDIAÇÃO NA DIALÉTICA MATERIALISTA

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade. A categoria de totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova<sup>2</sup>.

György Lukács, *História e consciência de classe*.

### 1.1 Algumas abordagens do diálogo entre Benjamin e Adorno

O presente trabalho se desenvolve exatamente a partir da análise de um problema em relação à dialética, tendo em vista que Benjamin e Adorno apresentam alternativas teóricas para o problema metodológico da dialética na primeira metade do século XX. O debate travado entre ambos acerca do problema da dialética foi documentado nas correspondências trocadas entre eles durante os anos 1930. A partir de 1934, como ressalta Nobre (1997, p. 45), a correspondência entre estes dois intelectuais se tornou mais frequente e intensa devido, por um lado, às várias dificuldades proporcionadas pelo exílio imposto pela perseguição nazista e, por outro, ao debate crítico extremamente caloroso estabelecido entre ambos com relação aos textos que estavam sendo redigidos por eles próprios naquele período. Segundo Matos (2012, p. 15), estas correspondências são de importância inestimável para que se tornem compreensíveis os fundamentos de suas primeiras convergências e posteriores divergências teóricas cada vez mais acentuadas. Além disso, de acordo com as indicações de Gatti (2008, p. 15-16), devemos prestar a devida atenção ao fato de que estas mesmas correspondências apresentam uma flagrante mudança de tom. Nas primeiras cartas, Adorno aparece na condição de um “jovem discípulo” que estuda com grande admiração e entusiasmo os textos escritos por Benjamin ao longo da década de 1920, em especial o ensaio “As afinidades eletivas de Goethe” (1922) e o livro *Origem do drama trágico alemão* (1928), buscando nestes textos as referências para seu próprio trabalho, enquanto que nas últimas cartas da década de 1930 a situação se inverte de forma peculiar, a ponto de Adorno exigir de Benjamin a reformulação

---

2 LUKÁCS, 2003, p. 105.

de algumas teses apresentadas em seus textos posteriores, em especial nos ensaios “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” (1936) e “Paris do Segundo Império em Baudelaire” (1938).

A relação entre os dois intelectuais se fortaleceu a partir do ano de 1928, quando Benjamin apresentou a Adorno seus primeiros esboços do projeto das *Passagens* e, nesta ocasião, a possibilidade de uma espécie de cooperação intelectual entre os dois começava a se delinear mais com clareza. Nobre (1997, p. 46) defende a tese de que, nesta ocasião, estaria contida a origem de um “programa filosófico comum” para Benjamin e Adorno, o qual teria suas bases estabelecidas justamente pelo referido ensaio crítico sobre o romance *As afinidades eletivas* de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e pelo livro sobre o drama trágico alemão de Benjamin. Na década de 1930, é possível notar com clareza que os pensamentos de Benjamin e Adorno começaram a produzir grande influência recíproca. Por um lado, pelo fato de que Adorno passou a dar uma nova orientação a seus antigos trabalhos, como o estudo sobre as antinomias fenomenológicas de Edmund Husserl (1859-1938), redigido entre os anos de 1934 e 1937 no exílio em Oxford e cujo desenvolvimento apresenta um conjunto fundamental de motivos benjaminianos; ou, ainda, como no caso mais emblemático de sua segunda tese de *Habilitation* sobre a construção do estético na obra de Søren Kierkegaard (1813-1855), defendida em 1930, mas publicada apenas em 1933, devido às diversas alterações do texto, inspiradas pela influência do livro *Origem do drama trágico alemão* de Benjamin. Por outro lado, também pelo fato de que Benjamin passou a reformular suas próprias concepções em um sentido materialista, em contraposição às formulações místicas e metafísicas identificadas por Adorno em seus escritos de juventude e nos primeiros esboços do projeto das *Passagens*. Nesta perspectiva, “reconhece-se cada vez mais a importância de Benjamin para a formação do pensamento adorniano”, uma vez que “o texto de Adorno é, muitas vezes, especialmente quando se trata de literatura, um palimpsesto sob o qual podemos ler algum texto de Benjamin” (KOTHE, 1978, p. 17).

Não é desprovido de propósito ressaltar que, neste trabalho, partimos da observação de que os textos de Adorno e Benjamin dialogam entre si. Entretanto, não apenas em termos de convergências, mas também de divergências, o que pode ser constatado a partir da análise minuciosa de suas correspondências. Como é possível observar, as primeiras divergências entre eles em relação à dialética surgiram precisamente na década de 1930. Na carta de 6 de novembro de 1934, Adorno afirma o seguinte:

Não pude reprimir as mais profundas reservas acerca de algumas de suas publicações (*e isso pela primeira vez desde que nos aproximamos*) [...]. Espero não ser suspeito de nenhuma interferência descabida se confesso que o pomo dessa discórdia toda está ligado à figura de Brecht e ao crédito que você lhe confere, e que *isso toca também em questões fundamentais da dialética materialista* [grifos nossos] (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 110-111).

O presente trabalho procura construir uma constelação de elementos que mostre a existência de uma significativa divergência teórico-metodológica entre Adorno e Benjamin no que diz respeito à dialética. No caso específico desta carta, como explica Matos (2012, p. 32), do ponto de vista de Adorno, a aproximação de Benjamin e Bertolt Brecht (1898-1956) se apresentava como extremamente problemática, devido ao que parecia para Adorno uma influência de “marxismo vulgar”, de “pensamento sem dialética” e de “crítica sem teoria” por parte de Brecht. Embora nossa proposta não seja esmiuçar as opiniões de Adorno sobre a relação entre Benjamin e Brecht, as observações de Adorno a este respeito são importantes para que se tornem compreensíveis os fundamentos da divergência entre ele e Benjamin no que se refere à dialética. Além da análise da influência de Brecht sobre Benjamin, pelo menos outras duas vias de entrada já foram exploradas para a compreensão deste debate teórico-metodológico de Benjamin e Adorno, as quais tampouco serão integralmente percorridas ao longo deste trabalho. De todo modo, é instrutivo mencioná-las aqui.

Por um lado, encontra-se a via de Matos (2012, p. 15), que sustenta a tese de que os fundamentos desta divergência teórico-metodológica devem ser compreendidos a partir da confrontação entre as progressivas conformações dos conceitos de “imagem dialética” e “dialética negativa” que se manifesta nas correspondências trocadas entre Benjamin e Adorno na década de 1930. Para nós, está claro que, na década de 1920, Benjamin já havia produzido parte significativa de sua obra. A obra de Adorno, ao contrário, se comparada com a de Benjamin, se encontrava ainda muito incipiente no mesmo período e sua concepção de “dialética negativa” só se torna plenamente elaborada em 1966 com a publicação de sua obra homônima, após um longo período de confronto do pensamento adorniano com a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), um confronto que teria se intensificado justamente a partir da década de 1930. No entanto, apesar deste longo período de distância entre o livro *Origem do drama trágico alemão* (1928) de Benjamin e o livro *Dialética negativa* (1966) de Adorno, há um fio condutor que perpassa toda a obra de Adorno e de Benjamin, permitindo este tipo de interpretação, a saber: a relação entre mito e história. De

qualquer maneira, o intuito aqui não é confrontar as concepções de “imagem dialética” e “dialética negativa”, pois consideramos esta abordagem excessivamente extemporânea para os propósitos deste trabalho e, portanto, incapaz de revelar com clareza os fundamentos da divergência entre Benjamin e Adorno em relação à dialética, pois extrapola o recorte temporal da década de 1930 que encerra o debate teórico estabelecido em vida entre eles.

Por outro lado, encontra-se a via aberta por Nobre (1997, p. 46) que defende a tese de 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”, uma vez que Adorno insiste diversas vezes, ao longo das correspondências, que as soluções supostamente materialistas de Benjamin na década de 1930 se colocam aquém dos problemas propostos em seus textos da década anterior – mesmo que o próprio Adorno ainda não tivesse alcançado o êxito desejado na tarefa que cobrava de Benjamin naquela época. Entretanto, o intuito deste trabalho também não é reconstruir em detalhes o referido programa filosófico comum estabelecido por Benjamin e Adorno, mas, sim, localizar alguns pontos de convergência entre eles no final da década de 1920 e compreender os elementos fundamentais que, na década seguinte, viriam a abalá-los devido ao dissenso entre ambos em relação à dialética.

Assim, para nos aproximarmos mais do problema em relação à dialética, é preciso explicitar a existência de um conflito bastante específico entre as respectivas abordagens metodológicas dos autores, que aparece na camada mais superficial do debate entre eles: o conflito entre as concepções de mediação e imediatez na abordagem do objeto.

## **1.2 A imediatez nos escritos de Benjamin**

A imediatez acompanhou Benjamin desde os escritos de juventude e estamos de acordo com Nobre (1997, p. 46) no que diz respeito à “clareza” e “consistência” que os mesmos fornecem ao posterior debate teórico-metodológico travado com Adorno. Já na década de 1910, no ensaio “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem” (1916), em que a linguagem se apresenta como o *Medium*-da-comunicação, a imediatez desempenha um papel fundamental no método crítico de Benjamin, na medida em que proporciona uma síntese para a relação entre sujeito e objeto, implicando uma abordagem metodológica que compreende, por um lado, as condições imanentes de possibilidade da comunicação dentro dos limites da própria natureza da linguagem e, por outro, o potencial de produção infinita de

variadas formas de expressão linguística.

De acordo com o jovem filósofo:

na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale dizer “é imediatamente” [grifo nosso]). – Não se trata de dizer que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável *se manifesta* mais claramente na sua língua, [...] mas que esse elemento *comunicável* é a linguagem mesma *sem mediações* [grifo nosso] (BENJAMIN, 2013a, p. 53, grifos no original, exceto onde indica-se o contrário).

Nesse texto, Benjamin (2013a, p. 72) afirma que “a linguagem de um ser é o *meio* [*Medium*] em que sua essência espiritual se comunica”. Em seus primeiros escritos, há uma concepção peculiar de linguagem com influências do pensamento mágico e metafísico dos primeiros românticos, bem como da tradição judaica. Quando Benjamin afirma enfaticamente que é *na* linguagem – e não por *meio* [*Mittel*] dela – que as essências espirituais se comunicam, ele ressalta especificamente que esta comunicação ocorre de maneira imanente e imediata dentro dos limites e possibilidades da própria linguagem e nunca fora deles. Assim, Benjamin se distancia daquilo que ele mesmo chama de “concepção burguesa da linguagem”, cuja característica fundamental é a compreensão da linguagem como uma ferramenta para a comunicação (BENJAMIN, 2013a, p. 55).

Para que esta concepção da linguagem como *Medium*-da-comunicação se torne mais compreensível, é relevante estabelecer ainda a devida distinção entre os termos originalmente utilizados por Benjamin em seu ensaio, os quais são traduzidos igualmente como *meio*. Por um lado, há o termo *Mittel* que designa sempre um elemento intermediário, mais especificamente, um determinado meio para se alcançar um fim exterior, caracterizando uma relação instrumental em que um objeto é necessariamente uma ferramenta para se atingir outro. Qualquer ferramenta humana de trabalho pode ser considerada um meio [*Mittel*], pois se coloca sempre em uma posição intermediária entre o sujeito e o objeto. Assim, por exemplo, um martelo é entendido como o meio [*Mittel*] para que um sujeito introduza um prego em determinada superfície ou, então, uma rede de pesca é entendida como o meio [*Mittel*] para que um sujeito capture animais aquáticos. Por outro lado, há o termo *Medium*

que, apesar de poder ser igualmente traduzido como *meio*, designa algo totalmente diferente, enfatizando especificamente a própria matéria ou a condição de possibilidade para a realização de algo de maneira *imediatamente*, ou seja, sem relação a qualquer fim exterior. A palavra alemã *Medium* poderia ser traduzida alternativamente como *mídia* justamente pelo fato de enfatizar o próprio suporte formal que possibilita a realização *imane*nte de um determinado conteúdo. Assim, as mídias como o CD ou o DVD, que realizam o suporte formal de conteúdos audiovisuais, por exemplo, ilustram com precisão as características principais do conceito de *Medium* que orienta a reflexão benjaminiana sobre a linguagem, pois o conteúdo nunca é acessado por meio [*Mittel*] delas, mas sempre nelas próprias *imediatamente*. Neste caso, nada se coloca em uma posição intermediária. Portanto, conceber a linguagem como *Medium*-da-comunicação é tentar salvá-la de uma concepção instrumental que a entende como mera ferramenta para a realização do discurso de um sujeito, enfatizando, por um lado, sua imanência e, por outro, a imediatez que determina seu caráter eminentemente mágico (BENJAMIN, 2013a, p. 54).

Neste sentido, a linguagem não é entendida como o instrumento que cria um intermédio entre sujeito e objeto, tendo em vista a comunicação, mas a linguagem é o que unifica sujeito e objeto, criando as condições de possibilidade de qualquer comunicação entre ambos. Além disso, a imediatez do fenômeno linguístico caracteriza sua magia essencial e essa comunicação, que se realiza em diversas formas de expressão, percorre também toda a natureza, desde as coisas inanimadas, passando pelo ser humano, até alcançar Deus que, em termos míticos, se caracteriza como o ponto absoluto de todo o movimento da linguagem que se orienta em direção à infinitude da língua pura e do conhecimento perfeito (BENJAMIN, 2013a, p. 65-66). Na interpretação benjaminiana, o ser humano pode se comunicar com Deus a partir do conhecimento do nome verdadeiro das coisas, dos seres e dos eventos da natureza. E a nomeação verdadeira das coisas é possível porque se realiza com base na comunicação que o ser humano recebe da natureza, uma vez que a natureza também é dotada de uma linguagem, ltuosamente muda e sem nome, que, após a *Queda do Paraíso*, corresponde ao resíduo da palavra criadora de Deus (BENJAMIN, 2013a, p. 72-73).

Em sua tese de doutorado, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919), que também pode ser considerada com integrante do conjunto de textos benjaminianos de juventude, há um procedimento análogo em que a arte é compreendida como o *Medium*-da-reflexão. Benjamin observa a presença de uma imediatez na crítica de arte romântica, concebida como o registro histórico da autonomização da obra de arte singular em relação à

religião e à tradição estética dogmática, implicando metodologicamente, por um lado, uma análise estética imanente atenta à construção interna da obra de arte e, por outro, um procedimento crítico que vincula reflexiva e sistematicamente a obra de arte particular à própria Ideia da arte que abarca a infinitude das formas de exposição (*Darstellungsformen*).

Nas palavras de Benjamin:

Todo conhecimento crítico de uma conformação, enquanto reflexão nela [seria possível dizer *imediatamente* nela], não é outra coisa senão um grau de consciência mais elevado da mesma, gerado espontaneamente. Esta intensificação da consciência na crítica é, a princípio, infinita; a crítica é, então, o medium no qual a limitação da obra singular liga-se metodicamente à infinitude da arte e, finalmente, é transportada para ela, pois a arte é, como já está claro, infinita enquanto medium-de-reflexão (BENJAMIN, 2002, p. 74).

Na filosofia estética do primeiro romantismo alemão, representada fundamentalmente pelas obras de Friedrich Schlegel (1772-1829) e Novalis (1772-1801), Benjamin observa uma sistematicidade fundamental proporcionada pelo conceito de *Medium*, que permite aos leitores uma apreensão coordenada do conjunto aparentemente disperso de aforismos e fragmentos sobre arte dos primeiros românticos. Neste contexto, a concepção de *Medium* se apresenta propriamente como um recurso interpretativo de Benjamin para sistematizar a teoria estética do primeiro romantismo em função da exigência da crítica de arte. Na interpretação benjaminiana, a concepção de *Medium* se encontra diretamente associada ao conceito de reflexão de influência fichtena, caracterizando a arte especificamente como um *Medium-da-reflexão*. Assim, a crítica no pensamento dos primeiros românticos é interpretada por Benjamin como uma reflexão imediata, imanente e infinita na obra em relação ao *Medium* determinado como arte. Neste processo reflexivo, a especificidade da crítica é promover o movimento imediato de autoconhecimento e superação formal na própria obra, tendo em vista a apreensão da forma artística absoluta que é entendida como a Ideia da arte. Contudo, Benjamin assinala uma diferença fundamental entre as concepções de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e as dos primeiros românticos:

Na reflexão, no entanto, existem, como se viu, dois momentos: a imediatez e a infinitude. A primeira fornece à filosofia de Fichte a indicação para buscar exatamente naquela imediatez a origem e a explicação do mundo; a segunda, no entanto, turva aquela imediatez, e deve ser eliminada da reflexão através de um processo filosófico. O interesse na imediatez do conhecimento mais elevado, Fichte

compartilha com os primeiros românticos. O culto do infinito que eles fazem, como eles deixaram marcado também na teoria do conhecimento, separa-os dele e fornece ao pensamento deles o seu direcionamento mais original (BENJAMIN, 2002, p. 33).

Quando Benjamin afirma enfaticamente que é *na* obra de arte – e não por *meio* [*Mittel*] dela – que a crítica se realiza, ele ressalta especificamente a imanência e a imediatez necessárias do processo de reflexão na obra em relação ao absoluto da arte. Este absoluto da arte implica necessariamente uma infinitude do processo reflexivo desenvolvido pela crítica, pois a forma absoluta da arte nunca se realiza empiricamente, sendo possível apenas a apreensão cada vez mais clara e sistemática do *continuum* das formas artísticas ao longo da história da arte. Por isso, nestas interpretações da linguagem e do primeiro romantismo alemão, para o jovem Benjamin, imediatez significa uma determinada síntese de sujeito e objeto em que não há espaço para nenhum elemento intermediário ou exterior. Neste contexto, a mediação com a totalidade assume a forma de uma imediatez propriamente dita, que deve ser considerada em estreita relação com a Ideia ou forma absoluta, seja ela linguística ou artística. Essa forma de síntese torna o sujeito capaz, por um lado, de contemplar a verdade pela imanência do objeto ou fenômeno e, por outro, compreender sua vinculação ao absoluto ou Ideia à qual corresponde em sua forma de exposição ou apresentação (*Darstellungsform*). Além disso, é necessário destacar que o conceito de *Medium*, articulado por Benjamin nestes dois contextos, implica uma reflexão sobre a historicidade das formas, sejam elas linguísticas ou artísticas, em que é possível observar uma relação dialética muito peculiar entre a forma abstrata e absoluta da Ideia com as suas múltiplas manifestações fenomênicas, empíricas e singulares. Entretanto, ao caracterizar desde o princípio essa relação como dialética, caímos em um impasse observado pelo próprio Benjamin em relação à forma de exposição do próprio texto filosófico: “[...] será [...] a tentação de colocar a hipótese no início, que constitui o abismo de todo o filosofar?” (BENJAMIN, 2013a, p. 52). Ao longo deste trabalho, a dialética benjaminiana – que supomos desde o início a existência – precisará ser analisada em detalhes até adquirir determinações para poder se apresentar justificadamente como tal. Assim, não será mais necessário temer ou hesitar em dizer seu verdadeiro nome.

No período materialista da obra de Benjamin, durante a década de 1930, a imediatez permanece, mas de forma reconfigurada, adquirindo novos matizes e revelando outros problemas epistemológicos na interlocução com Adorno, especialmente nos ensaios de teoria

da arte e crítica literária, em que Benjamin desenvolve sua concepção de imagem dialética. Em outra ocasião, será necessário distinguir alguns aspectos desta forma imediatez dos escritos de juventude daquela que é alvo mais direto da crítica de Adorno na década de 1930, tendo em vista as significativas transformações do pensamento de Benjamin, tais como o abandono do esoterismo da década de 1910 e seu progressivo distanciamento do conceito romântico de crítica de arte. Além disso, é preciso acrescentar que, se tratando de Adorno e Benjamin, esta discussão a respeito da crítica dialética deve ser devidamente vinculada tanto aos desdobramentos históricos da arte moderna quanto às próprias concepções estéticas postas no horizonte dos dois filósofos na primeira metade do século XX, uma vez que, a partir de determinado momento, ambos abordam as obras de arte de um ponto de vista social, levando em consideração suas transformações históricas, tanto de produção e reprodução, quanto de transmissão e recepção. É com esta orientação que, no ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin realiza um diagnóstico da modernidade e da condição social da arte a partir do desenvolvimento das novas técnicas de reprodução das obras de arte, as quais são representadas de maneira mais emblemática pela fotografia e pelo cinema. Quando Benjamin se debruça sobre a fotografia e o cinema, ele indica que existe uma profunda transformação social em curso nas sociedades capitalistas contemporâneas. Para compreender tais transformações, Benjamin se vale, dentre outros elementos, do conceito de aura que, segundo Palhares (2006, p. 107), consistiria justamente em uma de suas imagens dialéticas. A concepção de aura sustentada por Benjamin, por um lado, procura captar de maneira crítica as transformações ocorridas nas relações sociais do mundo moderno e, por outro, procura evidenciar como as novas especificidades destas relações repercutem nas produções artísticas de um tempo histórico e de um espaço social regidos em quase sua totalidade pelo domínio técnico da vida e pela forma mercadoria. De acordo com Palhares (2006, p. 13-17), nos primeiros escritos de Benjamin a respeito da aura, verifica-se que o conceito estava situado, em grande medida, no âmbito do debate teológico, cujo foco era especialmente a temática da mística judaica. Isso implica diversas tensões e controvérsias a respeito da posterior discussão do declínio da aura das obras de arte tradicionais na obra benjaminiana, pois, principalmente ao longo da década de 1930, a interpretação que Benjamin faz deste declínio é extremamente ambivalente, em alguns momentos apreciando-o e, em outros, lamentando-o; e apenas no final desta década o problema da perda da aura se relaciona consistentemente com outros temas importantes de sua obra como, por exemplo, a crise da experiência e da narração.

Neste sentido, existe um evidente descompasso entre as teses apresentadas nos textos de juventude e nos textos de maturidade de Benjamin, mas talvez isso não caracterize necessariamente uma ruptura e sim um processo de reconfiguração dos mesmos problemas em torno das antigas e das novas referências teóricas, tendo em vista que, inclusive na primeira tese sobre o conceito de história de 1940, quem coordena os movimentos do fantoche do materialismo histórico é a feia teologia, de maneira oculta, pois, na época, não ousava se mostrar diretamente. Um aspecto relevante para a compreensão do problema do conceito de aura é justamente o fato de que a década de 1930 marca o momento de aquisição de uma perspectiva materialista por parte de Benjamin. Sob influências marxistas de György Lukács (1885-1971), Brecht e Adorno, Benjamin começa a concentrar suas reflexões nas condições sociais de produção, reprodução, transmissão e recepção das obras de arte no contexto da sociedade industrial moderna. Isso implica uma mudança de foco em sua análise a respeito do tema da aura, transitando do debate teológico esotérico para um campo de discussão materialista, baseado em larga medida no marxismo, cuja especificidade passa a residir na tentativa de apreensão das transformações ocorridas historicamente na base material das obras de arte tradicionais, a partir da descoberta de novas técnicas de produção e reprodução e também das modificações ocorridas nas formas de transmissão e recepção das obras pelo público, mediante os avanços técnicos dos próprios meios de produção da sociedade capitalista moderna. Portanto, a noção de obra de arte aurática e, sobretudo, a percepção da perda da aura das obras de arte tradicionais permitem que Benjamin explique, a partir da perspectiva dialética e materialista com traços teológicos que lhe é própria, um processo que diz respeito ao desenvolvimento geral das sociedades modernas.

Segundo a avaliação de Gagnebin (1987, p. 8):

Alguns fazem de Benjamin um materialista otimista, que celebraria o fim da arte tradicional em proveito da união entre arte e técnica (a partir da interpretação do ensaio *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*); outros, particularmente Adorno e seus discípulos, consideram-no um observador de gênio mas um dialético medíocre, incapaz de uma verdadeira reflexão teórica; outros, enfim, vêem-no um teólogo e um místico judeu, perdido nos caminhos do marxismo [...].

### 1.3 A necessidade de mediação do objeto com a totalidade, segundo Adorno

É interessante levar em consideração a carta de 18 de março de 1936, na qual Adorno expõe algumas de suas impressões e ressalvas a respeito do trato dialético das questões estéticas realizado por Benjamin em seu ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. No início da carta lê-se o seguinte:

Não há uma única frase [de seu ensaio] que eu não gostaria de discutir com você em pormenores. [...] Expresso meu passional interesse e estou de pleno acordo no tocante àquele aspecto em sua obra que me parece o cumprimento de suas intenções originais – a construção dialética da relação entre mito e história – no domínio da dialética materialista: a autodissolução dialética do mito, que é visada aqui como desencantamento da arte. Você sabe que a questão da “liquidação da arte” está há muitos anos por trás dos meus ensaios estéticos e que a ênfase com que defendo o primado da tecnologia, sobretudo na música, deve ser entendida estritamente nesse sentido e no sentido de sua segunda peça sobre técnica. Não me admira que tenhamos aqui uma base comum; não me admira, visto que seu livro sobre o barroco [*Trauerspiel*] traçou a distinção entre alegoria e símbolo (“aurático”, em sua terminologia), e a *Rua de mão única*, entre obra de arte e documentação mágica [...]. E uma tal consonância é também o que constitui para mim o critério das diferenças que sou obrigado a constatar, com o único objetivo de servir àquela nossa “linha geral” que agora se esboça com tanta clareza (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 206-207).

O início desta carta de Adorno a Benjamin sintetiza e dá destaque a alguns dos elementos mencionados anteriormente, uma vez que o próprio Adorno reconhece suas simultâneas convergências e divergências teóricas com Benjamin. Por um lado, Adorno ressalta os diversos temas em comum entre seus textos – como, por exemplo, o primado da tecnologia nas questões estéticas, a relação entre mito e história e a autodissolução dialética do mito – e ainda alude àquela linha geral, estabelecida especialmente pelo livro de Benjamin sobre o drama trágico alemão, através do qual ambos orientariam seus respectivos trabalhos por alguns anos. Por outro lado, em nome de tal consonância, Adorno se vê, ao mesmo tempo, obrigado a realizar as devidas ressalvas com relação à abordagem dialética dos temas tratados por Benjamin em seu ensaio, evidenciando, portanto, suas simultâneas divergências.

Mais adiante, na mesma carta, Adorno afirma o seguinte:

Em seus escritos anteriores, de que o presente ensaio me parece ser continuação, você distinguiu o conceito de obra de arte como estrutura tanto do símbolo da teologia como do tabu mágico. Mas agora me causa certa inquietação, e nisso enxergo um resquício sublimado de certos temas brechtianos, que você tenha transferido a esmo o conceito de aura mágica à “obra de arte autônoma” e atribuído categoricamente a esta uma função contrarrevolucionária. Não preciso lhe certificar de que tenho plena consciência do elemento mágico presente na obra de arte burguesa (quando mais não seja porque sempre procuro revelar a filosofia burguesa do idealismo, que está associada ao conceito de autonomia estética, como mítica em pleno sentido). Parece-me porém que o cerne da obra de arte autônoma não integra a dimensão mítica – perdoe-me o linguajar tópico –, mas antes é intrinsecamente dialético, ou seja, em seu interior mesclam-se o mágico e o signo da liberdade. [...] Entenda bem: não quero assegurar a autonomia da obra de arte como prerrogativa, e concordo com você em que o elemento aurático da obra de arte está em declínio [...]. Mas a autonomia da obra de arte – a sua forma material, portanto – não é idêntica ao elemento mágico que ela encerra [...] Você subestima a tecnicidade da arte autônoma e superestima a da dependente; em suma, essa seria talvez minha principal objeção (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 206-212).

Em síntese, o que Adorno exige de Benjamin é “*mais dialética*” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 212). Mas em que sentido? Já na primeira versão do ensaio sobre a obra de arte, Benjamin (2012a, p. 179-180) afirma que os novos mecanismos de reprodução técnica seriam responsáveis por promover a derrocada da arte tradicional burguesa, que seria baseada estritamente nas noções de unicidade e autenticidade da obra de arte: os fundamentos da existência da aura. Para Benjamin, este processo implicaria, por um lado, o surgimento de uma arte não aurática com o potencial revolucionário de contribuir para a consciência de classe do proletariado e, por outro, a possibilidade de existência de uma estética impossível de ser apropriada pela política do fascismo. Entretanto, como afirma Kothe (1978, p. 43): “Adorno mostra-se contra a transposição direta da aura mágica à obra de arte autônoma, processo em que esta aparece como antirrevolucionária; e aí combate tendências ‘brechtianas’ de Benjamin”. Neste sentido, sob a perspectiva de Adorno, o texto de Benjamin não seria realmente dialético, pois não leva devidamente em conta a dinâmica imanente da obra de arte autônoma no que diz respeito à sua tensão necessária entre o elemento mágico e o signo da liberdade.

Na mesma carta, Adorno ainda afirma enfaticamente que:

*Les extrêmes me touchent*, tanto quanto a você: mas somente se a dialética do mais baixo for equivalente a do mais alto, e não se esse último for abandonado à própria ruína. Ambos carregam os estigmas do capitalismo, ambos contêm elementos de mudança [...]; ambos são metades dilaceradas da liberdade integral, que no entanto não é igual à soma das duas (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 210).

E, mais adiante, Adorno acrescenta categoricamente “que ela [a principal objeção de Adorno] seja entendida como uma dialética entre os extremos, que você [Benjamin] rasga em dois” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 212). Essas afirmações certamente revelam a origem da principal objeção de Adorno em relação aos textos de Benjamin, a saber: a falta de *mediação* dialética. No entanto, apesar do reconhecimento da importância das críticas de Adorno, a resposta de Benjamin é lacônica, hesitando prosseguir o debate teórico por meio das cartas e privilegiando uma discussão face a face:

terei de adiar um exame mais detido de sua longa carta acerca do trabalho sobre a teoria da arte, e de preferência adia-lo um pouco mais – isto é, até nosso encontro (assim espero) iminente. Seja como for, não consigo mais imaginar meus próprios apontamentos sem referência a essa carta. Suas posições me são claras mesmo quando entram em confronto com as minhas. Todos os detalhes terão de ser referidos com extrema cautela. Foi-me absolutamente esclarecedora sua alusão a Mallarmé, em cuja obra, de fato, cabe tornar presente (se tanto) sobretudo um aspecto da arte livre ritual e puramente dialético (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 222).

Apenas dois anos mais tarde, em um ensaio intitulado “O fetichismo na música e regressão da audição” (1938) que “foi escrito, segundo declaração do próprio Adorno, como resposta ao ensaio de Benjamin sobre ‘A obra de arte’”, Adorno procurou demonstrar de que maneira alguns dos elementos observados por Benjamin nas transformações históricas de produção, reprodução, transmissão e recepção das obras de arte têm um impacto nocivo sobre a produção cultural contemporânea (KOTHE, 1978, p. 47). Em resposta a Benjamin, Adorno (1996, p. 66-77) afirma que as técnicas de reprodução da obra de arte, associadas à lógica do mercado, são responsáveis, por um lado, por converter o antigo público ativo em meros consumidores passivos e, por outro lado, por promover uma regressão da cognição e das formas de sensibilidades dos indivíduos, provocando o declínio da subjetividade autônoma e da fruição intelectualmente ativa da obra de arte. Neste sentido, sob a perspectiva de Adorno,

as novas transformações históricas no campo estético, observadas por Benjamin com tanto entusiasmo, não apresentariam necessariamente algo de progressista, revolucionário ou emancipatório.

De acordo com Gagnebin (1987, p. 56), Adorno

condena em Benjamin o haver estabelecido uma oposição rígida entre arte de aura e arte de massas, e sobretudo o fato de ter atribuído a esta última um estatuto positivo e progressista simplesmente porque a primeira está irremediavelmente acabada. Adorno se queixa da falta de dialética dessa posição. A mesma objeção – a falta de dialética – reaparece em seus textos relativos ao ensaio sobre Baudelaire.

Todas as objeções de Adorno ao procedimento metodológico de Benjamin parecem gravitar em torno de um problema bastante específico: a falta de *mediação* dialética na abordagem do objeto. Nas últimas correspondências trocadas entre eles, no final da década de 1930, cujo tema central consiste nos textos sobre Baudelaire, a querela acerca da dialética adquire maior tensão, curiosamente, ao mesmo tempo em que as referências à base comum para os dois filósofos, estabelecida ao longo dos anos de 1920, se tornam mais frequentes. Na carta de 10 de novembro de 1938, em diversos momentos, Adorno procura ressaltar que suas observações – e, mais precisamente, suas divergências teóricas em relação a Benjamin no que se refere ao trato dialético da obra de Baudelaire – estão orientadas justamente por aquelas convergências da década anterior. Nessa carta, é possível notar que aparecem de maneira flagrante, por um lado, a convergência expressa na exaltação de fidelidade ao projeto comum da década anterior e, por outro, a divergência com relação ao problema da *immediatez* na abordagem benjaminiana do objeto. Especialmente no trecho a seguir, as declarações de Adorno são muito claras no que diz respeito às suas divergências metodológicas com Benjamin:

Vejo um vínculo estreito entre as partes nas quais o próprio *a priori* do texto perde terreno e a sua relação com o materialismo dialético [...]. Permita-me aqui me expressar de modo tão simples e hegeliano possível. Ou muito me engano ou essa dialética é falha numa coisa: em *mediação*. Reina soberana uma tendência de relacionar os conteúdos pragmáticos de Baudelaire diretamente aos traços contíguos da história social do seu tempo, e tanto quanto possível aos de natureza econômica. [...] tento indicar o fundamento teórico de minha aversão a esse particular tipo de concretude e seus laivos behavioristas. Outra não é a razão disso senão que reputo metodologicamente infeliz dar emprego “materialista” a patentes

traços individuais da esfera da superestrutura ligando-os de maneira *imediata*, e talvez até causal, a traços análogos da infraestrutura. A determinação materialista de caracteres culturais só é possível se *mediada pelo processo total* [grifo no original]. [...] O *trabalho das Passagens*, em sua forma definitiva, não poderá eximir-se dessa obrigação. [...] Esse tipo de materialismo *imediato* – eu já ia quase dizendo esse tipo de materialismo antropológico – embute um elemento profundamente *romântico*, e sinto-o com tanto mais clareza quanto mais abrupto e cru é seu confronto entre o mundo baudelairiano das formas e as necessidades da vida. A “*mediação*” de que sinto falta e julgo encoberta pela evocação materialista-historiográfica não é outra coisa senão a própria teoria de que seu trabalho se abstém. [...] Dito de outro modo: *o tema teológico de chamar as coisas pelo nome tende a se tornar uma apresentação estupefata de meras facticidades*. Se se pudesse falar em termos drásticos, poder-se-ia dizer que *seu trabalho situa-se na encruzilhada de magia e positivismo*. [...] Sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém se alegra mais do que eu próprio, induziu-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem a ele nem a você (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 398-404, grifos nossos, exceto onde indica-se o contrário).

Nessa carta de Adorno, é possível perceber com clareza mais dois elementos mencionados anteriormente: por um lado, a mudança de tom por parte de Adorno em relação às primeiras cartas trocadas com Benjamin e, por outro, as acusações de “marxismo vulgar”, “pensamento sem dialética” e “crítica sem teoria” nas análises estéticas realizadas por Benjamin durante a década de 1930 (MATOS, 2012, p. 32). Como indica Gagnebin (1987, p. 57): “Adorno chega a dizer que Benjamin talvez se utilize das categorias materialistas, mas que esse materialismo está mais próximo de um positivismo descritivo do que de uma análise dialética”. A argumentação realizada por Adorno para sustentar estas críticas à falta de mediação dialética nos textos de Benjamin é coerente, de acordo com a própria carta, com a tradição dialética hegeliana, bem como com a postura assumidamente marxista do Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt. O prefácio à *Fenomenologia do espírito* (1807) é um dos momentos mais conhecidos em que Hegel destaca a necessidade da mediação do objeto ou fenômeno para a compreensão dialética do devir do todo. Segundo ele,

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou *vir-a-ser-de-si-mesmo*. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo,

o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: “*todos os animais*”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto (HEGEL, 2014, p. 33-34).

Mesmo que Adorno afirme posteriormente a falsidade do todo, a concepção de movimento dialético presente nesta passagem de Hegel ainda pode ser considerada uma referência significativa para a compreensão da crítica de Adorno à imediatez benjaminiana. Em Hegel, a totalidade aponta para o momento de superação do dado imediato em um movimento de salto para além de si mesmo. Nas palavras de Safatle (2013, p. 26), a totalidade hegeliana “não deve ser compreendida como determinação normativa capaz de definir, por si só, o sentido daquilo que ela subsume, mas como a força de descentramento da identidade autárquica dos particulares”. Assim, a mediação é a responsável pelo movimento de totalização dos conteúdos particulares da experiência, tornado-a acessível ao saber da consciência e criando para ela uma sucessão, sem que o conteúdo seguinte seja uma simples anulação do anterior, pois se trata aqui de um movimento que revela cada um dos momentos particulares da experiência como limitados, parciais e profundamente interdependentes uns dos outros. Neste sentido, a totalidade não é a negação simples do particular, mas o resultado, por um lado, da compreensão da particularidade e limitação do dado imediato e, por outro, da necessidade de que este dado imediato seja sempre mais do que si-mesmo. Contudo, esta sucessão de um momento a outro da experiência não se apresenta como uma passagem contínua, mas como ruptura e dissolução de extremos. Em Hegel, a totalidade é uma processualidade que cria relações necessárias entre conteúdos particulares experimentados de maneira imediata, sendo a mediação, por sua vez, não um mero termo intermediário entre os extremos, mas a compreensão de sua vinculação necessária, bem como a sua posterior superação, que se realizam no movimento contínuo de formação do todo.

É preciso reconhecer que existem diferenças significativas entre a forma de imediatez encontrada nos textos de juventude de Benjamin e essa criticada mais diretamente por Adorno nas correspondências da década de 1930. Elas precisam ser analisadas mais detalhadamente

em outra ocasião. De todo modo, mesmo sendo tautológico, é necessário explicitar que ambas diferem em termos de forma, mas permanecem como alguma forma de imediatez. Inicialmente, o que há na obra de Benjamin é uma forma de imediatez ancorada, especialmente, na concepção mágica (que equivale dizer imediata) de linguagem. Na década de 1910, a magia da linguagem é atribuída a sua natureza imediata, tendo em vista que “a característica própria do *meio* [*Medium*], isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia” (BENJAMIN, 2013a, p. 54). Além disso, essa imediatez de juventude também está ancorada na concepção de crítica de arte romântica e seu caráter igualmente mágico com a qual Benjamin posteriormente se relacionará com mais reservas. Nesse contexto, tal imediatez é imprescindível para fundamentar aquele procedimento crítico que compreende a forma da obra de arte singular e sua vinculação à Ideia da arte, a forma absoluta. Na década de 1930, a abordagem imediata de Benjamin é reconfigurada na medida que as concepções de linguagem e crítica que a sustentam se transformam sensivelmente em alguns aspectos basilares em função da recepção do materialismo histórico. Nossa hipótese é de que existe alguma forma de imediatez deliberada nas duas “fases” de Benjamin e que suas respectivas formas dependem do desenvolvimento das concepções de linguagem e de crítica em sua obra. Entretanto, conceber tais “fases” rigidamente delimitadas na obra de Benjamin seria mais um prejuízo do que um ganho de compreensão, pois a teologia e o materialismo histórico, apesar de não serem alternativas equivalentes para a consciência filosófica, tampouco se relacionam necessariamente entre si como a Cruz e o Diabo, mas antes constituem formas de interpretação do senso da experiência humana em sua natureza contraditória. O sentido da teologia negativa no pensamento de Benjamin é justamente, por um lado, a tentativa de compreender a cifra mística da experiência cultural humana e, por outro, traduzi-la para uma linguagem profana que possa relevar de maneira esclarecida que o fundamento dessa experiência não é uma entidade metafísica, mas sim a própria sociabilidade humana. Assim, suspeitamos que o lastro da imediatez benjaminiana, criticada por Adorno na década de 1930, é fundamentalmente as concepções de linguagem e crítica da década de 1910.

O dissenso teórico-metodológico entre Adorno e Benjamin a este respeito ganha expressão na metade da década de 1930 e foi se tornando cada vez mais evidente, a ponto de Adorno (1998, p. 232) observar, muitos anos mais tarde, em um de seus ensaios da década de 1950, intitulado “Caracterização de Walter Benjamin” (1955), que “a concepção de mediação

universal, que tanto em Hegel quanto em Marx funda a totalidade, nunca foi plenamente apropriada por seu método microscópico e fragmentário”. Entretanto, suspeitamos que a dialética no pensamento de Benjamin, pelas propriedades específicas de sua concepção de imagem dialética, deliberadamente renuncia ou, pelo menos, prescinde da mediação com o processo total, tal como exigia Adorno na década de 1930, pois ela aponta para uma tensão imediatamente perceptível na imanência do objeto ou fenômeno, mas resta ainda esclarecer como alguma forma de imediatez se processa na produção da imagem dialética e qual seu significado em relação à totalidade social. De todo modo, como o próprio Adorno (1998, p. 232) observa precisamente em seu ensaio da década de 1950 sobre Benjamin, “para ele [Benjamin], interpretar fenômenos de modo materialista significava menos explicá-los a partir da totalidade social do que relacioná-los *imediatamente* [grifo nosso], em sua individuação, a tendências materiais e lutas sociais”.

Em uma das últimas cartas enviadas a Adorno, em 9 de dezembro de 1938, em uma tentativa de conciliação, Benjamin procura responder às objeções de Adorno em relação aos seus últimos trabalhos. Nessa carta, Benjamin afirma que não é capaz de dizer seguramente se as diferenças de abordagem entre eles são necessariamente condicionadas por divergências teóricas (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 419). Para Benjamin, que buscava de alguma forma conciliar suas posições com as de Adorno, talvez se tratassem apenas de “diferenças aparentes entre duas perspectivas que na verdade, igualmente adequadas, incidem sobre objetos diversos” – em um caso sobre a percepção ótica e, em outro, sobre a percepção acústica (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 419). Segundo Benjamin, uma análise do filme sonoro e de seus impactos sociais, possivelmente forneceria os elementos para uma crítica da arte contemporânea, a qual seria capaz de mediar, no sentido dialético tanto exigido por Adorno, as duas visões aparentemente divergentes (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 420). Esta análise sugerida por Benjamin é, em grande medida, desenvolvida por Adorno no ensaio sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento* (1947), mas isto ocorre justamente no momento em que o debate vivo entre os dois filósofos é irremediavelmente interrompido, devido à morte de Benjamin, em 1940.

## 2. A DIALÉTICA NO *Erkenntniskritische Vorrede* DE BENJAMIN

Ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém, não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las [N 9, 8]<sup>3</sup>.

Walter Benjamin, *Passagens*.

### 2.1 O ponto de vista da totalidade no idealismo e no marxismo

No ensaio “A tarefa do tradutor” (1921), Benjamin recorre à seguinte analogia:

Da mesma forma como os cacos de um vaso, para serem recompostos, devem encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, conformar-se amorosamente, e nos mínimos detalhes, em sua própria língua, ao modo de visar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso. E precisamente por isso, ela deve, em larga medida, abstrair do sentido, da intenção de comunicar algo, sendo-lhe o original essencial apenas pelo fato de já ter eliminado para o tradutor e sua obra o esforço e a ordem necessários à obrigação de comunicar (BENJAMIN, 2013b, p. 115).

Nessa passagem, Benjamin realiza uma distinção clara entre forma e conteúdo, explicitando que os objetos aos quais todas as línguas humanas atribuem palavras são sempre os mesmos e, portanto, o que difere entre elas realmente são as próprias palavras atribuídas às coisas pelos seres humanos. As palavras como pão e *Brot*, por exemplo, respectivamente tomadas de empréstimo do português e do alemão, visam o mesmo objeto, mas diferem em relação aos seus particulares modos de visá-lo. A partir de uma visão histórica da linguagem, é evidente que estas palavras, em alguma medida, carregam sentidos e valores distintos para os falantes da língua portuguesa e da língua alemã, pois nas diferentes formações sociais os modos de agir, sentir e pensar em relação às duas palavras e ao objeto são diferentes e, até mesmo, podem se excluir mutuamente. No entanto, em relação ao objeto visado, as duas palavras indicam a mesma coisa. Dessa maneira, as duas formas de visar o objeto diferem, mas se complementam a partir de suas próprias especificidades, pois os diferentes modos de

---

3 BENJAMIN, 2009b, p. 515.

visar convergem para um mesmo objeto que é visado. Este exemplo trivial é útil para reforçar a ideia de que, para Benjamin, as línguas humanas surgidas após *Queda do Paraíso* são todas finitas, incompletas, limitadas e imprecisas quando observadas isoladamente e o fato de estarem submetidas aos processos históricos de transformação interna tende a nos fazer crer que elas se modificam no sentido de uma recomposição daquela harmonia perdida da língua pura e originária do paraíso. Por isso, a tradução deve ser entendida como uma forma provisória de articulação das várias línguas que se apresentam como estranhas entre si, uma vez que não há tradução definitiva, se considerarmos que a história das línguas humanas e das obras de arte impõe uma perpétua metamorfose em suas formas. Isso também significa que, na tradução, o original alcança uma existência mais elevada ao aperfeiçoar a sua forma, aludindo a uma reconciliação entre as línguas em uma construção perfeita da linguagem: a língua pura. Portanto, na vida das obras de arte e no desenvolvimento da linguagem, a tradução é este movimento de metamorfose que extrapola os limites da forma de exposição (*Darstellungsformen*) do original, abarcando todas as diversas línguas humanas com suas múltiplas maneiras de atingir o objeto – seus diferentes modos de visar – e as fazendo coincidir, ao final, mais completas e reconciliadas.

A língua da tradução deve abdicar radicalmente da intenção de reproduzir aquilo que é visado pela língua do original e concentrar todos os esforços em seus modos de visar com o intuito de enriquecer a língua da tradução com as formas próprias da língua da obra original. Para compreender melhor a tarefa do tradutor, é fecundo considerar os significados sedimentados na própria palavra “tarefa” (*Aufgabe*). Esse substantivo tem uma relação de parentesco com o verbo *aufgeben* e carrega um duplo sentido: “entrega” e “renúncia”. No uso cotidiano da palavra, é possível ouvi-la em uma simples expressão que carrega simultaneamente os dois sentidos, tal como em “eu desisto” (*ich gebe auf*). Assim, é necessário compreender a tarefa do tradutor, preconizada por Benjamin, como uma espécie de entrega do objeto que implica, ao mesmo tempo, uma determinada renúncia por parte do sujeito. A tarefa exigida do tradutor é a de entregar para a sua própria língua uma nova forma de visar encontrada na língua da obra original, ao mesmo tempo em que isto possa significar a renúncia à comunicação exata daquilo que é visado por ela. É neste espírito que Benjamin observa que as traduções das tragédias de Sófocles feitas por Friedrich Hölderlin (1770-1843) são os arquétipos de sua forma e, por isso, expressam tão profundamente a harmonia entre as línguas, apesar de o sentido do texto original ser atingido apenas de maneira remota ou, como afirma Benjamin, “tocado pela língua como uma harpa eólia pelo vento” (BENJAMIN,

2013b, p. 118). Neste sentido, assim como outros tantos bons tradutores, segundo os parâmetros benjaminianos, Hölderlin está ameaçado constantemente pelo silêncio, devido à inevitabilidade de comunicar cada vez menos, quanto mais a sua tarefa como tradutor o faz precipitar nas profundezas da língua pura, ou seja, na imediatez e imanência da forma absoluta e infinita da linguagem.

Mas o que dizer sobre a tarefa filosófica? Aqui, observamos que as tarefas filosóficas de Benjamin e Adorno também implicam uma determinada renúncia: a renúncia de compreensão da totalidade do real em suas múltiplas determinações, tal como os grandes sistemas filosóficos modernos haviam buscado até então. O prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão* de Benjamin apresenta uma teoria do conhecimento que possui uma relação profunda com as suas concepções sobre a linguagem e a crítica estética. Neste sentido, o *Erkenntniskritische Vorrede*<sup>4</sup> ganha mais clareza quando remetido principalmente aos primeiros ensaios sobre teoria da linguagem que Benjamin começou a desenvolver na década de 1910 e também ao seu exercício de crítica literária no ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”. Da primeira à última linha, esse prólogo denso e rigoroso assume paradoxalmente um tom obscuro e esotérico. O alcance de suas proposições é amplo, pois vincula linguagem, história e estética na tentativa de elaboração de uma concepção de apresentação contemplativa da verdade, baseada em uma teoria das Ideias de inspiração platônica. Assim, Benjamin procura fazer justiça às dimensões histórica e estética do pensamento filosófico.

A epígrafe do prólogo nos remete, em primeiro lugar, ao problema da totalidade com referência a uma passagem do texto “Materiais para a história da doutrina das cores” de Goethe:

Dado que nem no conhecimento nem na reflexão nos é possível chegar à totalidade, porque àquele falta a dimensão interior e a esta a exterior, temos necessariamente de pensar a ciência como arte, se esperamos encontrar nela alguma espécie de totalidade. Essa totalidade não deve ser procurada no universal, no excessivo; pelo contrário, do mesmo modo que a arte se manifesta sempre como um todo em cada obra de arte particular, assim também a ciência deveria poder ser demonstrada em cada um dos objetos de que se ocupa (GOETHE apud BENJAMIN, 2013c, p. 15).

---

4 Por nós referido apenas como prólogo, o *Erkenntniskritische Vorrede* foi traduzido por João Barrento como *Prólogo epistemológico-crítico* e, por Sérgio Paulo Rouanet, como *Questões introdutórias de crítica do conhecimento*. Ambas tentativas de tradução têm a intenção de transmitir a ideia original de Benjamin de apresentar no prólogo, de forma crítica, alguns aspectos fundamentais da teoria do conhecimento que orienta seu estudo sobre o drama trágico alemão.

A carta de 10 de novembro de 1938, na qual Adorno observa que “a determinação materialista de caracteres culturais só é possível se mediada pelo processo total”, aparentemente contradiz uma concordância prévia com a teoria do conhecimento de Benjamin em relação ao problema da totalidade (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 403). Se no processo reflexivo é impossível atingir aquilo que é exterior ao sujeito e, inversamente, no conhecimento da objetividade é impossível atingir a dimensão interna do sujeito, como seria possível conhecer de forma absoluta a totalidade do real e, ao mesmo tempo, conceber reflexivamente as determinações da própria razão? Benjamin traz um indício para uma possível resposta com a própria citação de Goethe. Abdicando do conhecimento positivo do absoluto, a aposta é em uma alternativa para a crítica social com influências da crítica de arte, pois, se tal como na arte, a totalidade é encontrada em cada obra em particular, então, a totalidade social também pode ser buscada nos fragmentos mínimos da experiência social, através de um processo de crítica imanente, em vez de se prosseguir com a tentativa de erguer um grande sistema filosófico abstrato com coerência apenas formal que procura abarcar o todo de uma única vez e de forma definitiva. Mas, antes de considerar mais detalhadamente esta questão, é necessário observar de que maneira Adorno reelabora o problema da totalidade em sua própria tarefa filosófica a partir das próprias proposições benjaminianas.

Na introdução de sua aula inaugural, intitulada “A atualidade da filosofia”, proferida na Universidade de Frankfurt em 1931, seguindo a trilha aberta por Benjamin, Adorno afirma que:

Quem hoje em dia escolhe o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: que é possível, pela capacidade do pensamento, se apoderar da totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia se encontrar novamente em uma realidade, cuja ordem e conformação sufoca qualquer pretensão da razão; apenas polemicamente uma realidade se apresenta como total a quem procura conhecê-la, e apenas em vestígios e ruínas mantém a esperança de que um dia venha a se tornar uma realidade correta e justa. A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual (ADORNO, 2010a, p. 297)<sup>5</sup>.

---

5 Título original: Die Aktualität der Philosophie. In: ADORNO, T. W. Philosophische Frühschriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 325-344. Tradução de Bruno Pucci. Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Alvaro Soares Zuin. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991).

Após as experiências filosóficas do idealismo alemão, Adorno também observa que é necessário abandonar a pretensão racional de abarcar a totalidade do real pelo pensamento. A crise do idealismo é concebida como representante desta crise da pretensão filosófica em relação à totalidade. Acreditava-se que a razão autônoma, pressuposta em todos os sistemas idealistas, seria capaz de desenvolver, a partir de si mesma, o conhecimento absoluto de si própria e de todas as determinações objetivas do real. Entretanto, este pressuposto em relação aos potenciais da razão se revelou falso, pois a adequação do pensamento com a realidade tem se mostrado cada vez mais impossível, tendo em vista a irracionalidade e a dominação presentes na sociedade burguesa. Neste sentido, o pensamento racional perdeu seu poder sobre os rumos da realidade e as filosofias que procuram impor uma coerência sistemática e total sobre esta realidade não fazem mais do que evidenciar sua impotência e distância em relação aos conteúdos reais por meio da abstração pura e de um formalismo vazio, os quais contribuem para o ocultamento das contradições imanentes à sociedade burguesa e das causas do sofrimento social.

Os dois alvos principais da crítica de Adorno são a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Martin Heidegger (1889-1976). Ambos combatem e procuram superar os problemas do idealismo recorrendo à mesma concepção de razão autônoma já presente nele. O ponto de partida de Husserl é o idealismo transcendental de Kant. Segundo Adorno (2010a, p. 299-300), “Husserl purificou o idealismo de todo excesso especulativo e o levou até a medida máxima atingível da realidade”, mas não conseguiu superá-lo, pois “em seu domínio impera o espírito autônomo”. A ideia de uma *ratio* autônoma, hipostasiada por todo idealismo, não implica apenas a pressuposição de que pela força do pensamento a realidade pode ser conhecida em suas múltiplas determinações, mas também que a própria razão possui uma força própria de criar a realidade. No entanto, no caso de Husserl, existe a renúncia à concepção de que a razão tem uma força produtiva e, seguindo os mesmos passos de Kant, ele procurou apenas por aquilo adequadamente acessível ao espírito.

No caso de Heidegger, Adorno (2010a, p. 301) observa que, em vez de se perguntar sobre as condições de possibilidade de conhecimento da objetividade, como Husserl, ele retorna a subjetividade “em cujas profundezas busca o que não pode encontrar na incerta plenitude da realidade”. Ao seguir com o projeto existencial de Kierkegaard, Heidegger se precipita na transcendência sem conteúdo e em uma mera atividade subjetiva do pensamento. A pergunta pelo ser, radical apenas na aparência, contribui para conservar o estado de coisas atual, pois, de acordo com Adorno (2010a, p. 301), Heidegger concebe “uma realidade ‘dada’,

adialética por princípio e historicamente pré-dialética”; e, mesmo que ele recorra a um conceito de temporalidade que constitui a essência do ser, esta temporalidade permanece vazia e homogênea, sem verdadeiro conteúdo histórico. A pergunta pelo ser, expressa nos projetos ontológicos e existenciais, também subjaz aos sistemas idealistas anteriores, mantendo a pressuposição de que o ser é acessível ao pensamento e de que é possível compreender a totalidade do existente de forma plena e sem lacunas de sentido. Entretanto, seguindo observações contidas já n’*A teoria do romance* (1916) de Lukács (2000, p. 25-27), Adorno (2010a, p. 297) observa que a correspondência entre pensamento e realidade procurada pela fenomenologia e pela ontologia se torna cada vez mais difícil ao passo que “as imagens de nossa vida foram afiançadas pela história”, abandonando o cosmo fechado que dotava o ser de sentido pleno.

De forma mais radical, esta crítica à razão autônoma e sua pretensão de apreender a totalidade do real implicitamente não se dirige também ao materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883)? Ainda seria adequado formular outra questão: em que termos Adorno recorre à filosofia hegeliana e ao materialismo histórico de Marx para salvar o pensamento dialético daquela “encruzilhada de magia e positivismo” em que Benjamin se encontrava? (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 403)

Ao considerar o método da economia política, Marx afirma que:

O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. [...] as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto (MARX, 2008, p. 258-259).

Marx, sem dúvida, pretendia conhecer a totalidade do real em suas múltiplas determinações, enquanto concretude social transposta de forma especulativa da objetividade para o pensamento, mas, assim como Husserl, ele já havia levantado suspeitas em relação

àquela confiança do idealismo em relação ao potencial produtivo da razão e abdicou da concepção segundo a qual o próprio real é resultado do pensamento, mais precisamente, da atividade da razão autônoma.

## 2.2 A dialética como método de exposição em Hegel e Marx

Em *Contribuição à crítica da economia política* (1859), considerando ainda o método da economia política, Marx (2008, p. 259) observa, contra Hegel, que a atividade da razão não é o “processo da gênese do concreto”, sendo o tratamento teórico das categorias sociais, realizado pela crítica, o único movimento produtivo do espírito.

Nas palavras de Marx,

Para a consciência – e a consciência filosófica é determinada de tal modo que para ela o pensamento que concebe é o homem real, e o mundo concebido é, como tal, o único mundo real – para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como o verdadeiro ato de produção – que apenas recebe um impulso do exterior – cujo resultado é o mundo, e isso é exato porque (aqui temos de novo uma tautologia) a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação, mas é elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo mental, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira em que o pode fazer, maneira que difere do modo artístico, religioso e prático de se apropriar dele. O objeto concreto permanece em pé antes e depois, em sua independência e fora do cérebro ao mesmo tempo, isto é, o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente. No método também teórico (da Economia Política) o objeto – a sociedade – deve, pois, achar-se sempre presente ao espírito, como pressuposição (MARX, 2008, p. 259-260).

A dialética aparece aqui como método crítico de exposição ou apresentação (*Darstellung*) da lógica de movimento do objeto e não deve ser confundida com o método de investigação empregado em sua análise. Mais especificamente, a dialética constitui o próprio princípio do movimento do conceito que preside a exposição do objeto e suas respectivas determinações produzidas a partir da totalidade social. Em outras palavras, a dialética se

apresenta, sobretudo, como método de exposição racional da dinâmica imanente do objeto investigado criticamente. O que levou Marx a se comprometer com o carço racional da dialética hegeliana foi sua intenção crítica em relação aos pressupostos do idealismo e sua necessidade de exposição crítica da dinâmica contraditória da economia política. Em *Ciência da lógica* (1816), obra que influenciou diretamente o método de exposição de *O Capital* (1867) de Marx, a dialética hegeliana desenvolve um movimento de fundamentação da razão a partir de si mesma. A concepção de uma razão autônoma é levada às últimas consequências por Hegel na forma de um idealismo absoluto. Esta dialética não poderia deixar de ser tautológica e mistificada, pois desdobra a forma e o conteúdo do pensamento pela razão do próprio pensar em um movimento de diferenciação e conciliação consigo mesma, culminando em um sistema fechado que pretende compreender o absoluto de uma única vez e de maneira definitiva. Em Hegel, a exposição dialética se vincula a um projeto de autofundação da razão e do próprio método do pensar, na medida em que este nada mais é do que a forma do automovimento do conceito. Em Marx, diferentemente de Hegel, a exposição dialética não se apresenta como um processo de constituição da razão ou do objeto investigado. Marx, ao fazer a crítica de categorias sociais expressas já nas obras dos economistas políticos burgueses, recorreu à dialética por considerá-la o método mais adequado para a crítica imanente da sociedade burguesa e para a apresentação do material criticado. Em Marx, o desenvolvimento conceitual do capital em geral, a partir do método dialético na forma de exposição, não engendra o capital no mesmo sentido em que o conceito hegeliano se autodetermina, criando a esfera de sua autorealização e manifestação. Assim, a exposição dialética em Marx não é um processo diacrônico através do qual o capital se constitui em totalidade e funda sua própria legalidade, subordinando a si todas as demais relações sociais de produção, mas ela é, em primeiro lugar, a condição de compreensão adequada do devir histórico do capital em sua contradição imanente já constituído enquanto uma totalidade social em processo e, em segundo lugar, ela pretende ser “apenas, isto é, tão só e cabalmente”, a exposição das articulações sistemáticas de todas as relações sociais que se implicam reciprocamente em uma sociedade submetida à dominação do capital (MÜLLER, 1982, p. 22). Portanto, o fundamental é perceber que a exposição dialética, em Marx, deve unificar a apreensão analítica e a crítica imanente do objeto investigado com suas contradições internas, inclusive, pressupondo que a totalidade do real – isto é, a sociedade, que deve “achar-se sempre presente ao espírito, como pressuposição” – pode ser transposta em suas múltiplas determinações para o âmbito do pensamento, mas, ao mesmo tempo, abdicando da concepção

de que a razão autônoma é o motor que movimenta os processos que governam a totalidade histórica e social (MARX, 2008, p. 260).

O problema da apresentação tampouco escapou à reflexão benjaminiana, mas nem sempre ele esteve associado às aquelas preocupações materialistas da década de 1930. Na década de 1920, durante a redação do livro sobre o drama trágico alemão, Benjamin ainda não havia se comprometido com o materialismo histórico, mas já havia efetuado a leitura do livro *História e consciência de classe* (1923) de Lukács. Essa leitura marca sua descoberta do marxismo e estas informações são confirmadas por Asja Lacis (1891-1979) ao relembrar uma conversa que teve com Benjamin em 1924 na ilha de Capri, ocasião em que ele explica suas principais preocupações em relação ao estudo do drama trágico alemão. Lacis observa que

Ele [Benjamin] estava mergulhado no trabalho *Origem do drama barroco alemão*. Quando me explicou que se tratava de uma análise da tragédia alemã do século XVII; que essa literatura só era conhecida por alguns raros especialistas e que essas tragédias jamais haviam sido encenadas, eu fiz uma careta: para que se ocupar de literatura morta? Ele se calou por um momento e depois disse: [...] eu introduzo uma nova terminologia na ciência, na estética. No que diz respeito ao drama moderno, se usam as palavras *Tragödie*, *Trauerspiel* [tragédia e drama barroco] indiferentemente, somente como palavras. Eu mostro a diferença de princípio entre tragédia e drama barroco. Os dramas do Barroco exprimem desespero e desprezo pelo mundo – são, realmente, jogos tristes [*traurige Spiele*]. [...] Na época suas respostas não me satisfizeram. Perguntei-lhe se também via analogias entre a visão de mundo dos dramaturgos do barroco e a dos expressionistas, e quais interesses de classe elas exprimiam. Ele respondeu de maneira vaga, acrescentando em seguida que estava lendo Lukács e apenas começava a se interessar por uma estética materialista. Nessa ocasião, em Capri, eu não compreendi bem a conexão entre alegoria e poética moderna. Retrospectivamente, entendo agora com que acuidade Benjamin penetrou nos problemas modernos da forma (LACIS apud GAGNEBIN, 2014, p. 76-77).

Apesar de ter se aproximado do marxismo enquanto redigia o trabalho sobre o drama trágico alemão, Benjamin não reorientou imediatamente suas próprias concepções em direção ao materialismo histórico sob as primeiras influências de Lukács, pois a teoria do conhecimento apresentada no prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão* conta com as suas próprias reflexões sobre a linguagem e a crítica de arte, elaboradas paulatinamente desde a década de 1910. Do ponto de vista de Benjamin, a questão se colocava ainda de outra maneira. Na carta do dia 16 de setembro de 1924, enviada a Gershom Scholem (1897-1982),

Benjamin observa que, “partindo de considerações políticas, Lukács chegou em princípios epistemológicos que, pelo menos em parte, confirmam as minhas próprias posições, embora ele não vá tão longe quanto eu presumi a princípio”<sup>6</sup> (BENJAMIN, 1994, p. 248). Apesar de convergirem em relação a alguns princípios de teoria do conhecimento, em termos de dialética, no trabalho sobre o drama trágico alemão, é possível que a posição de Benjamin não pudesse ser mais radicalmente contrária à de Lukács, no sentido mesmo de seu enraizamento mais profundo. Em *História e consciência de classe*, ao discutir o significado de marxismo ortodoxo, seguindo o imperativo da décima primeira de tese de Marx contra Ludwig Feuerbach (1804-1872), Lukács (2003, p. 64) afirma categoricamente que “a dialética materialista é uma dialética revolucionária” e uma de suas diferenças decisivas em relação à metafísica está no fato de que, para esta última, “o objeto de estudo deve permanecer intocado e imodificado”, resultando “numa perspectiva puramente *contemplativa*” (LUKÁCS, 2003, p. 68). No entanto, como veremos a seguir, a concepção de tarefa filosófica no pensamento de Benjamin coloca em destaque uma preocupação com a apresentação contemplativa da verdade. Além disso, nesta mesma carta que Benjamin remete a Scholem, ele acrescenta em seguida que, ao se deter mais demoradamente na análise da referida obra de Lukács, “ficaria surpreso se os fundamentos do meu niilismo [de Benjamin] não se manifestassem contra o comunismo em um confronto antagônico com os conceitos e afirmações da dialética hegeliana”<sup>7</sup> (BENJAMIN, 1994, p. 248).

Neste sentido, para compreender o significado da dialética no pensamento de Benjamin, assumindo que ela exista, talvez seja necessário desfazer – mesmo que apenas por um instante – a relação imediata que geralmente se estabelece entre ela o materialismo histórico. Se é certo que a dialética conserva seus diversos sentidos históricos, desde a antiguidade clássica, momento em que estava relacionada principalmente com a arte da retórica, até a modernidade principalmente com Hegel e Marx, então, é necessário perceber que o materialismo histórico empresta sua força da dialética em um sentido específico e determinado historicamente por suas condições sociais de florescimento (mesmo que, por respeito e fidelidade a verdade histórica, posteriormente devemos considerar o sentido materialista da dialética o mais necessário e proeminente para nosso tempo histórico presente). Nesse caso, nada mais justo do que considerar dialeticamente a própria dialética. Além disso, não é ocioso lembrar que o próprio Lukács (2003, p. 67) comenta sobre as

---

6 Tradução nossa.

7 Idem.

insuficiências de Friedrich Engels (1820-1895) em termos de exposição dialética no *Anti-Dühring* (1878), mas, ao mesmo tempo, ressalta a importância deste trabalho para o posterior desenvolvimento do método e teoria marxistas. Por estas razões, ainda fica em aberto a questão sobre o sentido da dialética no pensamento de Benjamin, considerando o conjunto de sua obra e não apenas os trabalhos do período materialista, pois ele fala de dialética desde a juventude, especialmente em sua interpretação da alegoria no livro sobre o drama trágico alemão, uma dialética que nem sempre esteve de mãos dadas com o materialismo histórico.

No início do prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão*, lê-se o seguinte:

É próprio da literatura filosófica o ter de confrontar-se a cada passo com a questão da representação [*Darstellung*]. Na sua forma acabada, essa literatura apresentar-se-á como doutrina, mas o simples pensamento não tem o poder de lhe conferir esse caráter acabado. A doutrina filosófica assenta na codificação histórica, e por isso não pode ser invocada *more geometrico*. [...] Se a filosofia quiser conservar a lei da sua forma, não como propedêutica mediadora do conhecimento, mas como representação [*Darstellung*] da verdade, então aquilo o que mais importa deve ser a prática dessa sua forma, e não sua antecipação num sistema. Tal prática impôs-se em todas as épocas para as quais foi evidente a essência não delimitável do verdadeiro, sob uma forma propedêutica que pode ser designada pelo termo escolástico do “tratado”, porque ele reenvia, ainda que apenas de forma latente, para os objetos da teologia, sem os quais não é possível pensar a verdade (BENJAMIN, 2013c, p. 15-16)<sup>8</sup>.

O prólogo retoma o valor retórico da exposição para a filosofia, elaborando uma teoria da própria escrita filosófica, em particular na forma do tratado, que servirá também de inspiração posteriormente para Adorno em sua reflexão sobre a forma do ensaio. Como já destacado anteriormente, Benjamin atribui grande importância ao estudo das formas. Levando adiante esta observação, a importância que Benjamin atribui às formas não se resume apenas às formas artísticas, linguísticas ou sociais do objeto em questão, mas se estende à própria forma de apresentação deles no texto. Muitos dos problemas considerados por ele, quase sempre, envolvem questões em relação à linguagem, as quais suscitam preocupações próprias

---

8 A tradução do prólogo para a língua portuguesa possui um equívoco significativo. De acordo com Gagnebin (2014, p. 63), “a palavra *Darstellung*, utilizada por Benjamin para caracterizar a escrita filosófica, não deve ser traduzida por ‘representação’”; a proposta da autora é “que se traduza *Darstellung* por ‘apresentação’ ou por ‘exposição’”, pois, de outro modo, o leitor pode ser induzido ao erro de considerar que Benjamin se compromete com uma filosofia da representação, o que não corresponde à proposta filosófica do autor. Portanto, o termo *Darstellung* será exibido sempre entre colchetes em todas as citações em que o mesmo foi traduzido equivocadamente por representação, tanto nas referências aos textos de Benjamin, quanto nas de seus comentadores.

da retórica filosófica antiga. Na retórica antiga, havia uma distinção entre três grandes partes do discurso: “*inventio* (assunto, argumento, técnicas de persuasão)”, “*dispositio* (ordenação das partes maiores de um discurso)” e “*elocutio* (escolha e ordenação das palavras, dos detalhes)” (GAGNEBIN, 2014, p. 64). Segundo Misac (1998, p. 157), nestes três momentos do discurso há “um denominador comum”: “a nostalgia, quase uma obsessão, da *Darstellung*”. Ao recorrer a dialética, Benjamin procurava, sobretudo, solucionar os problemas de composição do texto filosófico, considerando sua preocupação principal de apresentar as Ideias. Portanto, o conceito de dialética no pensamento benjaminiano parece transitar do contexto moderno em direção à antiguidade, em que a dialética se inseria fundamentalmente na arte da retórica, recobrando mais de uma camada de sentido para o conceito. Para Benjamin, assim como Adorno, mas de maneira muito peculiar, o conceito de dialética extrapola o atual sentido vulgar de lógica da contradição ou ciência do concreto, pois, além de aspirar ao conhecimento nos termos de uma ciência, a dialética recorre também ao seu momento estético relacionado à verdade, enquanto uma arte de apresentação das Ideias.

Na avaliação de Misac:

Método e concepção a um só tempo, a dialética se define por seu modo de emprego e não tem melhor apoio senão ela própria para fundamentar sua pertinência. Saber se ela atinge tal objetivo é um outro assunto, especialmente em matéria de composição. Para Benjamin, a partir de certo momento, a dialética não se concebia mais como materialista. De um lado, já dissemos, ela deve, como tal, renunciar a ambições totalizadoras, renunciar a aparecer como uma panacéia. De outro lado, e num sentido mais particular, sua aplicação a temas tão elaborados e específicos quanto a arte e a literatura dá lugar a conflitos e incompatibilidades. Essa dificuldade irá aumentar com a evolução da obra de Benjamin (MISAC, 1998, p. 159).

O problema da dialética se agrava à medida que Benjamin visa algo muito distinto daquilo perseguido por Hegel e Marx – cada um à sua maneira –, pois, antes de pretender ser uma forma de apreensão conceitual da lógica que governa o movimento do objeto em sua contradição imanente, para Benjamin, a dialética procura realizar uma apresentação contemplativa da verdade a partir da unidade das Ideias e da multiplicidade dos fenômenos. Ele evoca suas questões em torno da apresentação das Ideias para se opor à concepção tradicional de método das ciências positivas, que paulatinamente penetravam o âmbito da

filosofia com a intenção de depurá-la de seus elementos estéticos e metafísicos e conduzi-la a um estatuto científico aceitável. Entretanto, segundo Benjamin (2013c, p. 17), desde o princípio, o objeto específico da filosofia é a verdade que se entrelaça com as Ideias, tal como naquele céu eterno de formas perfeitas descrito por Platão, e seu método próprio é a apresentação contemplativa da verdade. No entanto, para a ciência – e todo pensamento sistemático – o conhecimento é um ter, enquanto que, para a filosofia, a verdade é um ser disponível à contemplação. Nas palavras de Benjamin, “a verdade, presentificada no bailado das ideias representadas [*dargestellt*], furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento”, pois o objeto do conhecimento é “determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência”, enquanto a verdade se presta a uma apresentação contemplativa de si mesma (BENJAMIN, 2013c, p. 17-18). O método para o conhecimento científico do objeto seria, então, como o salto de um animal selvagem em direção à presa com o intuito de agarrá-la e devorá-la de uma vez e de maneira definitiva. Portanto, enquanto caminho mais eficiente em direção ao objeto, o método da ciência deseja se apropriar dele e reproduzi-lo no pensamento na condição de propriedade do espírito, construindo, inclusive, uma relação de identidade entre o objeto e o pensamento. Por isso, Benjamin (2013c, p. 18) pode afirmar que “uma das intenções mais profundas da filosofia nos seus começos – a doutrina platônica das ideias – será sempre a do postulado segundo o qual o objeto do conhecimento não coincide com a verdade”. O método *more geometrico* da matemática elimina o problema filosófico da apresentação, reivindicando uma “didática rigorosamente objetiva” que caracterizaria o “traço distintivo do conhecimento autêntico” e, assim, renuncia à busca pela verdade que se abriga no âmbito mesmo da linguagem (BENJAMIN, 2013c, p. 16). Benjamin se opõe à arbitrariedade do método que intervém e manipulada o objeto de fora. A filosofia dominada pelo conceito de sistema, segundo ele, “corre o perigo de se acomodar a um sincretismo que tenta capturar a verdade numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela voasse de fora para cair aí” (BENJAMIN, 2013c, p. 16). Entretanto, como ele já apontava também em sua crítica ao romance de Goethe: “a verdade é descoberta na essência da linguagem” (BENJAMIN, 2009a, p. 116).

Há uma diferença significativa entre a didática oferecida pelo pensamento sistemático e a propedêutica da doutrina filosófica, seja na forma do tratado ou do ensaio moderno, pois, nesta última, o método não aparece como coisa externa e pronta que intervém no objeto a partir do exterior, nem é algo que transparece nos resultados para legitimar a validade de seus procedimentos. É essa característica que lhe atribui o esoterismo constitutivo. Os tratados

filosóficos da Idade Média apresentam um tom doutrinário, mas não apelam ao rigor do sistema, nem “aos meios coercitivos da demonstração matemática”, se deixando afirmar por uma “autoridade própria” (BENJAMIN, 2013c, p. 16). Apesar do esoterismo de sua forma, este tom doutrinário do tratado assume uma função educativa e propedêutica para o leitor e a apresentação é o seu método por excelência. No entanto, comparado com o método científico, esse método desperta desconfiança, pois assume um caminho indireto em seu percurso até o objeto. Nas palavras de Benjamin, “a representação (*Darstellung*) como caminho não direto: é esse o caráter metodológico do tratado” (BENJAMIN, 2013c, p. 16). Estes desvios metodológicos do tratado são efetuados como uma forma de renúncia à intenção reta e à pressa de se assenhorar do objeto, características próprias do pensamento sistemático.

#### Segundo Benjamin, na filosofia

O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Esse infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido, ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência do seu ritmo (BENJAMIN, 2013c, p. 16-17).

A forma do tratado compartilha essas características com a forma do ensaio moderno. Em seu sentido mais imediato, o ensaio é tentativa. Por isso, ele também desperta no pensamento científico uma desconfiança em relação ao seu rigor metodológico e à sua condição de objetividade. Especialmente no que se refere ao tratamento de dados empíricos, o ensaio apresenta uma tendência de se ocupar de objetos particulares e marginais que permeiam a experiência subjetiva, mas mediada pela história social, algo que é supostamente inadequado à desejável delimitação científica do objeto investigado que pretende garantir o caminho direto aos dados concretos e à determinação de seus traços universais e necessários. Estas características do ensaio revelam por contraste que as ciências particulares não levam em consideração o caráter não delimitável da verdade para a filosofia, que torna o próprio ensaio refratário às tentativas de prescrição de seu âmbito de competência e de determinação das regras de seu jogo livre. Isso ocorre porque o ensaio procura destacar a primazia dos objetos dos quais se ocupa em relação ao sujeito da investigação e da interpretação, dando voz aos elementos particulares da experiência. No entanto, Adorno (2003, p. 17) observa que

“quem interpreta, em vez de simplesmente registrar e classificar, é estigmatizado como alguém que desorienta a inteligência para um devaneio impotente”. Além disso, a tendência geral das ciências particulares é contrapor rigidamente o sujeito do conhecimento aos objetos investigados, considerados de maneira indiferenciada, e, assim, “o conteúdo, uma vez fixado conforme o modelo da sentença protocolar”, passa a ser “indiferente à sua forma de exposição”, considerada “alheia às exigências do assunto” (ADORNO, 2003, p. 18). Por isso, a busca por um purismo científico, que afeta também a filosofia, conduz à consideração irrefletida de que qualquer expressão subjetiva na exposição do objeto é uma ameaça ao ideal de objetividade científica e, após a tentativa de eliminar a atividade do sujeito na elaboração interpretativa dos dados, o pensamento científico pretende alcançar a integridade do objeto, sem qualquer consideração a respeito de sua forma de apresentação, almejando um acesso direto ao objeto nu.

No entanto, Adorno observa em favor da dialética e do ensaio que

A exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O “como” da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva. Nisso, Benjamin foi o mestre insuperável (ADORNO, 2003, p. 29).

Entre as objeções que se colocam contra o ensaio está a de que ele privilegia o transitório e o fragmentário em detrimento do eterno e do universal. De fato, isto ocorre e por duas razões: em primeiro lugar, porque, pela lei de sua forma, o ensaio não pressupõe que a totalidade do real está disponível ao pensamento; em segundo lugar, porque, tanto para Adorno quanto para Benjamin, é necessário reconhecer a primazia do objeto em relação ao pensamento. Segundo Adorno (2003, p. 27), o ensaio “não quer procurar o eterno no transitório, nem distilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório”, como algo que, em linguagem benjaminiana, merece ser salvo do esquecimento. Portanto, no ensaio, o pensamento alcança cada vez maior profundidade à medida que se aprofunda no objeto particular, nos fenômenos transitórios e não quando é bem-sucedido em abstraí-los em favor de conceitos universais que os dissolvem irremediavelmente. Nesse ponto, Adorno se aproxima bastante do vocabulário benjaminiano para ressaltar que a forma do ensaio não

encerra em si a tendência de privilegiar a abstração e o conceito universal em detrimento de toda singularidade, mas, tratando o objeto de forma bastante diversa, realiza uma crítica ao pensamento sistemático. Segundo ele, a forma do ensaio, por um lado, “não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz a formulação de Spinoza, a ordem das coisas seria o mesmo que a ordem das idéias” e, por outro lado, “se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos de filosofia” (ADORNO, 2003, p. 25). Essas duas observações de Adorno merecem ser consideradas em maiores detalhes a partir das proposições do próprio prólogo de Benjamin.

### **2.3 A teoria das Ideias de Benjamin e a dialética em Platão**

A tarefa filosófica de Benjamin, desenvolvida no prólogo, é a de realizar uma apresentação contemplativa da verdade, a partir da correta relação entre os fenômenos e as Ideias. Segundo Gagnebin (2014, p. 68), “a expressão ‘exposição da verdade’ indica, por um lado, que a filosofia tem por tarefa expor, mostrar, apresentar a verdade; mas significa também, por outro lado, que a verdade só pode existir quando exposta, quando se apresenta a si mesma”. No entanto, este duplo movimento só é possível quando se considera o lugar da linguagem no pensamento filosófico, bem como as insuficiências da própria linguagem na tentativa de expressão da verdade. A apresentação da verdade se realiza com um desvio em relação ao universal, a ordem das Ideias, focalizando a atenção no particular, na ordem dos fenômenos. As Ideias são opacas e obscuras quando procuradas no âmbito fenomênico, mas são os próprios fenômenos que as contêm e possibilitam sua inteligibilidade. As Ideias sem fenômenos que as contenham são abstrações vazias e os fenômenos sem as Ideias permanecem em uma forma dispersa, caótica e ininteligível. Esta dispersão caótica dos fenômenos ocorre quando estes não encontram unidade significativa em relação à Ideia que correspondem e, se assim permanecem, eventualmente estão fadados ao esquecimento. Quando os fenômenos não encontram unidade e ordenamento no conceito, que os relacionam com as Ideias, são inevitavelmente esquecidos. Portanto, para Benjamin, a tarefa do filósofo é a de preencher o vazio das Ideias abstratas com os fenômenos empíricos correspondentes com o intuito de salvá-los do esquecimento no âmbito das Ideias. Entretanto, os fenômenos não têm acesso ao âmbito das Ideias de forma direta e imediata, pois a ordem dos fenômenos não

corresponde à ordem das Ideias. Para tanto, é necessária a ação do conceito que divide os fenômenos em seus elementos constitutivos e os reordena para salvá-los no âmbito das Ideias e, inversamente, a partir da operação conceitual, as Ideias devem ganhar concretude e serem apresentadas de forma inteligível com os elementos materiais constitutivos dos fenômenos: “cabe aos conceitos agrupar os fenômenos, e a fragmentação que neles se opera por ação do entendimento analítico é tanto mais significativa quanto, num único e mesmo lance, consegue um duplo resultado: a salvação dos fenômenos e apresentação das ideias” (BENJAMIN, 2013c, p. 23). A mera captura das coisas pelo conceito, no entanto, não garante que as mesmas alcancem universalidade e sejam salvas do esquecimento sem que se reduzam à abstração e falsificação pelo cálculo da média.

Segundo Benjamin:

Não há qualquer analogia entre a relação do fenômeno singular com a ideia ou com o conceito: neste último contexto, o singular é submetido no conceito e permanece o que era – singularidade; no primeiro, está na ideia e torna-se naquilo que não era – totalidade. Nisso consiste a sua “salvação” platônica (BENJAMIN, 2013c, p. 35).

O universalismo científico e o sistema são incapazes de salvar os fenômenos, pois promovem um processo de homogeneização que ignora as suas características singulares. Posteriormente, inclusive Adorno afirmará que a dialética é um esforço metódico do pensar que não é simplesmente método, mas simultaneamente a tentativa de superar a mera arbitrariedade do método para fazer ingressar também no conceito aquele algo residual singular que escapa à apreensão conceitual (ADORNO, 2013, p. 35). De todo modo, salvar os fenômenos significa, para Benjamin, preservar suas diferenças constitutivas que se tornam evidentes especialmente na aproximação entre os elementos extremos que os constituem. Um tanto ironicamente, nas correspondências trocadas entre Benjamin e Adorno ao longo da década de 1930, no contexto em que discutiam as proposições do ensaio de Benjamin sobre a obra de arte, foi Adorno que observou categoricamente que, entre a obra de arte autônoma e a obra de arte de massas, há uma “dialética entre os extremos” que o próprio Benjamin “rasga em dois” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 212). De qualquer maneira, a preocupação de Benjamin, desde a concepção do prólogo, é salvar as particularidades que escapam à apreensão conceitual, especialmente os fenômenos extremos que, falsificados na lógica da média, desaparecem para criar a aparência de harmonia sob o signo do universal. Cabe

observar que “os fenômenos, porém, não são assimilados pelo reino das ideias de forma integral, na sua mais rude configuração empírica, misturada com a aparência, mas apenas, salvos, nos seus elementos básicos” (BENJAMIN, 2013c, p. 21-22). Neste sentido, a Ideia abstrata, quando procurada em sua manifestação objetiva, é uma configuração de fenômenos extremos entre si e essa configuração corresponde a um ordenamento virtual dos fenômenos, uma constelação, que cria a possibilidade de uma interpretação filosófica objetiva.

Em relação à crítica literária, Rouanet observa que,

aplicando à estética sua teoria das ideias, Benjamin obtém dois resultados. Em primeiro lugar, demonstra a autonomia dos gêneros artísticos – considerados como ideias – e sua relação com as obras individuais. Em segundo lugar, obtém um instrumento para a investigação específica de um de seus gêneros: o drama barroco [*Trauerspiel*], visto como idéia (ROUANET, 1984, p. 14).

Os gêneros artísticos, considerados como Ideias, diferem de todas as obras de arte singulares, consideradas como fenômenos particulares, pois, “ainda que não possa existir a tragédia pura, o puro drama cômico, classificados segundo a sua relação com essas ideias, estas têm, ainda assim, existência própria” (BENJAMIN, 2013c, p. 33). As próprias Ideias dos gêneros artísticos ganham maior grau de determinação na medida em que são criadas as obras de arte singulares e, portanto, a investigação crítica da literatura deve ser necessariamente uma análise imanente dessas obras. É por isso que Benjamin se posiciona criticamente tanto em relação ao nominalismo e ao realismo ingênuo, quanto aos procedimentos indutivos e dedutivos de pesquisa. Não é possível aceitar o conceito universal sem restrições, pois este tende à subsunção das obras particulares no universal, aniquilando suas características singulares. O universal é problemático tanto do ponto de vista indutivo, quanto dedutivo. No primeiro caso, o conceito universal contido na ideia de gênero artístico é resultado de um processo indutivo a partir do qual as obras de arte singulares são comparadas e agrupadas com base em seus elementos similares, relegando os elementos particulares e extremos ao esquecimento e produzindo o conceito como identidade pura conforme as identidades que congrega. No segundo caso, o procedimento dedutivo pressupõe um conceito universal pronto de gênero artístico, a partir do qual se deve julgar as obras de arte singulares, conforme um conjunto de regras que supostamente regem as leis de determinado gênero. Em qualquer um desses procedimentos de análise, o objeto se perde na abstração e na falsa identidade com o

universal. Portanto, o objetivo de Benjamin é revelar a primazia do objeto em relação ao sujeito no processo do conhecimento, mas sempre em uma tensão entre a universalidade da Ideia e a multiplicidade dos fenômenos. Alguns anos antes da concepção do prólogo, em especial no ensaio sobre as afinidades eletivas de Goethe, Benjamin já havia desempenhado consistentemente esta tarefa crítica, agora mais amplamente elaborada para caracterizar o método do trabalho sobre o drama trágico alemão, segundo a qual “a relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*)” (BENJAMIN, 2013c, p. 17).

Por estas razões, Rouanet pode afirmar que

O “platonismo” de Benjamin acaba revelando-se, assim, um “objetivismo” radical. É por fidelidade às coisas que ele precisa do mundo das idéias. Sem elas, os fenômenos não teriam uma “interpretação objetiva”, o que as condenaria à mudez e à tristeza, e não poderiam ser salvos, pois se dissolveriam, seja no conceito, seja numa “visão” subjetiva, na qual não há lugar para o objeto (ROUANET, 1984, p. 15).

Consideremos agora o suposto platonismo de Benjamin. A filosofia de Platão tem um fim moral: resolver o problema da vida, tendo em vista a Ideia do bem (PADOVANI, 1962). Há diversas dualidades em sua obra: o corpo como inimigo da alma, os sentidos como fonte de ilusão para o intelecto e a paixão como oposta à razão. Neste sentido, Platão considera a alma humana como a fonte de todo o conhecimento seguro e o corpo como seu cativo e obstáculo para o conhecimento. O caminho da alma é a transcendência em relação ao corpo considerado como fonte de ilusão. O objetivo da alma é alcançar um estado puro de contemplação daquilo que é em essência inteligível. Assim, o conhecimento sensível, que é particular, mutável, relativo e submetido à multiplicidade, deve ser superado pelo conhecimento do que é inteligível através da operação conceitual do entendimento com vistas à verdade que é uma unidade universal, imutável e absoluta. Esse procedimento é necessário, entre outros motivos, pois o conhecimento humano não pode ser reduzido ao mundo sensível, uma vez que valores como o Bom, o Belo e o Verdadeiro, contidos no espírito humano, não podem ser encontrados no mundo fenomênico, mas antes se colocam como modelos ideais

que orientam o próprio curso do mundo. Platão, assim como Benjamin, atribui ao conhecimento filosófico um objeto próprio: a verdade das Ideias. No entanto, o sistema metafísico platônico, ao contrário da filosofia do particular de Benjamin, cria uma ontologia do Bem com uma hierarquia bastante definida. A Ideia do bem está no topo deste sistema, sob a qual se organizam as demais Ideias e se configuram os fenômenos do mundo sensível. A existência de um mundo inteligível transcendente constituído por Ideias é suportada, por Platão, pela necessidade de se estabelecer uma base ontológica para o conhecimento conceitual. De maneira simplificada, o mundo das Ideias, que transcende a experiência particular com sua universalidade e imutabilidade essencial, é exigido para dar conta do problema dos valores aos quais aspiram os fenômenos do mundo sensível em sua particularidade e contingência. Portanto, no sistema platônico, a Ideia do bem é a realidade mais alta e suprema que explica o vir-a-ser dos objetos e fenômenos da experiência sensível (PADOVANI, 1962).

Em Platão, as Ideias não surgem dos sentidos, mas, já como algo dado no espírito, se prestam a uma pura “visão intelectual”. Ao recorrer à concepção de alma imortal, Platão sustenta o processo de conhecimento no ato de rememorar, segundo o qual a alma conhece aquilo que já soube um dia, recorrendo à reminiscência. Para a alma imortal, que já completou diversos ciclos de vida, conhecer é lembrar. A anamnese platônica – recordação ou reminiscência – tenta solucionar o problema do conhecimento, pois a alma humana nunca adquire conhecimentos do exterior, mas os observa continuamente no interior pelo ato de rememorar. Em Platão, o conhecimento não tem como alvo os fenômenos do mundo exterior, mas as Ideias a que correspondem, isto é, as suas formas perfeitas que não são acessíveis imediatamente no mundo sensível. Os fenômenos do mundo sensível não são confiáveis para fundamentar o conhecimento, pois no mundo sensível reina a multiplicidade. No entanto, este mundo sensível é o responsável por fornecer o estímulo necessário à recordação das Ideias em sua unidade fundamental. Portanto, o conhecimento é alcançado por uma “visão intelectual” interior, ato pelo qual é possível reconhecer, a partir do mundo fenomênico, as formas perfeitas – as Ideias. Desde Platão, a alma humana é considerada como dotada da capacidade de conhecer o mundo das Ideias pela contemplação e, assim como para Benjamin, esta contemplação da verdade contida nas Ideias deve ser proporcionada pela dialética, considerada como método adequado para a exposição da verdade (PADOVANI, 1962).

O trabalho do conceito é realizar uma mediação entre os fenômenos do mundo sensível e as Ideias do mundo inteligível, a partir de um processo de análise e síntese que é de

responsabilidade da dialética conduzir. Apesar de atribuir maior importância às Ideias, isto é, ao que é em essência inteligível, em detrimento do mutável e do efêmero, Platão não concebe uma dialética distanciada dos objetos e fenômenos sensíveis. A dialética platônica é uma doutrina para o ordenamento correto dos conceitos, que se realiza em um duplo movimento, em primeiro lugar, ascendendo do mundo fenomênico dos particulares ao mundo das Ideias universais e, em segundo, subdividindo da maneira correta aqueles conceitos a partir dos universais, seguindo suas articulações naturais sem causar prejuízos às partes que compõem cada um dos objetos e fenômenos sensíveis. Divisão e união, análise e síntese: estes são os movimentos exigidos por Platão para um ordenamento teórico correto (PADOVANI, 1962).

No curso de introdução à dialética, ministrado na Universidade de Frankfurt no ano de 1958, Adorno tinha em vista uma passagem bastante específica, marcada e comentada em seu volume pessoal do diálogo *Fedro* de Platão, para ressaltar essa característica especial do pensamento dialético:

– Sócrates: Para mim, por certo, tudo parece ser um jogo que nós jogamos. Mas, de todas estas coisas que foram ditas ao acaso, há duas espécies que se alguém pudesse dominar com técnica não seria uma coisa ruim. – Fedro: Que espécies são estas? – Sócrates: Uma seria a de chegar a uma ideia que, em visão de conjunto, abarcasse tudo o que está espalhado, de modo que, delimitando cada coisa, se esclareça, assim, o que se quer mostrar. [...] Reciprocamente, é necessário dividir as ideias seguindo suas articulações naturais, e não quebrar quaisquer de seus membros, tal como um mau açougueiro. [...] E é disso que sou amante, Fedro, das divisões e uniões que me fazem capaz de falar e de pensar. E se creio que há alguém que tenha um poder natural para ver o uno e o múltiplo, o persigo indo atrás de seus passos como que atrás de um Deus. Certamente, aqueles que são capazes de fazer isso – sabe Deus se acerto o nome – os chamo, por ora, de dialéticos (PLATÃO apud ADORNO, 2013, p. 33)<sup>9</sup>.

Em uma definição mais exata da dialética platônica, Adorno afirma que ela “é um pensar que não se conforma com a ordem conceitual, mas que leva a cabo a arte de corrigir a ordem conceitual através do ser dos objetos” (ADORNO, 2013, p. 35). Por isso, a dialética não é intelectualista, uma vez que não se contenta com uma operação artificial e abstrata dos conceitos, exigindo um esforço contínuo para superar a restrição do pensar com uma observação atenta do objeto. Na teoria das Ideias de Benjamin, considerando a não-identidade entre a ordem das Ideias e a ordem dos fenômenos, a operação conceitual desfaz a falsa

---

9 Tradução nossa.

unidade dos fenômenos ao dividi-los em seus elementos constitutivos e, após um processo de reconfiguração, permite que seus elementos extremos básicos sejam salvos e participem da “autêntica unidade da verdade” (BENJAMIN, 2013c, p. 22). Assim, na operação conceitual de Benjamin, se realiza um duplo movimento: a salvação dos fenômenos e a apresentação da verdade.

No entanto, existem diferenças fundamentais e decisivas entre Platão e Benjamin que não foram ressaltadas ainda com a clareza necessária, pois as Ideias verdadeiras de que fala Benjamin não se encontram em uma âmbito transcendental acessível com o recurso de uma “visão intelectual”, mas se encontram na própria linguagem humana com sua capacidade nomeadora. De acordo com Gagnebin (2014, p. 71), “devemos nos abster de interpretar as ideias de Benjamin como seres suprassensíveis e ontologicamente primeiros como em Platão”. No prólogo, de fato, Benjamin recorre a conceitos e procedimentos platônicos, mas não tem interesse em preservar a ontologia platônica. Se ele fala da distinção entre Ideias e fenômenos, é para situar a verdade na essência da linguagem e ressaltar ainda as dificuldades encontradas pela própria linguagem para expressar a verdade. Afinal, como expressar a infinitude da verdade em uma língua finita? A linguagem humana é incapaz de expressar a verdade de um só vez e de forma definitiva, por isso, na contemplação, o pensamento sempre recomeça e retorna ao objeto em um ritmo intermitente, buscando por suas múltiplas camadas de sentido.

Apesar de o termo “teoria” apelar imediatamente à faculdade visual do sujeito do conhecimento, Benjamin também dispensa, ao mesmo tempo, a “visão intelectual” platônica e a “intuição intelectual” do idealismo alemão por considerar a verdade um ser não-intencional que se distancia de todas as finalidades encontradas naquelas formas de autoreflexão que pressupõem um ato intencional da consciência. A “verdade nunca pode aparecer como intenção. [...] O objeto do conhecimento determinado pela intencionalidade do conceito não é a verdade. A verdade é um ser inintencional, formado por ideias. [...] A verdade é a morte da intenção” (BENJAMIN, 2013c, p. 24). A falta de intenção da verdade corresponde ao ser do nome que torna a Ideia uma forma da linguagem humana. “A ideia é da ordem da linguagem” (BENJAMIN, 2013c, p. 24). Portanto, sendo coerente com sua própria teoria da linguagem, Benjamin considera as Ideias platônicas como palavras ou conceitos deificados que remontam ao contexto mítico no qual a consciência humana ainda não havia perdido a imediatez em relação a sua substância natural e a linguagem humana não havia ainda perdido sua capacidade nomeadora, pela qual as Ideias podiam se apresentar imediatamente na língua

pura.

Benjamin tem plena consciência e não pretende ignorar ou negar o fato de que as línguas humanas possuem uma história profana de intercâmbios. Entretanto, o que ele procura destacar é a relação necessária que a linguagem também estabelece com o mito – e não apenas com a história. Essa tentativa de construção interpretativa da relação dialética entre mito e história, para a apresentação contemplativa da verdade, é encontrada em todo o desenvolvimento da obra de Benjamin e, portanto, não se trata apenas de uma característica caprichosa e específica de seus ensaios metafísicos de juventude sobre a linguagem, especialmente se considerarmos suas preocupações com a filologia, sempre presentes nas respostas às críticas de Adorno em relação aos seus trabalhos da década de 1930.

É neste sentido que Benjamin destina ao leitor a seguinte advertência:

Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem; e a Bíblia é, *de início*, indispensável para este projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento. Considerando a si mesma como revelação, a Bíblia deve necessariamente desenvolver os fatos linguísticos fundamentais (BENJAMIN, 2013a, p. 60).

Neste sentido, no mito da *Criação*, Benjamin encontra um nexos necessário e especial entre o ser humano e a linguagem. Nos sucessivos atos criadores do primeiro capítulo bíblico, a criação do ser humano se destaca de maneira significativa, pois, enquanto que no caso de toda natureza Deus determina a criação a partir de um mesmo movimento linguístico ternário – inicialmente o verbo *haja*, depois *Ele fez* (criou) e, em seguida, *Ele chamou* (nomeou) –, no caso do ser humano, ao final do processo, a linguagem criadora é incorporada na criatura e, assim, ela própria se torna um ser nomeador. No *Gênesis* se evidencia uma onipotência criadora da linguagem que, ao mesmo tempo em que cria, perfaz completamente a criatura pela palavra divina e pelo seu respectivo nome. Em Deus, o nome é criador pelo fato de ser a própria palavra divina que se manifesta. Nesse contexto, a palavra divina se caracteriza como um conhecimento dos objetos nos seus verdadeiros nomes. Na *Criação*, há uma identidade

imediateza entre a palavra divina e os nomes das coisas. No entanto, Deus não criou o ser humano a partir da palavra, mas da terra, e tampouco atribuiu a ele um nome próprio, portanto, não o submeteu à linguagem. Pelo contrário, Ele concedeu ao ser humano a mesma linguagem que anteriormente havia lhe servido como *Medium*-da-criação. Ao depositar seu poder criador no ser humano, Deus acaba por transformar a própria linguagem em conhecimento, pois o ser humano é o único que compartilha da mesma língua em que Deus realizou a *Criação* e, por isso, ele pode conhecer as coisas nos seus nomes verdadeiros.

Em um hipotético estado paradisíaco, a verdade e o conhecimento poderiam coincidir, pois, apenas em tal situação, ambos seriam imediatamente acessíveis na linguagem nomeadora. Por isso, Benjamin observa também no pecado original um fenômeno linguístico, no qual estaria contida o sentido mitológico da exteriorização do conhecimento e da verdade em relação à linguagem humana. O pecado original é o momento do nascimento da palavra humana, quando o nome não mais corresponde ao objeto de maneira imediata, rompendo com a *imanência* originária ao se colocar para o exterior. Após a *Queda do Paraíso*, a palavra humana deve carregar o fardo de sempre comunicar alguma coisa fora de si mesma. Segundo Benjamin (2013a, p. 67), “esse é realmente o pecado original do espírito linguístico”: “a palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus; é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem-aventurado, que se encontra em ambos”. Ao cair do paraíso, o ser humano é privado da linguagem pura e sua língua em estado profano passa a operar como um meio [*Mittel*] para o conhecimento do mundo e para o acesso à verdade que já não se encontram mais perfeitamente interiorizados nela. Neste processo, os nomes são considerados cada vez mais como signos arbitrários que proporcionam uma imensa pluralidade de línguas. De acordo com Benjamin (2013a, p. 68), “o homem, pela queda, abandonou a imediatividade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio [*Mittel*], da palavra vã, no abismo da tagarelice”. O episódio bíblico da *Torre de Babel* certamente expressa a confusão das várias línguas humanas entre si, mas é o pecado original que inaugura uma existência linguística finita, incompleta, fragmentada, limitada e eminentemente imprecisa, que mediatiza a palavra entre o sujeito e o objeto, rompendo a imediatez pura e originária do nome a partir de um processo de exteriorização do conhecimento e da verdade.

Para Benjamin, é preciso rememorar este estado paradisíaco da linguagem e

A anamnese platônica não andar longe desta forma de rememora. A diferen  que aqui n se trata de uma presentifica de imagens por via da intui; pelo contrário, na contempla filosófica a ideia enquanto palavra solta-se do recesso mais ótimo da realidade, e essa palavra reclama de novo os seus direitos de nomea. Mas na origem desta atitude n está, em última análise, Platão, mas Adão, o pai dos homens no papel de pai da filosofia (BENJAMIN, 2013c, p. 25).

Neste contexto, a apresenta contemplativa da verdade  nomea e a tarefa do filósofo, portanto,  restaurar a capacidade nomeadora da linguagem humana que, ao evocar o nome verdadeiro das coisas, “comunica absolutamente si mesma” e se aproxima da verdade (MACHADO, 2004, p. 73). Nessa perspectiva, a dialética que perfaz a rela entre a Ideia e o fenômeno pode ser traduzida como a dialética entre o nome e a palavra, sendo a tarefa do filósofo salvar a palavra profana, ao restituir a partir dela o ser do nome (ROUANET, 1984, p. 16-17). Em seu próprio trabalho de crítica literária, Benjamin realiza a “salva platônica” do drama trágico ao dividi-lo em seus elementos constitutivos e reuni-los de maneira reconfigurada em seus elementos extremos, evocando seu nome verdadeiro: *Trauerspiel*. Ele dividiu analiticamente o drama trágico em seus elementos constitutivos e reuniu os seus elementos extremos em torno das Ideias as quais correspondem: *Trauer* (luto) e *Spiel* (jogo). Mas, afinal, como tudo isso é possível? O que torna a busca pela verdade possível e desejável? Seguindo novamente as observaes platnicas, Benjamin afirma que é a aparência bela da verdade, mas “a beleza não torna a ideia visível” – mesmo que se recorra a uma visão intelectual –, “mas sim o seu segredo” (BENJAMIN, 2009a, p. 113).

No ensaio sobre as afinidades eletivas de Goethe, já estava claro para Benjamin que

A tarefa da crítica de arte não é tirar o envoltório, mas antes elevar-se  contempla do belo mediante a percep mais exata do envoltório enquanto envoltório. Elevar-se  verdadeira contempla – a qual jamais se abrir  chamada empatia e s de modo imperfeito a uma observa mais pura do ingênuo:  contempla do belo enquanto segredo (BENJAMIN, 2009a, p. 112-113).

Desde a elabora de sua tese de doutorado sobre o conceito de crítica de arte no pensamento dos primeiros românticos, passando pelo ensaio crítico sobre as afinidades eletivas de Goethe, Benjamin concebia a crítica de arte como mortifica das obras, processo no qual elas são dissolvidas reflexivamente na própria Ideia da arte (BENJAMIN, 2002;

2009a). No prólogo, de maneira análoga, a crítica é caracterizada como um processo em que a obra de arte é decomposta analiticamente e seus elementos extremos constitutivos são transpostos da esfera do belo para a esfera do verdadeiro. Com isso, Benjamin quer realizar uma salvação platônica dos fenômenos particulares e contingentes, conduzindo-os de maneira reconfigurada ao âmbito das Ideais universais e eternas. Nesse processo, é imprescindível observar a relação íntima que ele estabelece entre beleza e verdade no ato de apresentação contemplativa. Seja na forma do tratado ou do ensaio moderno – considerando que ambas formas tendem a se opor ao sistema e a privilegiar a expressão no processo de exposição do objeto particular –, o texto filosófico não aspira diretamente à mesma aparência estética de uma obra de arte literária, pois, apesar de a crítica de arte ser concebida como extensão e complemento da obra, ela se serve de conceitos para se aproximar de seu objeto. No entanto, ao tratar da verdade, o filósofo sempre se depara com a existência da beleza, que é considerada a via sensível de acesso à verdade. Benjamin recorre ao diálogo *O Banquete* de Platão para mostrar esta relação entre beleza e verdade. Segundo ele, neste diálogo platônico, “a verdade – o reino das ideias – é ilustrada como o conteúdo essencial da beleza”, “a verdade é declarada bela” e “a compreensão deste ponto de vista platônico sobre a relação entre verdade e beleza é, não só um propósito fundamental de toda a filosofia da arte, mas também um pressuposto insubstituível para a determinação do conceito de verdade” (BENJAMIN, 2013c, p. 18-19). A leitura que Benjamin faz desse diálogo platônico se sustenta fundamentalmente em duas teses. A primeira tese sustenta que a verdade é bela e significa que a beleza que reveste a verdade proporciona um impulso erótico para se buscar aquilo que é em essência verdadeiro, considerando que, no início da busca pela verdade, Eros é seduzido pela beleza da verdade com seu brilho de aparência misteriosa (*Schein*). A segunda tese afirma que a verdade proporciona ao belo uma participação no ser, na medida em que a verdade é o conteúdo da beleza. Contudo, “a verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça” (BENJAMIN, 2013c, p. 19). O conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) não se torna visível na crítica de arte, isto é, no ato de mortificação do conteúdo material (*Sachgehalt*) do objeto ou fenômeno. Pelo contrário, segundo Benjamin, o conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) “manifesta-se antes num processo que, para usar uma outra expressão metafórica, poderia ser visto como o momento em que se incendia o invólucro que entra no círculo das ideias, como o incêndio da obra, no qual a sua forma alcança o máximo de intensidade luminosa” (BENJAMIN, 2013c, p. 19). Quando a verdade se apresenta dessa maneira, a beleza de sua forma pode ser salva, pois o

momento da apresentação da verdade não é aquele que elimina seu brilho misterioso (*Schein*), mas é o refúgio por excelência de sua beleza. Portanto, “não há, então, sujeição da beleza à verdade numa hierarquia ontológica que submete o sensível ao inteligível e o aparecer ao ser”, pois a relação entre a verdade e a beleza é de essência e aparência ou de conteúdo e forma (GAGNEBIN, 2014, p. 72). Isso significa que a beleza não pode resplandecer sem ser fiel à verdade que envolve e, inversamente, a verdade não pode sobreviver como mera abstração, correndo o risco de desaparecer, caso não se mostre de forma bela na experiência sensível. Assim, a verdade só se deixa apresentar em cada objeto particular em sua forma sensível na manifestação de sua beleza. É nesse sentido que Benjamin procura fazer justiça às dimensões histórica e estética do pensamento filosófico: na crítica de arte, a verdade do todo se deixa entrever no mínimo fragmento material da experiência social.

### 3. A DIALÉTICA NO PROGRAMA FILOSÓFICO DE ADORNO (1931-2)

O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia; o que realmente está começando a acontecer<sup>10</sup>.

Theodor Adorno, *Dialética negativa*.

#### 3.1 Totalidade reconsiderada ou como pensar em constelações

Assim como Benjamin, Adorno também situa a filosofia e sua própria tarefa filosófica em relação aos desdobramentos mais recentes da ciência de seu tempo. Após o fracasso dos grandes sistemas filosóficos idealistas, Adorno se pergunta sobre a atualidade da filosofia com o intuito de descobrir se ela ainda é capaz de adequar suas questões fundamentais com a possibilidade de respostas. Depois da dissolução de tais sistemas, sucedeu-se uma maior fragmentação dos objetos e das questões filosóficas. Nesse contexto, as indagações de Adorno se sustentam na ameaça de liquidação que a filosofia parecia sofrer pelo desenvolvimento das ciências particulares, especialmente da lógica e da matemática, que progressivamente ocuparam os espaços de investigação deixados pelo fracasso dos grandes sistemas filosóficos do idealismo. Adorno observa que, com o desenvolvimento da crítica epistemológica da escola de Viena, iniciada com Moritz Schlick (1882-1936) e continuada por Rudolf Carnap (1891-1970) e Walter Dubislav (1895-1937), a lógica passa a reduzir exclusivamente à experiência todo o conhecimento para classificá-lo em enunciados analíticos, que no fundo são puramente tautológicos, colocando um ponto final na questão kantiana sobre os juízos sintéticos *a priori*. Seguindo essa tendência, “a filosofia se converte apenas em instância de ordenação e de controle das ciências particulares, sem poder acrescentar nada aos resultados essenciais das ciências particulares” (ADORNO, 2010a, p. 303). Ao buscar um estatuto de cientificidade para a filosofia, as correntes de pensamento contemporâneas a Adorno e Benjamin a reduzem a um mero complemento e apêndice, ao mesmo tempo em que abdicam do problema central da verdade que concerne à filosofia. No entanto, os problemas levantados por estas correntes se colocam em continuidade com os problemas filosóficos dos quais pretendem se distanciar, tais como o problema da significação do dado imediato dos sentidos

---

10 ADORNO, 2009, p. 14.

e da posição do sujeito do conhecimento em relação a este dado, o qual não é um sujeito transcendental e idêntico a si mesmo, mas apresenta formas historicamente determinadas. Adorno observa que “só uma filosofia, por princípio, dialética, orientada para uma verdade sem história, poderia presumir que se abandone os antigos problemas, esquecendo-os e começando ‘fresquinhos’ do início” (ADORNO, 2010a, p. 310). A filosofia deve certamente recorrer às ciências particulares, mas com uma dupla precaução: em primeiro lugar, não deve ser seu mero complemento para o ordenamento de seus resultados e, em segundo lugar, não pode “tomar delas os resultados como algo pronto e meditar sobre eles a uma distância mais segura” (ADORNO, 2010a, p. 305).

É preciso reconhecer que os problemas fundamentais da filosofia se interpenetram em uma continuidade histórica com as questões levantadas mais recentemente pelas ciências particulares, no entanto, sem que estas duas esferas da cultura sejam confundidas entre si ou uma destituída de suas especificidades pelas exigências da outra. Entretanto, em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, Adorno observa que a filosofia não seria diferente da ciência pelo grau de generalidade de seus problemas ou pela maior abstração de suas categorias analíticas, mas pelo fato de “a ciência particular aceitar seus resultados [...] como insolúveis e suspensos em si mesmos, enquanto que a filosofia considera o primeiro achado, com que se depara, como um sinal que a desafia a decifrar” (ADORNO, 2010a, p. 305). Neste sentido, Adorno entende que a ciência se ocupa fundamentalmente da investigação, enquanto que a filosofia desempenha um contínuo e repetido esforço de interpretação – muito parecido com aquele observado por Benjamin no prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão*. A filosofia deve interpretar a realidade com aspiração à verdade, considerada como uma verdade fundamentalmente histórica e, por isso, com um núcleo temporal. Entretanto, Adorno reconhece que os filósofos nunca possuem segurança em relação “a chave de interpretação” dos “fugazes vestígios” presentes na realidade (ADORNO, 2010a, p. 305). Mesmo assim, a filosofia interpretativa de Adorno quer “fabricar uma chave que abra de golpe a realidade”, pois o idealismo escolheu chaves grandes demais que não entraram na fechadura, enquanto que o mais recente “sociologismo filosófico as escolhe muito pequenas” e, portanto, “a chave entra, mas a porta não se abre” (ADORNO, 2010a, p. 311).

Além disso, é importante ressaltar que, por interpretação (*Deutung*), Adorno não entende a busca hermenêutica por sentidos previamente constituídos para os dados da experiência, como se eles estivessem prontos à espera de uma descoberta, pois não é o objetivo da teoria crítica demonstrar e muito menos justificar qualquer suposto sentido

imane da realidade, nem mesmo procurar um tal sentido em um âmbito transcendente por trás ou além deste mundo.

Segundo Adorno,

Quem interpreta, quando procura atrás do mundo dos fenômenos um mundo em si, que lhe serve de base e o sustenta, se comporta como alguém que quisesse procurar no enigma a reprodução de um ser que se encontra detrás, que o enigma reflete, em que se deixa sustentar; enquanto que a função para a solução do enigma é iluminar como um relâmpago a sua figura e fazê-la emergir, e não teimar em ir até o fundo do enigma e assemelhar-se a ele (ADORNO, p. 306).

Após a dissolução do cosmo fechado e estático da antiguidade, que possibilitava uma ontologia que dotava o ser de sentido pleno, ingressamos em um universo aberto, dinâmico e infinito em potenciais de significação. Com esta fratura no real, “toda justificativa do existente é vedada pela ruptura no próprio ser” (ADORNO, p. 305-306). Esse tipo de dualismo mencionado por Adorno, que procura um mundo transcendente em si mesmo atrás do mundo dos fenômenos, ainda aparecia na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), na separação quase extrema entre os âmbitos empírico e inteligível. Na época de Kant, talvez esse dualismo já se preservasse de maneira arbitrária, mas, considerado retrospectivamente, era algo que ainda possuía uma justificativa mítica na filosofia de Platão, cujo mundo das Ideias se encontrava aberto e acessível ao espírito e a visão poderia formar uma imagem plena de sentido por via da intuição intelectual. Contudo, em nossos dias, “o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário e grande parte dele pode estar entregue a cegos demônios”; e “talvez a leitura seja precisamente nossa tarefa, para que lendo aprendamos a conhecer melhor e a banir os poderes demoníacos” (ADORNO, 2010a, p. 306). A leitura interpretativa dos enigmas da realidade é de responsabilidade da filosofia, inclusive em sua forma mais atual, pois é dela que, pelo pensamento, o espírito livre extrai sua força para esconjurar os poderes demoníacos e revelar para a consciência a dominação cega inscrita no contexto do mito.

A proposta de leitura filosófica de Adorno, ao se encaminhar para as proposições decisivas, se aproxima cada vez mais do vocabulário de Benjamin. Adorno se mostra um leitor atento do prólogo ao livro *Origem do drama trágico alemão*, tendo em vista que ele transpõe, por vezes de forma quase literal, algumas das principais formulações do amigo, mas com um importantíssimo detalhe distintivo em relação à Benjamin, que consiste na tentativa

de estabelecer uma posição eminentemente materialista para sua própria tarefa filosófica. De acordo com Adorno, seguindo as observações de Benjamin, o objetivo da filosofia deve ser realizar uma interpretação daqueles elementos da realidade que carecem de intencionalidade. A interpretação filosófica preconizado por Adorno deve rejeitar o sentido e a intenção dos dados imediatos e, por isso, a metáfora da solução de enigmas é tão frutífera, uma vez que a resposta ao enigma não está dada imediatamente na questão que ele propõe, nem se encontra escondida atrás dele como um sentido previamente dado à espera da descoberta, mas, de outro modo, a resposta ao enigma deve iluminar a própria questão e, em seguida, dissolver o enigma em favor de uma nova configuração do problema.

Nas palavras de Adorno,

a resposta ao enigma não é o “sentido” do enigma, de modo que ambos pudessem subsistir ao mesmo tempo; que a resposta estivesse contida no enigma; que o enigma desse forma exclusiva à sua aparição e encerrasse a resposta em si mesmo como intenção. Pelo contrário, a resposta está em estrita antítese com o enigma; necessita ser construída a partir dos elementos do enigma e destrói o enigma – que não é algo pleno de sentido, e sim desprovido de sentido – tão logo lhe seja dada a resposta convincente (ADORNO, 2010a, p. 309).

Para tanto, a filosofia deve dispor em constelações mutáveis os elementos dispersos que recebe das ciências particulares com o objetivo de formar as soluções dos enigmas da realidade. A partir dos elementos singulares e dispersos da realidade, a filosofia efetua diversas tentativas de ordenação, para que os elementos do enigma do real formem uma figura e apresentem sua solução, enquanto o enigma mesmo desaparece em favor da construção da imagem que o soluciona, ao mesmo tempo em que o problema encerrado anteriormente nele segue em múltiplas e sucessivas reconfigurações históricas na forma de outros enigmas. Nesse contexto, tal como Benjamin, Adorno expressa uma concepção de história que não trata as Ideias como entidades abstratas e autônomas que habitam um mundo transcendente acessível apenas por uma visão ou intuição intelectuais, mas, de modo totalmente diferente, para Adorno, as Ideias se apresentam nas imagens históricas que construímos racionalmente e, portanto, se encontram sempre submetidas à ação transformadora do tempo. Na formação das imagens históricas, as Ideias são apresentadas em sua verdade desprovida de intenção, em vez de aparecerem como a manifestação de alguma intenção na história. Na concepção de Adorno,

as imagens históricas, que não constituem o sentido da existência, mas resolvem e dissolvem suas questões, essas imagens não são dadas por si mesmas. Elas não se encontram organicamente prontas na história; não é preciso nem visão, nem intuição alguma para descobri-las, não são mágicas divindades da história, para serem aceitas e veneradas. Ainda mais: elas devem ser feitas pelos homens e só se justificam por fim ao destruir, com uma evidência fulminante, a realidade em torno de si (ADORNO, 2010a, p. 312).

De maneira curiosa e um tanto inesperada, Adorno afirma categoricamente que “este é o programa de todo o autêntico conhecimento materialista” (ADORNO, 2010a, p. 307). Salvo engano, o conhecimento materialista ao qual Adorno se refere é aquele proporcionado pelo materialismo histórico dialético de Marx e Engels. Se isto é correto, considerando essa referência em particular, há uma frase de Marx bastante semelhante àquela metáfora de Adorno acerca da solução de enigmas que pode iluminar sua peculiar posição materialista e sua concepção de dialética nessa aula inaugural. A frase de Marx se situa entre as suas considerações a respeito das sucessões históricas das diversas formações sociais, mais especificamente, no que diz respeito ao momento do desenvolvimento social em que as forças produtivas de uma sociedade devem necessariamente entrar em contradição com as relações de produção que antes as sustentavam, criando, assim, uma abertura histórica para a transformação revolucionária da sociedade. Nesse contexto, Marx afirma que “a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir” (MARX, 2008, p. 48). A semelhança entre as formulações de Marx e Adorno não é desprezível e, a partir dela, é possível lançar alguma luz sobre as concepções de materialismo e dialética apresentadas em sua aula inaugural. Como acertadamente observa Gagnebin (2007, p. 76), na perspectiva materialista sustentada por Adorno, Marx é mencionado neste contexto exatamente por ter efetuado de maneira adequada a reconfiguração de um determinado enigma do real proposto em seu tempo histórico. Marx, partindo de problemas históricos e das proposições específicas da economia política burguesa, reorganizou seus elementos e focalizou a atenção em algo despercebido até então em sua importância e centralidade para a sociedade burguesa – a forma mercadoria – e, desse modo, iluminou e dissolveu repentinamente as questões formuladas pelos economistas burgueses em favor de uma nova configuração dos problemas.

Não apenas Marx, como também Sigmund Freud (1856-1939) é mencionado por

Adorno no mesmo contexto como exemplo deste tipo de materialismo, pois, segundo ele, Freud também foi capaz de efetuar uma observação atenta dos problemas históricos legados pela tradição em seu campo de estudo, bem como reorganizá-los em uma nova configuração ao olhar para “escória do mundo dos fenômenos” (ADORNO, 2010a, p. 307). Assim, na psicanálise freudiana, os fenômenos como o sonho ou o ato falho se tornaram chaves fundamentais para a compreensão e interpretação da vida psíquica e do inconsciente. Nesse sentido, a partir destes dois exemplos, Adorno observa que mesmo as partículas mínimas e tradicionalmente consideradas insignificantes na experiência social agora se tornaram novas chaves de interpretação dos grandes problemas filosóficos. Portanto, o materialismo de Adorno não manifesta uma preocupação direta com a matéria em seu significado tradicional, mas sim com os múltiplos materiais da cultura que sedimentam a história social de seu tempo na forma de mediações com a totalidade. Por isso, para Adorno, a forma do ensaio é a mais apropriada para realizar a tarefa da filosofia, tendo em vista que é nela que o pensamento reúne livremente os elementos históricos sedimentados nos objetos, sem insistir “caprichosamente em alcançar algo para além das mediações – e estas são mediações históricas, nas quais está sedimentada toda a sociedade como um todo –, mas busca o teor de verdade [*Wahrheitsgehalt*] como algo histórico por si mesmo” (ADORNO, 2003, p. 27).

Contudo, ao longo da história social, estas reconfigurações dos problemas em diferentes formas de enigma não ocorrem com a atividade exclusiva do pensamento ou da razão autônoma, pressuposta pelos sistemas idealistas, mas com a força de objetivação que só é possível pela ação humana no mundo, pelo trabalho e pela política. É nesse momento que a dialética materialista entra em ação e presta seus serviços. Segundo Adorno,

a resposta não permanece no espaço fechado do conhecimento e sim que é a práxis que lhe dá. A interpretação da realidade com que se encontra e sua superação se relacionam entre si. Na verdade a realidade não é superada no conceito; porém a partir da construção da figura do real se segue sempre e prontamente a exigência de sua transformação real. O gesto transformador do jogo do enigma – não a mera solução como tal – dá o protótipo das soluções, de que unicamente a práxis materialista dispõe. A essa relação o materialismo denominou com um termo filosoficamente reconhecido: dialética. Só dialeticamente me parece possível a interpretação filosófica (ADORNO, 2010a, p. 309).

O entrelaçamento entre a filosofia interpretativa e o materialismo histórico acontece na relação dialética entre teoria e práxis para a solução dos enigmas da realidade e reconfiguração dos problemas históricos com que nos deparamos em nosso contato com o mundo. Assim como para Lukács em *História e consciência de classe*, a décima primeira tese de Marx contra Feuerbach é decisiva para esse posicionamento materialista de Adorno, que tem como um de seus objetivos principais a transformação efetiva da realidade e não apenas um ato contemplativo. Nesse ponto, talvez, Adorno contrarie Benjamin mais direta e abertamente, pois, apesar da tentativa do último de salvar o particular, não há no prólogo nenhuma preocupação explícita com a transformação revolucionária da sociedade, mas sim com a apresentação contemplativa da verdade propriamente dita. De todo modo, a posição filosófica de Adorno se distancia do materialismo mecanicista vulgar que atribui proeminência à matéria bruta e aos fatores econômicos em detrimento do espírito, como também daquele ponto de vista clássico do idealismo, segundo o qual a totalidade do real está disponível ao pensamento em suas múltiplas determinações e o movimento do todo se processa pela atividade de uma razão autônoma. Entretanto, isso não significa que Adorno não atribua primazia ao objeto em relação ao sujeito no processo do conhecimento. Na verdade, esta é uma de suas maiores preocupações: uma interpretação filosófica objetiva e dialética de caráter materialista que consiga superar as dificuldades encontradas em relação aos problemas históricos de apreensão da totalidade e de compreensão crítica dos sentidos da realidade social. Contudo, a tarefa filosófica que Adorno apresenta em sua aula inaugural não é suficientemente argumentada e tampouco facilmente executável – fato reconhecido por ele próprio.

Benjamin teve a oportunidade de se manifestar em relação ao conteúdo da aula inaugural de Adorno, comentando o seguinte:

sem dúvida me parece que esse trabalho como um todo é bem-sucedido, que em sua concisão mesma ele apresenta uma articulação sumamente penetrante das ideias mais essenciais de nosso círculo [...]. Acho que Bloch está certo ao afirmar que a correlação entre o materialismo e as ideias em questão soa às vezes forçada, mas é plenamente justificável pela atmosfera intelectual e provavelmente pode ser defendida sempre que se trate não apenas de “aplicar” à risca o marxismo, mas antes trabalhar com ele, e isso significa, para todos nós, pelear com ele (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 56-57).

Benjamin concorda com o parecer de Ernst Bloch (1885-1977), segundo o qual a relação entre o materialismo histórico e a filosofia interpretativa proposta por Adorno parecia um tanto forçada. O que causou estarecimento por parte dos marxistas mais ortodoxos foi o fato de Adorno tentar salvar a abordagem materialista abrindo mão do ponto de vista da totalidade, isto é, do processo social total, que em Hegel, Marx e Lukács é decisivo para compreensão correta da realidade e de seu devir histórico. Na carta de 8 de junho de 1931, enviada a Siegfried Kracauer (1889-1966), Adorno procura justificar sua própria posição sobre o assunto, afirmando que tem consciência dos problemas em torno de sua proposta materialista, especialmente por não partir da perspectiva da totalidade e não fazer derivar dela o materialismo histórico dialético. No entanto, Adorno tinha um objetivo específico: efetuar “uma nova abordagem do materialismo”, pelejando com ele, e cuja nova “direção” ele considerava como “certa, embora esteja plenamente consciente das lacunas do projeto” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 57).

Impossível não lembrar que foi o próprio Adorno, incentivado por Max Horkheimer (1895-1973), que reprovou a ausência de mediação do objeto com o processo social total no ensaio de Benjamin sobre Baudelaire; mas, se isto ocorreu pelo fato de Adorno posteriormente retornar a uma posição marxista mais ortodoxa em relação ao método, ainda não está claro. Em relação a essa questão, Gatti (2014, p. 174) observa com precisão que o “fio condutor da discussão, a categoria da totalidade (‘o processo total’) parece de antemão descartada por Benjamin, mas as críticas de Adorno não devem nos fazer esquecer de que ele também tinha suas ressalvas a ela, ainda que, na época, não dispusesse de uma formulação alternativa, seja ao marxismo, seja ao ensaísmo micrológico de Benjamin”. Além disso, em meio a todas estas dificuldades e imprecisões em relação à nova perspectiva materialista proposta por Adorno, há uma outra questão a ser considerada: a influência não declarada do pensamento de Benjamin. Na aula inaugural, talvez sem o sucesso desejado, Adorno tentou levar adiante algumas concepções claramente benjaminianas em uma nova chave materialista e isso não escapou à percepção de Benjamin. Na carta do dia 17 de julho de 1931, Benjamin traz o assunto à tona:

E agora uma palavra sobre a questão levantada por Bloch a respeito da menção ou não do meu nome. Sem a menor ofensa da minha parte – e, espero, também sem causar a menor ofensa da sua – e após estudar de perto o trabalho, cuja importância mesma me parece justificar em parte tais questões que de outro modo subalternas relativas à autoria, devo agora retirar meus comentários feitos em Frankfurt. A frase que

articula de forma decisiva as posições que você tomou contra a filosofia das “escolas” diz o seguinte: “a tarefa da filosofia não é explorar as intenções veladas ou manifestas da realidade, mas interpretar o caráter não intencional da realidade, na medida em que, à força da construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade, ela extrai as questões que é sua tarefa formular de modo fecundo”. Essa frase eu subscrevo. Mas não poderia tê-la escrito sem nela me reportar à introdução [*Erkenntniskritische Vorrede*] do meu livro sobre o drama barroco, no qual essa ideia foi expressa pela primeira vez – uma ideia inteiramente inconfundível e, no relativo e modesto sentido em que pode ser reivindicada, uma ideia nova. Eu, de minha parte, seria incapaz de omitir nessa altura a referência ao livro. E menos ainda – mal preciso acrescentar – se me encontrasse em seu lugar. Espero que perceba nisso a grande simpatia que me despertou esse discurso a meu ver extraordinariamente importante, bem como o desejo de manter intata e alerta nossa camaradagem filosófica, como foi até hoje. Não sei se devo expressar meu desejo de que você discuta o assunto comigo caso o discurso seja publicado e você queira, como sugeriu, nele mencionar meu nome (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 58-59).

A história não caminha sem ironia. O trabalho de Benjamin, que serviu de base para as ideias chaves da aula inaugural de Adorno na Universidade de Frankfurt, foi o livro *Origem do drama trágico alemão*, em especial o prólogo que contempla as questões de teoria do conhecimento, exatamente o trabalho que foi rejeitado como tese de *Habilitation*, colocando um ponto final na trajetória acadêmica de Benjamin. Benjamin foi aconselhado a retirar o pedido de livre-docência devido ao clima desfavorável em relação à aprovação do trabalho por Hans Cornelius (1863-1947) que, diga-se de passagem, também apresentou um parecer negativo em relação à primeira tese de *Habilitation* de Adorno (MACHADO, 2004; GAGNEBIN, 2007). De qualquer maneira, a ideia chave que entrelaça os elementos comuns às filosofias de Adorno e Benjamin neste momento é a ideia de constelação, a qual é elaborada por Adorno como imagem histórica e, posteriormente, elaborada pelo próprio Benjamin como imagem dialética. Neste sentido, a perspectiva da totalidade é reconsiderada por ambos na forma básica da constelação em que os problemas históricos em relação à apreensão da totalidade pelo pensamento são reconfigurados. Entretanto, em Benjamin, a apresentação contemplativa da verdade ocorre pela operação dialética que divide analiticamente os elementos extremos dos fenômenos pela operação conceitual e, em seguida, os reúne de maneira reconfigurada para formar uma constelação que permita simultaneamente a salvação dos fenômenos e uma interpretação filosófica objetiva. Segundo ele, “as ideias

relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas”; “as ideias são constelações eternas” e, “se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos”, ao mesmo tempo em que “aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação” (BENJAMIN, 2013c, p. 22-23). Neste sentido, “Benjamin toma distância da mediação pela totalidade em nome de uma composição em que cada fragmento poderia iluminar o todo” (GATTI, 2014, p. 173). No caso de Adorno, sob o nome de imagem histórica, a constelação de que fala Benjamin é interpretada fundamentalmente de duas maneiras: em primeiro lugar, ela significa que o objeto ou fenômeno particular apresenta em sua imanência as mediações que possibilitam a compreensão conceitual de seu desenvolvimento e significado em relação à totalidade histórica e, em segundo lugar, ela é considerada também a forma mais adequada para a exposição crítica da não-identidade entre o pensamento e a realidade, renunciando à pretensão sistemática de apreender a totalidade do real sem lacunas e reconhecendo as insuficiências do conceito em relação à singularidade dos objetos e fenômenos. Por fim, é importante observar também, como acertadamente o faz Gatti (2014, p. 183), que, “embora o termo [constelação], emprestado de Benjamin, seja recuperado pelo seu ‘anti-subjetivismo’, Adorno não o entende como montagem de materiais”, tal como Benjamin o faz em outras circunstâncias, “mas como a exposição das mediações no objeto, um processo que remete ao confronto realizado pela obra madura de Adorno entre concepções tão distintas de dialética e de experiência quanto aquelas encontradas em Benjamin e na Fenomenologia do espírito de Hegel”.

### **3.2 História natural – Natureza histórica**

A aula inaugural de Adorno na Universidade de Frankfurt sobre a atualidade da filosofia evidencia a significativa influência de Benjamin em seus primeiros anos de formação e, ao fazê-lo, também desperta diversas suspeitas em relação a sua concepção de dialética materialista. A tarefa filosófica do jovem Adorno apresenta duas faces distintas em um mesmo corpo teórico: por um lado, a posição marxista do Instituto e, por outro, a tentativa de preservar o programa filosófico estabelecido com Benjamin no final da década de 1920. Nesse contexto, pelo fato de ainda não apresentar uma alternativa clara para o marxismo ortodoxo, nem para o esoterismo benjaminiano, Adorno permanece em uma posição

intermediária e sua linguagem converge em muitos aspectos com a de Benjamin, algo que se torna mais evidente nos momentos em que Adorno “peleja” com o materialismo histórico, recorrendo a conceitos e categorias não-marxistas advindos de fontes que nutrem o pensamento de juventude de Benjamin. Adorno faz mais do que confrontar pensamentos de naturezas distintas, pois realiza um exercício de tradução do materialismo histórico em linguagem benjaminiana, ao mesmo tempo em que defende a necessidade da dialética materialista para a correta compreensão do tempo histórico presente. Com isso, ele sustenta a primazia da realidade em relação ao pensamento e àquela concepção de razão autônoma do idealismo, bem como coloca luz sobre a necessidade de uma crítica dialética da identidade. Isso significa que, em seu programa filosófico de 1931-2, Adorno não tinha apenas a intenção de revelar o novo caráter ideológico do pensamento burguês em sua fase tardia, mas também de mostrar que, onde esse pensamento falha na tentativa de expressar a identidade entre pensamento e realidade, ele também revela de maneira não-intencional a verdade de tal formação social, cujo núcleo é eminentemente temporal.

Em uma carta de 1962 endereçada a Bloch, Adorno comenta o seguinte: “muito do que escrevi em minha juventude tinha o caráter de uma antecipação onírica e, apenas a partir de um certo momento de choque, que deve ter coincido com a irrupção do *Reich* de Hitler, realmente acreditei que estava certo naquilo que tinha feito” (ADORNO apud BUCK-MORSS, 1977, p. xii)<sup>11</sup>. Esse comentário não é apenas pertinente em relação ao programa filosófico de caráter dialético e materialista de sua aula inaugural, como também às proposições da conferência intitulada “A ideia de história natural” (1932)<sup>12</sup>, proferida um ano mais tarde na Universidade de Frankfurt – especialmente se considerarmos que parte substancial de seus argumentos foi incorporada e, em alguns momentos, até mesmo citada diretamente na *Dialética negativa* (BUCK-MORSS, 1977, p. 53). Segundo Adorno (2010b, p. 315), esta conferência dava prosseguimento a “discussão frankfurtiana” e seu debate sobre o historicismo, que incluía contribuições de Husserl, Heidegger, Max Scheler (1874-1928) e outros intelectuais. Desde o início da conferência, Adorno esclarece que sua concepção de história natural não diz respeito a história da natureza, tal como as ciências naturais a concebem, mas sim a uma tentativa de “suprimir a antítese habitual entre natureza e história”, mostrando suas implicações recíprocas, em vez de tratá-las como “definições essenciais

11 Tradução nossa.

12 Título original: Die Idee der Naturgeschichte. In ADORNO, T. W. Philosophische Frühschriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 345-365. Tradução de Bruno Pucci. Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Alvaro Soares Zuin. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991).

válidas para sempre” (ADORNO, 2010b, p. 315). O conceito de natureza, em linguagem filosófica, se relaciona, em primeiro lugar, não com a natureza bruta estudada pelas ciências naturais, mas com o mítico, isto é, aquilo que “está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial”, enquanto que o conceito de história compreende “uma forma de conduta dos homens [...] que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo, por ser ela um movimento que não se desenvolve na pura identidade” (ADORNO, 2010b, p. 316). Nessa ocasião, o objetivo de Adorno era partir da discussão ontológica de seu tempo, cujo foco estava situado nessa concepção filosófica de natureza, para confrontá-la com as proposições mais recentes da filosofia da história, articulando e expondo os elementos que caracterizam corretamente a dialética imanente ao conceito de história natural.

O diagnóstico adorniano da situação das reflexões ontológicas e fenomenológicas de seu tempo têm muito em comum com a crítica apresentada em sua aula inaugural sobre a atualidade da filosofia. Ao considerar as formulações de Scheler e Heidegger, Adorno observa que a intenção fundamental dos projetos ontológicos é substituir, por uma filosofia transubjetiva, aquela filosofia idealista, cujo traço distintivo é a sistemática dissolução de todas as determinações do ser em determinações do pensamento, com a intenção de fundamentar toda a objetividade em estruturas subjetivas universais e necessárias. Entretanto, Adorno observa um paradoxo na própria intenção de base desses projetos, pois “os esforços ontológico-fenomenológicos se apresentam como uma tentativa de alcançar o ser transubjetivo com os meios da *ratio* autônoma e com a linguagem da *ratio*, pois não se encontram disponíveis outro meio e outra linguagem” (ADORNO, 2010b, p. 317). Assim, a abordagem ontológica permanece diante dos mesmos problemas do idealismo ao se questionar sobre o ser e, mais especificamente, sobre o sentido do ser. Em alguns casos, ela insiste na busca de um sentido do ser que, supostamente, se encontra manifesto no ente, de modo que se busca o sentido do ser como se ele fosse acessível em sua totalidade pela razão na realidade imediata, ao mesmo tempo em que a razão tende a se identificar com a realidade diante de si neste movimento. Em outros casos, ela insiste na busca de um sentido detrás do mundo, como algo pronto e definitivo que sustenta este mundo, quando o caso seria reconhecer que tal sentido não se encontra pronto ou plenamente acessível, nem na realidade imediata, nem em um mundo transcendente e eterno.

De acordo com Adorno:

Foi assim com Scheler, pelo menos com o primeiro Scheler (e é este que foi o mais competente), que tentou construir um céu de idéias com base em uma visão puramente racional de conteúdos ahistóricos e eternos, de caráter normativo, que resplandecesse sobre o empírico e que se tornasse translúcido por intermédio do empírico (ADORNO, 2010b, p. 318).

No cerne desse debate ontológico, que Adorno acompanha de perto, a tensão entre natureza e história se faz presente de maneira notável, pois, se a pergunta pelo sentido do ser não pode mais ser concebida em termos platônicos de uma natureza ahistórica, pronta, eterna e transcendente, que confere sentido ao mundo sensível e se torna plenamente acessível por meio dele, então, alternativamente, verificou-se que a virada do debate ontológico se caracterizou pela afirmação de sua exata antítese, ao se introduzir a historicidade como essência do ser. Em *Ser e tempo* (1927), Heidegger efetua esse deslocamento no problema do ser e apenas aparentemente soluciona o conflito entre natureza e história, esmaecendo momentaneamente as fronteiras entre ontologia e filosofia da história, pois o projeto ontológico continua assentado sobre a busca das determinações gerais do ser, mesmo aceitando a historicidade como estrutura ontológica fundamental. Neste contexto, a categoria subjetiva de “historicidade” é utilizada para dar conta daquilo que há de irracional na experiência humana, bem como daquilo que há de contingente e da casual no mundo empírico – fatores estes que não se deixam diluir sem prejuízo na abstração e na estrutura universal do pensamento –, mas, “por muito conseqüente que seja, isso contém a confissão de que não se conseguiu o domínio do material empírico” (ADORNO, 2010b, p. 320). Isso significa que a reconciliação entre história e natureza não se realiza efetivamente, mas apenas na aparência, pois, ao se reconhecer um fenômeno histórico em sua contingência, a interpretação ontológica de tal fenômeno se frustra no momento mesmo em que se pretende como ontologia, ou seja, como algo de substancial, fundamental e ahistórico. Além disso, nesse deslocamento da questão do ser, da natureza para a historicidade, o giro ontológico, do qual trata Adorno, preserva dois momentos idealistas. O primeiro consiste no fato de que a concepção de historicidade, concebida como estrutura fundamental do ser, significa efetivamente a introdução de um motivo subjetivo na objetividade, em que a história concreta do mundo deve ser idêntica a concepção de historicidade projetada nela pelo sujeito, isto é, “o ser,

compreendido sob a categoria subjetiva da historicidade, deve ser idêntico à história” e, inclusive, “deve se acomodar às determinações que lhe são impressas pela historicidade” (ADORNO, 2010b, p. 323). O segundo momento, quase consequência direta do primeiro, consiste em se colocar maior ênfase em toda possibilidade do ser frente a realidade mesma, afirmando “uma prioridade do ‘projeto’ do ser sobre a facticidade” (ADORNO, 2010b, p. 322). Revisando esses principais traços característicos da posição ontológica de seu tempo, Adorno propõe um reposicionamento do ponto de partida da reflexão sobre a antítese natureza e história, de modo que uma unidade concreta de ambas possa efetivamente emergir sem o recurso de outros dualismos, como esse “entre ser-possível e ser-real”, mas que, de forma totalmente diversa, “se nutra das determinações do próprio ser real” e a realidade seja reconhecida em sua prioridade frente as exigências formais do pensamento (ADORNO, 2010b, p. 323).

Mais precisamente, segundo Adorno:

Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece uma perspectiva, como resposta, quando consegue compreender o ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico, ou quando consegue compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza (ADORNO, 2010b, p. 323).

Os conceitos natureza e história se constituem reciprocamente, cada um carrega em si a possibilidade de desmistificação do outro e “qualquer separação entre estática natural e dinâmica histórica conduz à absolutizações falsas” (ADORNO, 2010b, p. 323). Segundo Buck-Morss (1977, p. 54), quando esses conceitos não são concebidos separadamente e de forma absolutizada, eles possuem um “caráter duplo”, positivo e negativo: em seu polo negativo, como já mencionado, natureza significa o mítico, o eterno e o destino que excedem os limites do domínio humano, enquanto que o positivo – até agora oculto em uma aparente unidimensionalidade – é a própria concretude do mundo, os produtos materiais do trabalho humano, assim como os corpos biológicos mortais e a transitoriedade de cada fenômeno em sua particularidade; o polo negativo da história é aquela referida conduta humana que produz o qualitativamente novo, enquanto o positivo se caracteriza pela atual práxis humana nas condições do capitalismo e sua respectiva exigência de reprodução das mesmas relações de

classe. A esse polo positivo da história, Lukács deu o nome de “segunda natureza”, se referindo, portanto, não à “primeira natureza” que caracteriza o mundo em sua concretude, mas ao estado falso de aparência mítica de uma realidade social, estática e ahistórica (ADORNO, 2010b, p. 324). Segunda natureza significa o mundo alienado, substancialmente vazio de sentido, criado pelos seres humanos, mas percebido por eles como coisa estranha. Ela é produzida historicamente, mas aparece como ser estranho em estado de paralisia; e a história paralisada retorna à aparência de natureza, se apresentando como um enigma para interpretação filosófica. A ideia de uma tal existência histórica paralisada com aparência de natureza se deixa apresentar na constelação de conceitos marxianos e marxistas como “estranhamento”, “alienação”, “fetice”, “reificação”, “mistificação” e “fantasmagoria”. Assim, a concepção de segunda natureza coloca a questão de “como é possível esclarecer, conhecer este mundo alienado, coisificado, morto” e “Lukács já tinha visto este problema no que ele tem de estranho e de enigma” (ADORNO, 2010b, p. 325). Contudo, segundo Adorno, Lukács só elaborou parte do problema e foi Benjamin que conseguiu formular com maior precisão o conceito de história natural ao se deter mais demoradamente no esforço de decifrar aquilo que há de enigmático nessa condição de história paralisada com aparência de natureza, para trazê-la de volta à vida.

Os elementos fundamentais que compõe o conceito de história natural foram reunidos por Benjamin no livro sobre a origem do drama trágico alemão. Ao lado dos procedimentos de apresentação contemplativa da verdade e de salvação dos fenômenos, os conceitos de origem e alegoria têm posições de destaque na teoria do conhecimento de Benjamin e é a partir deles que nos aproximamos de sua filosofia da história e de sua própria concepção de história natural. As Ideias de que fala Benjamin, mesmo que cristalizadas e conservadas ao abrigo do tempo na essência nomeadora da linguagem, têm também uma origem na história, mas, “apesar de ser uma categoria plenamente histórica, a origem (*Ursprung*) não tem nada em comum com a gênese (*Entstehung*)” (BENJAMIN, 2013c, p. 34). A diferença decisiva entre elas reside no seguinte: enquanto a gênese expressa aquilo que surge em determinado ponto e se desenvolve cronologicamente a partir dele na história, a origem expressa aquilo que dá um salto (*Sprung*) para fora do fluxo contínuo do tempo. Segundo Benjamin:

A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o

reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré e pós-história. Na dialética inerente à origem encontra a observação filosófica o registro das suas linhas-mestras. Nessa dialética, e em tudo o que é essencial, a unidade e a repetição surgem condicionando-se mutuamente (BENJAMIN, 2013c, p. 34).

A origem é o momento em que Ideia e fenômeno se encontram em um salto a partir do qual se interrompe o fluxo contínuo do tempo. O que se origina, por um lado, se desprende do vir-a-ser (pré-história) e, por outro, se salva da própria extinção (pós-história). Ao ingressarem na história, as Ideias são conduzidas ao seu acabamento, até se sedimentarem em uma forma sensível e se tornarem totalidade, mas não podem ser reconhecidas assim na pura facticidade imediata do mundo empírico, pois, como discutido no capítulo anterior, a ordem das Ideias não é idêntica a ordem dos fenômenos, de modo que os elementos fundamentais e extremos constitutivos destes últimos devem ser extraídos de seu contexto primário e reordenados pelo conceito que, ao mesmo tempo, salva os fenômenos em suas particularidades e apresenta a Ideia em sua universalidade. Aqui, o fundamental é perceber que a origem, enquanto momento de encontro da Ideia com o fenômeno, não é nem história pura, nem natureza pura, mas uma categoria histórico-natural. Essa formulação benjaminiana tem as raízes mais profundas fixadas no conceito de alegoria do período barroco e “o tema do alegórico é simplesmente história”, tal como os artistas do período barroco a compreendiam, isto é, como história natural (ADORNO, 2010b, p. 326-327). Nesse contexto, a alegoria tem importância dupla. Em primeiro lugar, ela consiste no modo de encarar a história fundamentalmente como natureza, como destino mítico inexorável, que submete os seres humanos ao drama do sofrimento e da morte sem qualquer apelo esperançoso à transcendência, uma vez que “a imanência é a lei absoluta desse drama” (ROUANET, 1984, p. 32). O estudo da forma do drama trágico mostra que no “abismo da alegoria ruge violentamente o movimento dialético” e, de maneira ainda mais decisiva, “a amplitude mundana e histórica [...] [da] intenção alegórica é de tipo dialético na sua condição de história natural”, pois “na alegoria o observador tem diante de si a *facies hippocratica* da história como paisagem primordial petrificada”, isto é, o semblante da morte que nos faz recordar do perecimento humano e do retorno do organismo ao mundo inorgânico e não sua ascensão ao paraíso (BENJAMIN,

2013c, p. 176). Além disso, a alegoria é importante em outro aspecto dialético. Segundo Benjamin,

[a] discussão dialética é inevitável se quisermos evocar a imagem do drama trágico. Cada personagem, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra coisa. Esta possibilidade profere contra o mundo profano um veredito devastador, mas justo: ele é caracterizado como um mundo em que o pormenor não é assim tão importante. Mas ao mesmo tempo torna-se evidente, sobretudo para quem tenha presente a exegese alegórica da Escritura, que aqueles suportes da significação, por aludirem a qualquer coisa de outro, ganham um poder que os faz parecer incomensuráveis com as coisas profanas e os eleva a um nível superior, ou mesmo os sacraliza. [...] A dialética da convenção e da expressão é o correlato formal desta dialética religiosa do conteúdo, pois a alegoria é ambas as coisas, convenção e expressão, e ambas são por natureza antagônicas (BENJAMIN, 2013c, p. 186).

A alegoria consiste em uma forma de expressão que estabelece uma relação transitória com o significado. Por ser simultaneamente uma visão da história como natureza e uma forma de expressão e convenção, a alegoria “trata de uma relação histórica entre o que aparece, a natureza manifesta, e o significado” (ADORNO, 2010b, p. 327). Esse aspecto é o decisivo para o conceito de história natural, pois demonstra que a transitoriedade é o fator fundamental que cria a mediação entre natureza e história na imanência de cada conceito.

Nesse sentido, em sua reavaliação da antítese natureza e história, Adorno conduz o problema central da ontologia a uma formulação histórica, na mesma medida em que, sob a mesma noção de transitoriedade, indica na imanência do problema da filosofia da história sua implicação ontológica. O que deve emergir da dialética dos conceitos história e natureza é, então, algo completamente distinto de uma ontologia historicista ou de uma filosofia da história com intenções ontológicas e agora esse algo pode ser caracterizado como história natural. No entanto, Adorno reconhece que seria necessário ainda investigar mais detalhadamente a relação dessa discussão com a fundamentação do materialismo histórico, algo que escapa aos limites de sua conferência programática:

porém aqui só me cabe dizer isso: não se trata do complemento de uma doutrina por outra, e sim da interpretação imanente de uma teoria. Por assim dizer, me situo como uma instância judicial do materialismo dialético. Gostaria de enfatizar que o exposto é apenas

uma interpretação de certos elementos fundantes da dialética materialista (ADORNO, 2010b, p. 333).

A concepção de história natural não é uma combinação eclética de ontologia e historicismo, a partir da qual se deseja recolher um conjunto de fatos históricos e encontrar neles a estrutura fundamental do ser de uma determinada época, para compor uma história enciclopédica do espírito, mas o objetivo é “analisar a facticidade histórica em sua própria historicidade como algo histórico-natural” e isso significa de uma só vez conceber o que há de transitório no fenômeno histórico como algo natural e o que há de transitório na natureza como algo histórico (ADORNO, 2010b, p. 329). Em tudo o que há de enigmático nessa concepção, a maior dificuldade que se coloca diante de nós é a tarefa de decifrar, interpretar, dotar de sentido e desmistificar a aparência estática e paralisada daquilo que há de natural na história, isto é, naquilo que se apresenta como enigmático na história humana paralisada. No caso dessa última, a história parece como encoberta por um encantamento, de uma tal maneira que sua contradição imanente consiste na tensão permanente entre o elemento mítico-arcaico, concebido como estático, e o elemento qualitativamente novo, que surge nela sob o nome de progresso. A segunda natureza, quando aparece para nós como cheia de sentido, é um problema para o pensamento, pois ou a realidade se perdeu como totalidade coerente e “cremos entendê-la plena de sentido, quando na verdade está vazia”, ou, então, projetamos nela intenções subjetivas como se fossem significados seus por natureza, tal como na expressão alegórica (ADORNO, 2010b, p. 332).

A contradição imanente do conceito de história natural tem sua própria história filosófica. De acordo com Adorno:

Em Platão, o mundo dos fenômenos está realmente rompido, abandonado, porém, visivelmente dominado pelas ideias. Não obstante, as ideias não participam dele, e como não participam do movimento do mundo, por esse afastamento do mundo da experiência humana em relação às ideias, estas deverão permanecer forçosamente entre as estrelas, para poder manter-se frente a essa dinâmica. Tornam-se estáticas: paralisadas. Porém isso é já a expressão de um estado da consciência que perdeu a *immediatez* em relação a sua substância natural. Neste momento de Platão, a consciência já sucumbiu à tentação do idealismo: o espírito desterrado do mundo e alienado da história se absolutiza ao preço da vida. E o engano do caráter estático dos elementos míticos é aquilo de que temos de nos desembaraçar, se quisermos chegar a uma imagem concreta da história natural [grifo nosso] (ADORNO, 2010b, p. 331).

Natureza e história ainda não formam uma unidade sintética efetiva que supera a antítese habitual e ainda é necessário insistir nessa contradição imanente, pois “a primeira tarefa da filosofia da história é elaborar esses dois momentos, distingui-los e confrontá-los entre si, e apenas quando essa antítese for explicitada, existirá uma chance de se poder chegar à construção da história natural” (ADORNO, 2010b, p. 330). Desde a década de 1930, Adorno começa a estabelecer as bases de um programa filosófico de caráter dialético e materialista que tem como objetivo a interpretação da história natural. A ideia de história natural não é fortuita em seus escritos, mas central para os problemas com que Adorno se depara ao longo de sua trajetória intelectual e, segundo Honneth (2009, p. 10), “Adorno quis que as suas análises sociológicas fossem consideradas apenas como uma parte daquela hermenêutica da catástrofe histórico-natural que, desde o seu discurso inaugural em 1931, ele almejava como o objetivo da sua própria teoria”. Na formulação adorniana, o propósito da análise histórico-natural é destruir o encantamento místico da segunda natureza, da história paralisada, e ele está de acordo com Benjamin em relação aos elementos constitutivos desse conceito, bem como à maneira de posicionar as questões em torno dele na forma de constelação. A diferença decisiva em relação a Adorno é que, posteriormente, Benjamin passa cada vez mais a compreender as imagens dialéticas, aproximadamente, como imagens arcaicas que correspondem ao estado mítico, a partir de referências como Carl Gustav Jung (1875-1961) e Ludwig Klages (1872-1956), mas mais exatamente como produtos sociais do inconsciente coletivo, já *imediatamente* carregados de sentido, por se tratarem de cristalizações de processos históricos na forma de sonhos coletivos. Para Benjamin, o filósofo deveria observar o sentido dessas imagens dialéticas, que conservam a tensão entre o arcaico e o moderno, e reanimá-las da paralisia. Enquanto que, para Adorno, essas imagens não se encontrariam prontas na história, nem possuiriam um sentido prévio que devesse ser descoberto, mas, de outro modo, sendo mais fiel às próprias proposições de Benjamin no prólogo, as imagens dialéticas deveriam ser formadas como constelações a partir de elementos extremos dispersos que carecem de intenção na realidade social e, então, interpretadas e dotadas de sentido pelo próprio filósofo. Portanto, Adorno observa que essas imagens não seriam produtos sociais sedimentados no inconsciente coletivo, tal como Benjamin os considera, mas propriamente “produtos da razão humana” que, ordenados na forma da constelação, permitem que a sociedade represente a si mesma de maneira objetiva, a partir das mediações históricas encontrada em cada fragmento da experiência social (GAGNEBIN, 2007, p. 81). É a partir desse ponto que se manifestam mais claramente as divergências de Adorno em relação a

Benjamin, até alcançarem aquela formulação encontrada na carta do dia 10 de novembro de 1938, na qual Adorno expõe suas reservas em relação ao tratamento dialético que Benjamin realiza na crítica da obra de Baudelaire.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa dissertação, com o intuito de compreender alguns dos fundamentos do debate teórico-metodológico entre Benjamin e Adorno acerca da dialética, optamos por efetuar um recorte específico e, inclusive, menos privilegiado em outros estudos do gênero, que diz respeito à elaboração das respectivas tarefas filosóficas dos dois autores na passagem da década de 1920 para a década de 1930. Nosso ponto de partida foi ainda um momento anterior, o ano de 1916, data de publicação do ensaio fundamental de Benjamin “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem”, seguindo em direção a sua tese de doutorado sobre *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919) e considerando também as proposições sobre a linguagem encontradas em “A tarefa do tradutor” (1921), até chegar, finalmente, ao prólogo do livro *Origem do drama trágico alemão* (1928). A retomada desses trabalhos juventude foi estratégica e necessária devido à importância de suas implicações e consequências no desenvolvimento intelectual posterior de Benjamin, especialmente no que diz respeito à discussão controversa sobre sua recepção do materialismo histórico na década de 1930. Esses trabalhos auxiliaram nossa compreensão, pois apenas com referência à teoria da linguagem e ao conceito de crítica de arte do primeiro romantismo alemão é possível esclarecer o sentido que a dialética assume no prólogo ao livro sobre o drama trágico alemão, ocasião em que Benjamin apresenta as proposições basilares de sua crítica do conhecimento dentro do contorno mais amplo de sua concepção de tarefa filosófica. Nosso ponto de chegada foi o programa filosófico de caráter dialético e materialista esboçado por Adorno em linhas gerais nos anos de 1931 e 1932 ao proferir duas conferências na universidade de Frankfurt. Nas duas conferências, Adorno considera os problemas da ontologia e da filosofia da história de seu tempo em uma relação tensa com as proposições de Benjamin e do materialismo histórico, na tentativa de fundamentar sua própria tarefa filosófica sobre as bases da dialética materialista que, segundo ele próprio, seria a forma correta de interpretação filosófica objetiva.

Certamente, esse diálogo entre Benjamin e Adorno não se encerra no período analisado aqui e nem mesmo com a morte do primeiro, uma vez que, “depois do suicídio de Benjamin, em 1940, sua influência sobre o pensamento de Adorno permaneceu e sua mente brilhantemente excêntrica assombra até mesmo os escritos científico-sociais mais empíricos dos últimos anos de Adorno”<sup>13</sup> (BUCK-MORSS, 1977, p. xiv). A obra madura de Adorno

---

13 Tradução nossa.

nunca abandonou o diálogo com o pensamento de Benjamin. A *Dialética do esclarecimento* (1944), a *Dialética negativa* (1966) e a *Teoria estética* (1969) não dispensam referências implícitas ou explícitas aos ensaios de Benjamin, nem evitam o recurso às suas categorias e conceitos estéticos. Cabe observar ainda que, em outros trabalhos a respeito desses dois intelectuais, seja considerando a obra de cada um individualmente ou suas respectivas influências, é possível encontrar uma miríade de perspectivas e opções de recorte temporal e textual, de modo que muitos deles podem oferecer, por exemplo, uma compreensão muito mais clara e detalhada do conceito de dialética em Adorno, considerando também seus trabalhos tardios ou, então, considerando um período maior do que o proposto nessa dissertação, seria possível ainda compreender muito mais amplamente a influência posterior de Benjamin, referida por Buck-Morss, na formulação dos trabalhos que compõe a obra madura de Adorno. Assim, as opções textuais e temporais para a abordagem das obras dos dois filósofos são muitas e devem variar de acordo com o problema considerado e as questões formuladas por cada um que pretenda se aventurar no estudo da teoria crítica desenvolvida por ambos. De todo modo, da maneira como selecionamos o material bibliográfico e o período de diálogo vivo entre Benjamin e Adorno, acreditamos que o exposto anteriormente responde a questão colocada no início – mesmo que o problema apresentado não tenha sido solucionado e tenhamos encontrado uma série de lacunas e imprecisões pelo caminho –, ou seja, essa dissertação apresentou alguns aspectos epistemológicos decisivos que ganham maior expressão apenas a partir da carta de 6 de novembro de 1934, na qual Adorno expõe pela primeira vez suas reservas em relação à abordagem dialética de Benjamin (ou melhor, ao que parecia a Adorno uma abordagem fundamentalmente não-dialética de Benjamin). Nesse sentido, apesar de termos proposto realizar uma crítica imanente das obras desses dois filósofos, nossa abordagem poderia também ser considerada aproximadamente como uma espécie de genealogia, se for levado em consideração o fato de optarmos pela busca dos fundamentos das convergências e divergências posteriores entre ambos acerca da dialética no período de formação de suas respectivas tarefas filosóficas.

No *Erkenntniskritische Vorrede*, o conhecido prólogo de teoria crítica do conhecimento ao livro sobre o drama trágico alemão, o conceito de dialética é difuso e, de maneira desconcertante, se desvia da expectativa materialista, recorrendo ao aspecto retórico e estético mais eminente da dialética platônica, com o intuito, por um lado, de realizar a apresentação contemplativa das Ideias – concebidas como nomes verdadeiros restaurados a partir da palavra humana profana – e, por outro, de efetuar a salvação dos fenômenos

particulares da experiência sensível. No entanto, apesar de não se situar dentro dos limites e possibilidades do materialismo histórico, essa concepção de dialética – assim como todo pensamento que queira reivindicar essa qualificação – não consiste em uma abordagem distanciada das coisas desse mundo, como se fosse um passeio solitário entre as estrelas. As Ideias de que fala Benjamin só ganham expressão verdadeira no mundo dos fenômenos e, apenas a partir dos fenômenos e de seus elementos extremos, cuja ordenação metódica na forma de constelação é tarefa da dialética realizar, é possível apresentar as Ideias, ao mesmo tempo em que os fenômenos são salvos do esquecimento e da dissolução no universal. Nesse contexto, portanto, o sentido da dialética é retórico e estético, não de maneira pejorativa e menos relevante, mas tão só e cabalmente porque coloca em evidência os aspectos linguístico e de *aisthesis* (que diz respeito ao sensível e à percepção dos objetos) implicados no procedimento de apresentação contemplativa das Ideias e salvação dos fenômenos, cuja relação tensa e necessária é a forma benjaminiana de tradução para expressar aquela contradição ontológica fundamental entre sujeito e objeto, como também aquela contradição entre essência e aparência.

Nas conferências “A atualidade da filosofia” (1931) e “A ideia de história natural” (1932), o conceito de dialética também é difuso dentro dos contornos do programa filosófico de juventude de Adorno, mas o esforço de expressá-lo abertamente é maior, se comparado com o modo em que ele aparece no prólogo de Benjamin, devido especialmente ao fato de que a dialética é evocado por Adorno em outro sentido. De acordo com a décima primeira tese de Marx contra Feuerbach e as proposições do marxismo ortodoxo de Lukács, que foram nossos indicadores mais significativos nesse debate, é possível compreender que a dialética materialista é uma dialética revolucionária, que se preocupa com a transformação efetiva e qualitativa do mundo. Em Adorno, esse aspecto se torna mais evidente quando ele reconhece como tarefas urgentes da filosofia, tanto a interpretação dos enigmas de nossas vidas na relação entre teoria e práxis, quanto a tentativa de destruição do encantamento mítico que permeia a história humana em estado de paralisia e suspensão sob as determinações da formação social capitalista. Além disso, é importante lembrar que a apropriação de Adorno da ideia benjaminiana de constelação já é uma interpretação, considerada como imagem histórica que abriga em si as mediações com a totalidade social em sentido hegeliano e marxista, ocasionando outra divergência fundamental em relação ao posterior desenvolvimento do conceito benjaminiano de imagem dialética e sua imediatez constitutiva. Em estudos posteriores, seria interessante compreender o nexos entre a teoria crítica do conhecimento

apresentada por Benjamin no prólogo, sua teoria da linguagem, sua concepção de crítica e seu método de construção das imagens dialéticas, com o objetivo de interpretar as várias camadas de sentido da dialética em seu pensamento. Assim, seria possível descobrir de que maneira alguma forma de imediatez é preservada no próprio conceito de imagem dialética e qual significado ele adquire em relação à totalidade social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. et al. **La evolución de la dialéctica**. Trad. Francisco Moll Camps. Barcelona: Martínez Roca, 1971.

ADORNO, T. W. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: **Theodor W. Adorno: textos escolhidos**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 65-108.

\_\_\_\_\_. Caracterização de Walter Benjamin. In: **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Trad. Flávio René Kothe. São Paulo: Ática, 1998, p. 223-237.

\_\_\_\_\_. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p. 15-45.

\_\_\_\_\_. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. La actualidad de la filosofía. In: **Escritos filosóficos tempranos: obra completa**, 1. Trad. Vicente Gómez. Madrid: Akal, 2010a, p. 297-314.

\_\_\_\_\_. La idea de historia natural. In: **Escritos filosóficos tempranos: obra completa**, 1. Trad. Vicente Gómez. Madrid: Akal, 2010b, p. 315-333.

\_\_\_\_\_. **Introducción a la dialéctica**. Trad. Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.

ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. **Correspondência: 1928-1940**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

AGAMBEN, G. O príncipe e o sapo: o problema do método em Benjamin e Adorno. In: **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 129-149.

ALMEIDA, J. **Crítica dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte**. Cotia: Ateliê, 2007.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. **The correspondence of Walter Benjamin (1910-1940)**. Trans. Manfred R. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. As afinidades eletivas de Goethe. In: **Ensaio reunidos**: escritos sobre Goethe. Trad. Mônica Krausz Bornebusch. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009a, p. 11-121.

\_\_\_\_\_. **Passagens**. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009b.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica [Primeira versão alemã]. In: **Obras escolhidas I**: magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012a, p. 179-212.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica [Terceira versão alemã]. In: CAPISTRANO, T. (Org.). **Benjamin e a obra de arte**: técnica, imagem, percepção. Trad. Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012b.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013a, p. 49-73.

\_\_\_\_\_. A tarefa do tradutor. In: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013b, p. 101-119.

\_\_\_\_\_. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013c.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica [Segunda versão alemã]. In: SELIGMANN-SILVA, M. (Org.) **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015, p. 49-94.

BORNHEIM, G. A. **Dialética, teoria, práxis**: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

BUCK-MORSS, S. **The origin of negative dialectics**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt institute. New York: Free Press, 1977.

\_\_\_\_\_. **The dialectics of seeing**: Walter Benjamin and the arcades project. Cambridge: MIT Press, 1991.

DUARTE, R. A. P. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997.

GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin**: os cacos da história. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. Divergências e convergências sobre o método dialético entre Adorno e Benjamin. In: FRANCO, R.; GOERGEN, P.; PUCCI, B. (Orgs.). **Dialética negativa, estética e educação**. Campinas: Alínea, 2007, p. 67-87.

\_\_\_\_\_. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (ou Verdade e beleza). In: **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 63-73.

GATTI, L. F. **O foco da crítica**: arte e verdade na correspondência entre Adorno e Benjamin. Campinas: [s. n.], 2008.

\_\_\_\_\_. Como escrever? Ensaio e experiência a partir de Adorno. **O que nos faz pensar**, vol. 35, 2014, p. 161-187.

HABERMAS, J. Crítica conscientizante ou salvadora: a atualidade de Walter Benjamin. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Orgs.). **Habermas**. Trad. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1993, p. 169-206.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HONNETH, A. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. Trad. Ângela Susanne H. Jeunon. **Política & Trabalho**, nº 24, 2009, p. 9-26.

JAMESON, F. **Marxismo e forma**: teorias dialéticas da literatura no século XX. Trad. Iumma Maria Simon, Ismael Xavier e Fernando Oliboni. São Paulo: HUCITEC, 1985.

\_\_\_\_\_. **O marxismo tardio**: Adorno, ou a persistência da dialética. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

JAY, M. **The dialectical imagination**: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950. London: Heinemann Educational Books Ltd., 1976.

\_\_\_\_\_. **Marxism and totality**: the adventures of a concept from Lukács to Habermas. Los Angeles: University of California Press, 1984.

KOTHE, F. R. **Benjamin e Adorno**: confrontos. São Paulo: Ática, 1978.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, F. A. P. **Imanência e história**: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

MATOS, O. C. F. Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século. In: ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. **Correspondência**: 1928-1940. São Paulo:

Editora UNESP, 2012, p. 15-46.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MISAC, P. **Passagem de Walter Benjamin**. Trad. Lilian Escorel. São Paulo: Iluminuras, 1998.

MÜLLER, M. L. Exposição e método dialético em “O Capital”. **Boletim da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas**, Belo Horizonte, n. 2, p. 17-41, 1982.

MURICY, K. **Alegorias da dialética**: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

NOBRE, M. Objeções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30, **Cadernos de filosofia alemã**, n. 3, p. 45-59, 1997.

PADOVANI, H. A. **História da filosofia**. Trad. Luís Castagnola. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

PALHARES, T. H. P. **Aura**: a crise da arte em Walter Benjamin. São Paulo: Barracuda, 2006.

ROCHLITZ, R. **O desencantamento da arte**: a filosofia de Walter Benjamin. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

ROUANET, S. P. Apresentação. In: **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 11-47.

SAFATLE, V. Os deslocamentos da dialética. In: ADORNO. T. W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 11-61.