

A imagem é a dialética na imobilidade. (Benjamin, 2006, p. 505).

A dialética é a consciência da não-identidade. (Adorno, 1998, p. 17).



o fim de validar um modelo operatório compatível com a situação presente, Adorno sistematiza inquietações de longa data e finaliza em 1966 aquela que é considerada sua obra filosófica de maior envergadura: *Negative Dialektik* (1998). Na contracorrente do anti-hegelianismo francês dos anos 60, ele endossa com os pós-estruturalistas o questionamento da subjetividade de matriz cartesiana, sem, contudo, fazer coro com o discurso do fim da filosofia, tão sintomático do espírito da época². Pelo contrário. A partir de um diálogo cerrado com a tradição alemã – representada pelas figuras maiores de Kant, Hegel e Heidegger –, Adorno se empenha na recuperação da dialética como crítica à metafísica da identidade instrumentalizada pela lógica de dominação da natureza. Através do que descreve como uma “virada metacrítica contra a *prima philosophia*” (Adorno, 1998, p. 25), a dialética negativa busca reconfigurar o horizonte da experiência filosófica contemporânea, dando prosseguimento à tarefa anunciada já na *Dialética do esclarecimento* (1985): preparar um conceito positivo de racionalidade capaz de orientar de forma não-coercitiva os fundamentos subjacentes ao regime de apreensão de objetos³.

Não por acaso, as proposições adornianas tangenciam a controvertida ontologia fundamental do antípoda Heidegger – apesar da celeuma em torno da questão política, ainda bastante em voga na Alemanha. Tanto que o próprio autor reconhece um certo limiar filosófico entre os dois projetos e observa: “Heidegger segue a dialética na medida em que nem o sujeito nem o objeto são para ele algo de imediato e de último. Mas ele sai da dialética na medida em que procura apreender algo de primeiro, de imediato para além do sujeito e do objeto” (Adorno, 1998, p. 110). Se assim não fosse, Adorno não teria se dado ao trabalho de dedicar um capítulo inteiro de sua obra magna à justificação da reiterada distância de seu programa da experiência “irracionalista” que, por fim, desmerece em Heidegger como obscura “mitologia do ser” (Adorno, 1998, p. 125). Ele escreve: “A ontologia é tacitamente entendida como a prontidão para sancionar uma ordem social heterônoma, desobrigada da justificação da consciência” (Adorno, 1998, p. 69). Por isso, longe de pactuar com Heidegger quanto à necessidade de ultrapassamento das prerrogativas do sujeito, Adorno coloca a negação determinada no centro de gravidade de seu “anti-sistema” e insiste na valorização de suas figuras como protocolo para não recair nos extremos, quer do idealismo de Fichte, ou do positivismo de Bergson. Atento às armadilhas da positividade não-dialética – seja como individualidade pura ou multiplicidade não-estruturada –, Adorno investe na categoria da mediação, o que confirma sua vocação dialética. E garante: “Em flagrante contraste com o ideal científico, a objetividade da cognição dialética precisa de mais sujeito, não menos” (Adorno, 1998, p. 50). Como solucionar este paradoxo?

Mais uma vez, o filósofo aposta na pregnância da via negativa. Se pensar é, com efeito, identificar e, em última instância, toda identificação resulta na projeção do eu, o sujeito adorniano se constitui, dialeticamente, como *locus* por excelência da não-identidade. Onde o sentido maior de seu projeto: “Voltar o conceito em direção ao não-idêntico é o pivô da dialética negativa” (Adorno, 1998, p. 24). Ciente dos perigos inerentes a uma hipóstase dogmática e estática do negativo, ele ainda adverte: sem a mediação do sujeito, o momento da objetividade é também interrompido. Daí sua reconsideração da teoria do sujeito passar, inevitavelmente, por uma rigorosa autocrítica do conceito. Adorno escreve: “O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia” (Adorno, 1998, p. 24). Ao traçar os limites de uma razão fiada na dominação pelo cálculo, ele pretende corrigir a inflação do modo auto-referente de identificação derivado do *eu pensante* de Descartes, chamando a si a responsabilidade de correção dos protocolos de conceitualização, *sem contudo abrir mão da mediação do conceito*. Com este intuito, Adorno se vale do regime de recurso à mimesis como método para incorporar de forma não-estandardizada os aspectos

dissonantes preteridos pela dialética de Hegel⁴. E observa: “O conceito só pode representar a coisa que ele recalca, a mimesis, apropriando algo desta última em seu próprio modo de conduta, o que o leva a perder-se nela” (Adorno, 1998, p. 26).

A operação é delicada. Tanto que autores como Habermas, por exemplo, não hesitam em apontar os limites de um procedimento arriscado, desqualificado por ele sob o rótulo de “contradição performativa”. Ao comentar as aporias de uma crítica totalizante que se volta contra si mesma, *O discurso filosófico da modernidade* argumenta que a *Negative Dialektik* pode ser lida como a continuação da *Dialética do esclarecimento*, onde Adorno explica “por que devemos girar em torno dessa contradição performativa, [...] de por que somente o desdobramento insistente e incansável do paradoxo abre a perspectiva daquela ‘reminiscência da natureza no sujeito’, invocada quase de maneira mágica” (Habermas, 2000, p. 170-171). Apesar das críticas habermasianas, Adorno está inteiramente cômico dos riscos que corre. Não é por outro motivo que se reporta ao registro da experiência estética para compor um modelo teórico que esteja à altura das dificuldades impostas pela divisa de “ir além do conceito, através do conceito” (Adorno, 1998, p. 27).

Ressaltando a complementaridade entre os momentos de “expressão” e “rigor”, Adorno mostra como são ambos imprescindíveis no movimento de constituição dos conceitos, dispostos em constelações. Entre as coordenadas do relativismo contingente do mero ponto de vista e a positividade factual do dado científico, Adorno define as exigências a serem cumpridas por um protocolo que se pretenda dialético, no sentido estrito do termo. Ao se referir ao estado do pensamento rigorosamente concluído, ele é enfático: “Seu momento integral de expressão, não-conceitual, mimético, se torna objetivo apenas através da exposição (*Darstellung*) – linguagem”⁵ (Adorno, 1998, p. 29). Em seguida, o autor se reporta explicitamente às *Passagens* e comenta que Benjamin, nesta obra, combina uma “incomparável força especulativa” com uma não menos notável “proximidade micrológica à substância da matéria” (Adorno, 1998, p. 29). Entretanto, sob a perspectiva adorniana, o resultado teria deixado muito a desejar no que concerne à mediação teórica, segundo o filósofo, fundamental para a execução do projeto anunciado. Com base na correspondência trocada entre os dois autores, Adorno censura Benjamin por ter afirmado que o trabalho das *Passagens* só poderia ser realizado de forma “inadmissivelmente ‘poética’” (Benjamin *in* Adorno, 1998, p. 29). Contrariado, ele toma a fala do colega como uma “declaração de capitulação” e o acusa de ter adotado a perspectiva do materialismo dialético “de olhos fechados” (Adorno, 1998, p. 30). E conclui: “O derrotismo de Benjamin em relação a seu próprio pensamento foi condicionado por um lembrete de positividade não-dialética, a qual ele secretamente carregou consigo, intacta, ao longo de sua fase teológica” (Adorno, 1998, p. 30).

Ironicamente, pelo menos 30 anos antes, tão logo fica sabendo da retomada das pesquisas por parte de Benjamin, Adorno felicita o amigo pelo “trecho de filosofia primeira que nos é concedido” e escreve: “Eu não desejo nada mais que isso: que o senhor seja tão forte quanto seu imenso tema exige, depois dessa longa e dolorosa interrupção” (Adorno *in* Wiggershaus, 2002, p. 221). Deixando evidente sua discordância quanto à interferência do que chama de “ateísmo brechtiano” em sua obra, ele continua: “Que esse trabalho realize, uma vez por todas, sem concessões, todo o conteúdo teológico e toda a literalidade nas teses mais extremas daquilo que lhe foi atribuído” (Adorno *in* Wiggershaus, 2002, p. 221). Para Adorno, sendo inevitável se postar na zona de contato entre o marxismo e a teologia, é importante certificar-se de que aquele primeiro não seja apropriado externamente, o que implicaria a imediata submissão a esta última. Neste ponto, o autor conta com o recurso benjaminiano à estética a fim de obter um “domínio revolucionário” sobre a realidade muito mais significativo do ponto de vista teórico que a teoria marxista adotada como uma solução “*Deus ex machina*”.

Vale dizer que o entusiasmo inicial de Adorno toma por base uma apresentação oral feita por Benjamin, ainda em 1929, em Königstein, sobre o manuscrito conhecido como “*Pariser Passagen II*” – na época, relacionado com o esboço de um ensaio não-concluído intitulado “Passagens Parisienses: uma Feeria Dialética” (*Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie*). Reconhecidamente inspirado por *O camponês de Paris* (1996), de Aragon, Benjamin pretende então realizar uma exposição fisionômica de uma das partes mais misteriosas da “capital do

capital” – as galerias parisienses – como a pré-história (*Urgeschichte*) do século XIX. No ensaio sobre o surrealismo, a propósito, ele faz notar que o grupo de Breton “foi o primeiro a ter pressentido as energias revolucionárias que transparecem no ‘antiquado’” (Benjamin, 1986, p. 24). Ao voltar sua atenção para os lugares e objetos sob o signo da extinção – dos quais as próprias passagens são o melhor exemplo –, Benjamin pretende colocar o que chama de “iluminação profana”, antropológica e materialista, a serviço da revolução. Ele escreve: “O truque que rege esse mundo de coisas [...] consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político” (Benjamin, 1986, p. 26).

Afinal, não é outra sua intenção ao dar prosseguimento à pesquisa sobre o caráter fetichista da mercadoria como chave da consciência e, sobretudo, do inconsciente da burguesia durante o Segundo Império. Ainda na terceira versão de “Paris, a capital do século XIX”, Benjamin vislumbra um “saber ainda não consciente do ocorrido” e observa que seu desdobramento assume a “estrutura do despertar” (Benjamin, 2006, p. 962). Ao radicar o *telos* de seus esforços na configuração política das “imagens históricas”, o filósofo se afasta da “onda onírica” dos surrealistas, deixando claríssima a especificidade de seu projeto. “Enquanto Aragon persiste no domínio do sonho, deve ser encontrada aqui a constelação do despertar. Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a ‘mitologia’ – trata-se aqui da dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história” (Benjamin, 2006, p. 500). Distante da tendência mítico-estetizante representada pela constelação Nietzsche-Jung-Aragon, Benjamin, com Marx, afirma: “a reforma da consciência consiste *apenas* em despertar o mundo... do sonho de si mesmo” (Marx *in* Benjamin, 2006, p. 499).

Não é, pois, fortuito que o movimento dialético entre o sonho e o despertar se destaque a partir do início da redação do trabalho das *Passagens* como uma espécie de “princípio (des)organizador”⁶ na obra de Benjamin – vide opinião de comentadores tão díspares quanto Wiedmann (2000, p. 341), Bolz (1992, p. 28) e Rouanet (1990, p. 85). Conforme Tiedeman observa, o livro sobre as galerias de Paris é como uma canteiro de obras com vários andares em construção. O primeiro deles tem início em 1927, como uma espécie de prolongamento natural de *Rua de mão única*. Aqui, o aspecto onírico aparece em evidência, seja nos relatos protocolares de uma série de sonhos pessoais do autor, seja numa relação indelével com as lembranças do passado consteladas em sua infância, seja ainda na composição de seu móbil de “imagens do pensamento” (*Denkbilder*). Contudo, se neste livro Benjamin permanece vinculado ao plano estritamente autobiográfico, no projeto das *Passagens* ele pretende transpor sua apresentação das configurações oníricas do registro materialista para o epistemológico propriamente dito – ou seja, da compilação estritamente factual para o plano teórico, no sentido forte do termo.

Com este intuito, o autor busca conciliar o modo de exposição “monadológico” do particular, com as exigências de elaboração dialética requerida pela oportunidade de colaborar com o Instituto de Pesquisa Social. Esta operação – infelizmente, não concluída – descreve, a propósito, um dos aspectos mais recalcitrantes na produção benjaminiana da década de 30⁷. Como prova disso, particularmente entre os anos de 1935 e 1938, a constelação do sonho adquire um sentido tão estruturador em seus escritos que não apenas sua presença, mas inclusive sua ausência se torna um dado significativo sob a perspectiva da crítica. Que se recorde que o onírico é um elemento de suma importância no primeiro esboço do texto de apresentação do projeto “Paris, a capital do século XIX” e, em sua última versão, escrita quatro anos mais tarde, já não há nem mesmo uma só referência a ele. Ora, não há como negar que a razão do repúdio à adoção do sonho como categoria “dialética” se deve à péssima recepção efetivamente encontrada pelas idéias de Benjamin, quer junto à direção do Instituto – nas figuras de Horkheimer e Pollock –, quer junto ao próprio Adorno⁸.

Em todo caso, no “Exposé de 1935”, Benjamin afirma: “À forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada por aquela do antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo” (Benjamin, 2006, p. 41). O autor completa: “Essas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção” (Benjamin, 2006, p. 41). E resume: “As experiências desta sociedade, que

têm seu depósito no inconsciente do coletivo, geram, em interação com o novo, a utopia que deixou seu rastro em mil configurações da vida” (Benjamin, 2006, p. 41). Aberto pela epígrafe de Michelet, “cada época sonha a seguinte” (Michelet *in* Benjamin, 2006, p. 41), o excurso é energeticamente contestado por Adorno. Para ele, categorias como “consciência coletiva” ou “inconsciente do coletivo” são incompatíveis com operações genuinamente dialéticas. Consternado pela aproximação da teoria junguiana, Adorno insiste que as “imagens dialéticas” não derivam de um “ego coletivo arcaico”, mas, em vez disso, de “indivíduos burgueses alienados” (Adorno *et al.*, 1994, p. 113). Como se percebe, o filósofo é absolutamente refratário à aceitação de qualquer instância supra-individual referida como sujeito, alegando, nesse caso, se tratar necessariamente de uma infeliz recaída no pensamento mítico tão típico de autores como Jung e Klages. “Se o desencantamento da imagem dialética como um ‘sonho’ a psicologiza, ao mesmo tempo, cai sob o feitiço da psicologia burguesa. Pois quem é o sujeito do sonho?” (Adorno *et al.*, 1994, p. 112).

Em linhas gerais, as recomendações de Adorno cobram de Benjamin a posição da figura do sujeito – sem a qual o movimento dialético seria interrompido e reenviado à positividade não-dialética de um estágio pré-kantiano próximo ao mito. Assim, o núcleo duro das objeções adornianas diz respeito ao problema da hipóstase das “imagens arcaicas”. Segundo ele, tal equívoco teria o demérito de desviar a atenção da “verdadeira objetividade” e seu correlato, a “subjetividade alienada” (Adorno *et al.*, 1994, p. 113). As críticas atingem Benjamin frontalmente. Isso porque sua teoria das imagens dialéticas é nesse momento indissociável da apresentação das passagens, *intérieurs*, exposições e panoramas como “resquílios de um mundo onírico” (Benjamin, 2006, p. 41). Desta forma, ao destituir a validade do modelo do sonho, Adorno compromete a utilização de um motivo não apenas metafórico ou ilustrativo no projeto das Passagens, mas estratégico mesmo para a sustentação de sua – ainda incipiente – elaboração teórica.

Tanto é assim que no excurso em que discute tópicos relativos à epistemologia e à teoria do progresso, Benjamin anota: “Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta?” (Benjamin, 2006, p. 505). Apesar da pontuação interrogativa, a sentença tem o mérito de indicar o caráter central do aspecto onírico na configuração da teoria benjaminiana, chamando atenção para sua relação inalienável tanto com os estudos marxistas, quanto com a constelação das “imagens dialéticas” – ambos certamente fundamentais para a articulação de sua controvertida “dialética na imobilidade”. Em todo caso, tal proposição suscita, pelo menos, três questões importantes. Em primeiro lugar, por que Benjamin não contrapõe simplesmente o sonho à vigília, mas a “consciência onírica” à “consciência desperta”? Segundo, o que exatamente Benjamin pretende dizer quando se vale do aparente “oxímoro” da “consciência onírica”? E, finalmente, qual a diferença entre as expressões “consciência desperta” e “despertar”?

Antes de mais nada, há que se notar que, para Benjamin, os registros do sonho e da vigília não correspondem a dois âmbitos antagônicos rigidamente demarcados e incomunicáveis entre si. Pelo contrário. Do ponto de vista benjaminiano, o elemento onírico corresponde, no limite, ao próprio meio “material” no qual a realidade se encontra embebida. Razão pela qual um dos esforços constantes em sua obra é exatamente o de apontar a presença de vestígios do sonho no âmago mesmo da realidade, como propedêutica para a práxis política representada pelo “despertar histórico”. Assim, a posição de um pólo positivo chamado de “consciência onírica” contraposto ao pólo negativo da “consciência desperta” evidencia a tensão vislumbrada por Benjamin entre uma dimensão que opera a partir de uma lógica “ainda não-consciente” e um outro regime de consciência reflexiva aparentada com a vigília. Estes são, portanto, os dois “extremos” da configuração benjaminiana da pré-história (*Urgeschichte*) do século XIX. Apesar de aparentemente contraditórios, eles não se cancelam ou se excluem mutuamente. Em vez disso, indiciam relações de afinidades e estranhamentos fundamentais para o entendimento da constelação da modernidade capitalista como “sono repleto de sonhos” (Benjamin, 2006, p. 436).

Em torno do primeiro “extremo”, reúnem-se Jung com a noção do “inconsciente coletivo” e Aragon com a concepção de uma “Sobre-realidade” (*Surréalité*). Em torno do segundo, colocam-se Freud com a categoria das “imagens do desejo” e Marx com o modelo do

“despertar histórico”. A partir do choque produzido pela tensão entre o registro essencialmente imagético (ou positivo) da “consciência onírica” e o regime preponderantemente discursivo (ou negativo) da “consciência desperta”, abre-se a possibilidade de uma “iluminação profana” identificada com a onirocrítica do século XIX. Tanto que nas *Passagens* a transposição entre os dois momentos é feita apenas pela mediação do intérprete de sonhos – o historiador materialista, que submete a positividade das imagens oníricas ao crivo da negatividade da exposição lingüística. Por isso, antes da “leitura” das imagens da história, a dialética encontra-se como que paralisada, suspensa, interrompida ou, nas palavras de Benjamin, “na imobilidade” (*im Stillstand*).

Ora, é importante observar que este peculiar móvel teórico tende a desativar a estrutura de oposições lógicas sancionadas pela tradição filosófica, e responsáveis pelo longo fôlego dos pares antinômicos sujeito/objeto, espírito/matéria, consciência/inconsciente, infra-estrutura/superestrutura, tão centrais para o programa de recuperação da dialética do próprio Adorno. Desta forma, segundo a típica ortodoxia deste último, a construção de Benjamin teria desrespeitado, de um só golpe, as figuras canônicas de Kant, Hegel, Marx e Freud – todos eles, que se recorde, absolutamente nucleares para a fundamentação do chamado pensamento frankfurtiano. De acordo com Adorno, Benjamin ignora Kant, ao tomar as construções imagéticas como instâncias portadoras de sentido⁹; Hegel, ao dispensar a figura do sujeito como mediação dialética; Marx, ao modificar a relação de determinação entre a infra e a superestrutura¹⁰; e Freud, ao admitir a existência de algo aparentado ao “inconsciente coletivo” de Jung na caracterização das passagens parisienses¹¹. Tudo somado, a situação do então pesquisador bolsista do Instituto não é nada fácil. Até porque, conforme Agamben pondera, as objeções de Adorno estão essencialmente corretas do ponto de vista teórico. Contudo, “resta apenas lamentar que esta crítica seja endereçada a um texto que [...] talvez seja a análise mais iluminadora de um momento cultural global no desenvolvimento histórico do capitalismo” (Agamben, 2005, p. 140).

Fato é que, após as severas admoestações de Adorno, o texto de apresentação sofre várias mudanças ao longo das seis versões ao todo escritas, culminando com a supressão de qualquer menção seja às “imagens oníricas” seja ao “inconsciente da coletividade”. Temerosos quanto a um possível desastre metodológico, Adorno e Horkheimer chegam a recomendar expressamente que Benjamin abandone os estudos sobre Jung e se concentre no texto sobre Baudelaire. Por força das circunstâncias, o autor acaba acatando os interesses do Instituto, e o ensaio sobre o poeta se converte numa espécie de modelo em miniatura do projeto das *Passagens*. Apesar da significativa guinada sofrida pelo trabalho, as críticas frankfurtianas não param por aí. Numa carta de 1938, onde formaliza sua apreciação do “Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo”, Adorno acusa Benjamin de ter negligenciado a teoria em nome do que o filósofo chama de “representação estupefata da pura facticidade” (Adorno *in* Agamben, 2005, p. 135). Ao comparar o procedimento metodológico das *Passagens* com àquele adotado no texto sobre o Surrealismo ou no ensaio sobre Proust, Adorno questiona: “Panorama e ‘indício’, *flâneur* e *Passagens*, moderno e sempre-igual sem interpretação teórica – é este material que pode esperar pacientemente por uma interpretação, sem ser consumido por sua própria aura?” (Adorno *in* Agamben, 2005, p. 132).

Em linhas gerais, o cerne do desacordo de Adorno diz respeito à substituição da categoria da mediação por “evocações mágicas materialístico-historiográficas” (Adorno *in* Agamben, 2005, p. 135). E, aqui, se mostra especialmente problemática a relação de Benjamin com o materialismo dialético tão diligentemente defendido pela direção do Instituto. Adorno coloca as coisas “o mais simples e hegelianamente possível” nos seguintes termos: “Se não me engano demasiadamente, esta dialética carece de alguma coisa: a mediação”. Ele pondera: “Domina, em geral, a tendência a vincular imediatamente o conteúdo pragmático de Baudelaire aos traços contíguos da história social de seu tempo, sobretudo àqueles de natureza econômica” (Adorno *in* Agamben, 2005, p. 133). E mais à frente, ele acrescenta: “O seu trabalho se instalou na encruzilhada de magia e positivismo. Este lugar é enfeitado. Somente a teoria pode quebrar o encanto: a sua própria, sem acanhamentos, boa teoria especulativa” (Adorno *in* Agamben, 2005, p. 135). Conforme o comentário deixa evidente, o filósofo acusa Benjamin de autocensura e renúncia a seus argumentos mais promissores em nome de um certo marxismo “vulgar”. “Considero

metodologicamente infeliz extrair ‘materialisticamente’ do âmbito da superestrutura traços singulares evidentes, colocando-os imediatamente em relação causal com traços correspondentes da estrutura”, diz Adorno (Adorno *in* Agamben, 2005, p. 134). Num certo sentido, a declaração resume grande parte dos motivos que explicam a declarada aversão adorniana pela “espécie particular de concretude” que Benjamin designará na resposta à correspondência supracitada como “monológica”.

Que se recorde que já no prefácio do livro do Barroco o autor escreve: “A idéia é mônada – isto significa, em suma, que cada idéia contém a imagem do mundo” (Benjamin, 1984, p. 70). Com base em uma peculiar leitura de Leibniz, ele ainda acrescenta que a “representação da idéia impõe como tarefa nada menos que a descrição dessa imagem abreviada do mundo” (Benjamin, 1984, p. 70). E, neste ponto, torna-se patente uma importante tensão metodológica entre o “materialismo dialético” praticado por Benjamin e por Adorno: o estatuto da imagem como categoria válida para o conhecimento histórico. Importa lembrar que, no caso daquele primeiro, o recurso ao registro imagético remonta já aos primeiros textos “metafísicos” como “O sonho”, sendo flagrante na reabilitação da alegoria como “escrita visual” em *Origem do drama barroco alemão*, e em trabalhos lítero-experimentais de inspiração “surrealista” como *Haxixe* ou mesmo *Rua de mão única*. Entretanto, no trabalho das *Passagens* a imagem adquire uma importância sem precedentes em sua obra, assumindo um lugar determinante em suas críticas tanto à teoria do conhecimento quanto ao imperativo do progresso. Benjamin postula: “Onde ele [o pensamento] se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética” (Benjamin, 2006, p. 518). Seguindo o modelo do historiador materialista, o autor se atribui a tarefa de interpretar as configurações imagéticas nas quais a história se encontra cristalizada – como mônada. Por isso, “o objeto construído na apresentação materialista da história é ele mesmo uma imagem dialética. Ela é idêntica ao objeto histórico e justifica seu arrancamento do *continuum* da história” (Benjamin, 2006, p. 518).

Adorno, ao contrário, insiste que “somente a consciência infatigavelmente reificada imagina, ou tenta persuadir outros a imaginar, que ela possui fotografias da realidade. Sua ilusão se converte em dogmática imediatividade” (Adorno, 1998, p. 205). Razão pela qual, já no último excuro do segundo capítulo de sua *Negative Dialektik*, o filósofo se arvora contra a presença de qualquer vestígio figurativo no movimento da cognição dialética e escreve: “A intenção iluminadora do pensamento – a demitologização – cancela o caráter imagético da consciência” (Adorno, 1998, p. 205). Como defende o autor, o que se adere ao registro da imagem permanece misticamente envolvido, como pura idolatria. Por isso, o objeto só pode ser adequadamente pensado livre do domínio das imagens. Em flagrante contraste com a modalidade de “interpretação objetiva” proposta por Benjamin, o materialismo dialético de Adorno é, pois, necessariamente inseparável da destituição de todo e qualquer valor heurístico conferido ao que é da ordem da apresentação imagética – via de regra associada à persistência de uma certa positividade não-mediada categoricamente desqualificada pelas críticas de Adorno.

Neste sentido, é perfeitamente compreensível que as ressalvas adornianas ao ensaio sobre Baudelaire atinjam Benjamin “como um golpe” (Benjamin *in* Agamben, 2005, p. 136). Longe de ignorar as pontuações realizadas com base no cânon hegel-marxista, este último reconhece as dificuldades advindas de um antagonismo que, para ele, estaria na base mesma do trabalho: o da construção. E escreve: “Quero dizer que a especulação pode alçar o seu temerário e necessário vôo somente se, em vez de usar as asas de cera do esotérico, busca a fonte de sua força apenas na construção” (Benjamin *in* Agamben, 2005, p. 137). Infelizmente, a conjuntura social e política da Europa da época não contribuiu em nada para que Benjamin disponha de condições minimamente adequadas para finalizar a contento seu projeto. Assim, entre o esforço de elaboração de uma teoria própria e a necessidade de atender às expectativas de Adorno e Horkheimer, o autor se encontra numa situação bastante delicada. No intuito de manter um vínculo de colaboração estável com o Instituto, Benjamin acaba, com efeito, abrindo mão de suas proposições mais originais, sem com isso conseguir satisfazer aos critérios estipulados pela implacável mediação de Adorno.

Mesmo assim, não deixa de ser curioso que, apesar de todas as incisivas objeções deste último, o ensaio “Caracterização de Walter Benjamin” reúna grande parte dos pontos de contato entre os dois filósofos, agora, de uma perspectiva visivelmente mais receptiva e

conciliadora que o da correspondência trocada entre eles – seja por ocasião do desacordo quanto ao engajamento político assumido no artigo “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, seja em relação ao teor onírico do “Exposé de 1935”, ou ainda ao trabalho “materialista” sobre Baudelaire. Adorno reconhece: “Mal-entendidos são o meio de comunicação do não-comunicável” (Adorno, 1997, p. 227). Escrito dez anos após a morte de Benjamin, o texto não poupa adjetivos para destacar a “planejada marginalidade” de um “pensador inesgotável”, “multiestratificado e fragmentário” que “nada tinha do filosofar segundo o padrão tradicional” (Adorno, 1997, p. 224). Num comentário às *Passagens*, Adorno observa: “Política e metafísica, teologia e materialismo, mito e modernidade, material sem intencionalidade e especulação extravagante – todas as avenidas da paisagem urbana de Benjamin convergem no plano do livro sobre Paris como na *étoile* dessa cidade” (Adorno, 1997, p. 232). Em contraste com a rígida postura da década de 30, o filósofo chega ao ponto de redimir a tão polêmica categoria das “imagens dialéticas” de suas próprias críticas anteriores, certificando a devida distância entre as “cristalizações objetivas do movimento social” e os arquétipos do inconsciente coletivo de Jung (Adorno, 1997, p. 233).

Além disso, numa provocação a Heidegger, ele ainda insinua que “o repto de que um ensaio sobre as passagens parisienses contenha mais filosofia do que cogitações sobre o ser do ente, se coaduna mais com o sentido da obra de Benjamin do que a busca daquele arcabouço conceitual auto-idêntico que ele mandou para o depósito de trastes” (Adorno, 1997, p. 227). Ao se comportar em relação ao objeto “como se as convenções não tivessem poder sobre ele” (Adorno, 1997, p. 223), o pensamento benjaminiano teria a peculiaridade de se voltar para aqueles resquícios e pontos sombrios não alcançados pela dialética de Hegel. Tal característica, por sinal, está na origem do elogio adorniano à “técnica que se sente atraída por tudo aquilo que consiga escapular por entre as malhas da rede convencional de conceitos ou que seja desprezado demais pelo espírito dominante para que possa ter deixado nele algo mais que um juízo precipitado” (Adorno, 1997, p. 236). Até por isso, já em *Minima Moralia*, o autor sintetiza: “Os escritos de Benjamin são a tentativa, numa abordagem sempre renovada, de tornar filosoficamente fecundo o que ainda não foi determinado pelas grandes intenções” (Adorno, 1993, p. 133-134). Neste sentido, eles guardam um parentesco de primeiro grau com a *Dialética negativa*. “Seu legado consiste na tarefa de (...) recuperar através do conceito o que não é intencional, vale dizer: consiste na obrigação de pensar ao mesmo tempo dialética e não-dialeticamente”. Palavras de Adorno (Adorno, 1993, p. 134).

NOTAS

¹ Doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e bolsista da FAPESP.

² Luc Ferry e Alain Renault configuram a estrutura intelectual dos *sixties* na França, atribuindo sua fisionomia a uma peculiar radicalização da tradição filosófica alemã operada por pensadores como Foucault, Althusser, Derrida, Lacan e Deleuze. A esse respeito, ver Ferry e Renault (1998). Sobre um contraponto entre a experiência teórica adorniana e a dos filósofos franceses, ver Dews (1995).

³ Tanto é assim que logo no prefácio da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer antecipam que as notas e esboços constantes da última parte do livro “traçam um esboço provisório de problemas a serem tratados num trabalho futuro. A maioria deles refere-se a uma antropologia dialética” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 17).

⁴ Sobre o papel da *mimesis* na dialética de Adorno, ver Duarte (1993), Tiburi (1995) e Safatle (2005).

⁵ Sobre o sentido da categoria da expressão da obra de Adorno, ver Duarte, (1999).

⁶ Não é, pois, acidental que o aspecto onírico esteja presente, de uma forma ou de outra, dos primeiros aos últimos escritos. Sobre o modelo do sonho como ponto de fuga da obra de Benjamin, ver Bretas (2006).

⁷ A esse respeito, ver Cohen (1989).

⁸ Sobre as vicissitudes que envolvem a peculiar colaboração entre os dois filósofos, ver Kothe (1978), Agamben (2005), Wiggershaus (2002) e Nobre (1998).

⁹ Sobre a recepção benjaminiana de Kant, ver Matos (1999).

¹⁰ Sobre a contestação de Benjamin quanto à relação causal normalmente assumida entre a infra e a superestrutura em Marx, ver Agamben (2005, p. 138-149).

¹¹ Sobre os pontos de vizinhança e afastamento entre Benjamin e Freud, ver Rouanet (1990, p. 85-112).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. 1993. *Minima Moralia*. São Paulo, Ática, 216 p.

ADORNO, T. 1997. Caracterização de Walter Benjamin. In: T. ADORNO, *Prismas*. São Paulo, Ática, p. 223-237.

ADORNO, T. 1998. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 408 p.

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 254 p.

ADORNO, T.; BENJAMIN, W.; BLOCH, E.; BRECHT, B. e LUKÁCS, G. 1994. *Aesthetics and Politics*. London, Verso, 220 p.

AGAMBEN, G. 2005. O príncipe e o sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin. In: G. AGAMBEN, *Infância e história: destruição da experiência de origem da história*. Belo Horizonte, Editora UFMG, p. 129-149.

ARAGON, L. 1996. *O Camponês de Paris*. Rio de Janeiro, Imago, 259 p.

BENJAMIN, W. 2006. *Passagens*. Belo Horizonte, Editora UFMG; São Paulo, Imprensa Oficial, 1.167 p.

BENJAMIN, W. 1984. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 276 p.

BENJAMIN, W. 1986. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 253 p.

BOLZ, N. 1992. É preciso teologia para pensar o fim da história? Conhecimento e história em Walter Benjamin. *Revista USP*, 15. Acessado em: 9/12/2007, disponível em: <http://www.usp.br/revistausp>.

BRETAS, A. 2006. *A constelação do sonho: estética e política em Walter Benjamin*. São Paulo, SP. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP, 162 p.

COHEN, M. 1989. Walter Benjamin's Phantasmagoria. *New German Critique*, 48:87-107.

DEWS, P. 1995. Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity. In: S. ZIZEK (org.), *Mapping ideology*. New York, Verso Books, p. 46-65.

DUARTE, R. 1993. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo, Loyola, 205 p.

DUARTE, R. 1999. Expression as a philosophical attitude in Adorno. *Kriterion*, 100:81-97.

FERRY, L. e RENAULT, A. 1998. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo, Ensaio, 265 p.

HABERMAS, J. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 540 p.

KOTHE, F. 1978. *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo, Ática, 255 p.

- MATOS, O. 1999. *O iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo, Brasiliense, 184 p.
- NOBRE, M. 1998. Theodor Adorno e Walter Benjamin (1928-1940). In: M. NOBRE, *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo, Iluminuras, p. 59-101.
- ROUANET, S.P. 1990. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 174 p.
- SAFATLE, V. 2005. Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno. *Trans/Form/Ação*, 28(2):21-45.
- TIBURI, M. 1995. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 159 p.
- WEIDMANN, H. 2000. Erwachen/Traum. In: M. OPTIZ (org.), *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 341-362.
- WIGGERSHAUS, R. 2002. Walter Benjamin, o Passagenwerk, o Instituto e Adorno. In: R. WIGGERSHAUS, *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro, Difel, p. 219-245.