

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**O pensamento indisciplinado de Walter Benjamin:  
teoria crítica, messianismo judaico e o teatro épico nos  
escritos de 1930 a 1940**

**Brasília, 2018**

WANDERSON BARBOSA DOS SANTOS

**O pensamento indisciplinado de Walter Benjamin: teoria crítica, messianismo judaico e o teatro épico nos escritos de 1930 a 1940.**

Wanderson Barbosa dos Santos

e-mail: wanderson\_santos@outlook.com

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Stefan Fornos Klein

**Brasília, 2018**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**Dissertação de mestrado**

**O pensamento indisciplinado de Walter Benjamin: teoria crítica, messianismo judaico e o teatro épico nos escritos de 1930 a 1940.**

**AUTOR: Wanderson Barbosa dos Santos**

**ORIENTADOR: Stefan Fornos Klein (UnB)**

**BANCA: Profa. Doutora Patricia da Silva Santos (UFPA)  
Profa. Doutora Máira Muhringer Volpe (UnB)  
Profa. Doutora Mariza Veloso Motta Santos (UnB - suplente)**



“Os conteúdos de nossa vida são continuamente compreendidos por formas que se misturam e que deste modo realizam sua totalidade unitária: há por toda parte formação artística, concepção religiosa, coloração de valores morais e reciprocidade de sujeito e objeto. Talvez não haja nenhuma dimensão da corrente deste rio, na qual cada um destes tipos de configuração, e muitos outros ainda, não formariam pelo menos uma gota de suas ondas.”

*A aventura*, Georg Simmel.

“Não há desejo mais natural que o desejo de conhecimento. Ensaíamos todos os meios que podem levar-nos a ele. Quando nos falta razão, empregamos a experiência.”

*Sobre a experiência*, Michel de Montaigne.

## **Agradecimentos**

Esta dissertação é o resultado de meu de mestrado na área de Teoria e pensamento social, apresentado ao Programa de Pós-graduação em Sociologia – PPGSOL da Universidade de Brasília – UnB em setembro de 2018. Sua realização somente foi possível graças ao apoio e colaboração de muitas pessoas, que citarei mais à frente. De antemão, a todos, o meu agradecimento.

Ao meu orientador, Prof. Stefan Fornos Klein, por aceitar e ter a confiança em meu trabalho durante toda a pesquisa. Sob sua supervisão, marcada por uma inalterável atenção e seriedade, você sempre me instigou a novas proposições e a novos caminhos a seguir. Principalmente, agradeço por todas suas críticas rigorosas que me proporcionaram reflexões essenciais para o aprendizado acadêmico e a concretização desta dissertação.

À Profa. Mariza Veloso, minha primeira orientadora. Foi ela que me apresentou ao fascinante pensamento benjaminiano ainda em 2014 quando às 08:00 da manhã de todas as terças e quintas, nos reuníamos para conversar sobre esse autor essencial para o pensamento crítico contemporâneo. Seu amor pelos livros e erudição sempre me inspiraram. Ali você plantou uma semente.

Agradeço à Profa. Patricia da Silva Santos pelos comentários e críticas feitos na oportunidade da defesa do projeto de qualificação. De forma encorajadora e com formulações precisas, suas considerações criativas conduziram a forma do atual trabalho.

Agradeço à Profa Maíra Muhringer Volpe pelo intercâmbio de experiências de pesquisa na oportunidade da defesa desta dissertação de mestrado. Seus comentários generosos fomentaram reflexões profundas sobre a obra e a recepção benjaminiana.

Aos amigos que tive a oportunidade de conhecer ao longo dos anos na UnB: Angelo, Danilo, Flávio, Antônio, Larissa, Bruna Alencar, Rodolfo, Maysa, Gabriela, Matheus Ribeiro, Francisco, Mateus Caldas, Lucas Almeida, Iago Vinicius, Andreza, Artur Lins. Foram tantos que acho que devia ter colocado em ordem alfabética. Apesar disso, agradeço a todos por fornecerem um ambiente permeado de vínculos de amizade e de discussão intelectual.

Agradeço aos colegas que tive a oportunidade de conhecer no ano de ingresso no PPGSOL: Fabio, Carol, Yacine, Cleide, Givânia Mauro, Samuel, Rodolfo, Bernardo,

Fernanda, Murilo, Nanah e Égon e Erika; por contribuírem com seu conhecimento para uma sociedade melhor.

A família: Juliana, Amanda, José e Elza. Afinal, um incentivo, um abraço e o apoio nas escolhas profissionais, às vezes, valem mais do que indicações teóricas e metodológicas na confecção de uma dissertação. Sem o apoio deles, no sentido mais amplo que a palavra pode ter, não teria sido possível a realização deste trabalho.

A Marina, minha companheira, meus especiais agradecimentos, pelo apoio e colaboração ao longo de todo processo de pesquisa. Ela contribuiu talvez com a parte mais essencial ao ser parceira intelectual e emocional desde o momento que essa dissertação era apenas uma simples ideia.

Finalmente, agradeço ao CNPq e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia pelo apoio institucional e financeiro para a realização desta pesquisa.

## **Resumo**

Esta dissertação de mestrado tem por objetivo compreender sociologicamente como são apropriados e articulados os diálogos e inspirações advindas da *teoria crítica da sociedade*, do *messianismo judaico* e do *teatro épico* no pensamento de Walter Benjamin em sua obra tardia, investigando, para tanto, os escritos do período de 1930 a 1940. Nessa perspectiva, abordou-se a trajetória intelectual do autor para examinar seu posicionamento face aos debates intelectuais referentes ao papel da teoria social e à tentativa de criação de uma unidade entre as visões de mundo supracitadas. Para esse fim, buscou-se entender o diálogo com essas correntes de pensamento a partir das correspondências e ensaios produzidos pelo autor durante o decênio de 1930. A investigação acompanha o itinerário de contatos intelectuais de Benjamin, com um olhar especial voltado à sua relação com o Instituto de Pesquisa Social, sobretudo no que concerne a Max Horkheimer e Theodor Adorno; aos diálogos com o dramaturgo alemão Bertolt Brecht e, por fim, com o historiador da mística judaica, Gershom Scholem.

## **Abstract**

This master thesis has as its aim to sociologically understand how the dialogues and inspirations stemming from critical theory of society, Jewish messianism and from the epic theatre are appropriated and articulated in the thinking of Walter Benjamin in his late work, investigating the writings from the 1930s and 1940s. In this perspective, we discussed the author's intellectual trajectory to examine his positioning when faced with intellectual debates concerning the role of social theory, as well as the effort to create a unity between the aforementioned world views. To this end, one aimed to understand the dialogue between these wave of thoughts, taking up the correspondence and essays produced by him during the 1930s. The investigation follows the itinerary of Benjamin's intellectual contacts, with a special view turned towards its relation with the Institute of Social Research, specially regarding Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, as well as the dialogues with the German playwright Bertolt Brecht and, last but not least, with the historian of Jewish mysticism, Gershom Scholem.



<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>18</b>
<b>A CONSTITUIÇÃO DA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE NA DÉCADA DE 1930 – MEDIAÇÃO, DIALÉTICA E DEBATE INTELECTUAL.....</b>	<b>18</b>
<b>I.I O INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL: APROPRIAÇÃO CRÍTICA DA HERANÇA FILOSÓFICA .....</b>	<b>18</b>
<b>I.II MAX HORKHEIMER E A CONCEPÇÃO DE TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE NA DÉCADA DE 1930.....</b>	<b>23</b>
<b>I.III WALTER BENJAMIN E A CONCEPÇÃO DE TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE DO INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL NA DÉCADA DE 1930: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DAS CORRESPONDÊNCIAS.....</b>	<b>42</b>
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>85</b>
<b>CONJECTURAS PARA UMA INTERPRETAÇÃO DA HERANÇA MESSIÂNICA: GERSHOM SCHOLEM E OS ESTUDOS SOBRE A TRADIÇÃO JUDAICA DA CABALA .....</b>	<b>85</b>
<b>II.I. DO ÂNGULO DO MESSIANISMO: LEITURA CRÍTICA DA TRADIÇÃO JUDAICA.....</b>	<b>85</b>
<b>II.II. AS INVESTIGAÇÕES SOBRE A TRADIÇÃO MÍSTICA NO JUDAÍSMO: ASPECTOS GERAIS DA <i>WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS</i> DE GERSHOM SCHOLEM.....</b>	<b>90</b>
<b>II.III. A APROXIMAÇÃO DE WALTER BENJAMIN COM O MESSIANISMO JUDAICO: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DAS CORRESPONDÊNCIAS COM SCHOLEM.....</b>	<b>107</b>
<b>II. IV. EXCURSO SOBRE O HOMEM QUE VIROU PONTE: FRANZ KAFKA ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE.....</b>	<b>146</b>
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>156</b>
<b>BERTOLT BRECHT E A TEORIA DO <i>TEATRO ÉPICO</i> NA DÉCADA DE 1930: UM PERCURSO RUMO À UNIDADE ENTRE ARTE E POLÍTICA.....</b>	<b>156</b>
<b>III.I. BREVE APONTAMENTO SOBRE O MARXISMO NO TEATRO DIALÉTICO E UM NEM TÃO BREVE COMENTÁRIO SOBRE MARX E BENJAMIN: O <i>ESTADO DE EXCEÇÃO</i> NO CAPITALISMO .....</b>	<b>156</b>

<b>III.II. O TEATRO COMO INSTRUMENTO DE CRÍTICA SOCIAL: BRECHT E OS EXPERIMENTOS DIDÁTICOS, DIALÉTICOS E CRÍTICOS .....</b>	<b>164</b>
<b>III.III. A PROPÓSITO DO ENGAJAMENTO DA <i>INTELLIGENTSIA</i> NA LUTA DO PROLETARIADO: BERTOLT BRECHT VISTO POR WALTER BENJAMIN.....</b>	<b>170</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS – UM ESCRITOR NO <i>ENTRE-LUGAR</i> E NA CONTRACORRENTE .....</b>	<b>183</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>189</b>

## Introdução

Quando se pretende elaborar uma reflexão sociológica relacionada à linha de pesquisa teoria e pensamento social, procura-se, em tese, dirigir o olhar para o conjunto de correspondências, afinidades e enfrentamentos no qual o autor ou a corrente de pensamento que, na condição de objeto de investigação, está localizado no projeto em mente. Efetivamente, o êxito encontra-se na interpretação das referências e, sobretudo, a lógica singular de determinado ponto de vista teórico.

Nessas condições, se o empreendimento estiver voltado para uma “escola de pensamento”, o melhor caminho talvez seja a compreensão dos embates internos que aquele conjunto de intelectuais promoveu ao longo do período circunscrito na formação de determinada vertente intelectual. Se a reflexão caminha da gênese de uma tradição filosófica e aponta para as novas matizes e contornos que o pensamento adquiriu, caberia, neste caso, uma investigação que retomasse a origem metafísica desse pensamento e o acompanhasse até os desdobramentos e a reprodução de seu ponto de vista. Se a reflexão conversa com as diversas expressões das artes, a exemplo da literatura, da pintura e do cinema, poderia ser oportuno examinar como esse pensamento foi influenciado por tais movimentos artísticos e de que maneira a criatividade do mundo artístico condiciona seu raciocínio. Na chave de todas essas hipóteses, dispostas aqui por essas suposições, Walter Benjamin, pensador indisciplinado, renderia resultados férteis em uma interpretação de sua trajetória.

Nesta dissertação de mestrado abordaremos *visões de mundo* presentes no pensamento de Walter Benjamin, a saber: a teoria crítica da sociedade, o messianismo judaico e o teatro épico. Abordamos o conceito a partir da proposição de Lucien Goldmann (1967) no ensaio *O todo e as partes*, em que define o conceito de *visão de mundo* como instrumento heurístico para a compreensão do pensamento, levando em conta o pensamento como operação viva, logo, em constante mudança. Por essa via, no nível da reflexão são incorporados os *núcleos de significados* derivados de outras correntes de pensamento, o que, segundo Goldmann, conecta a parte ao todo. A visão de mundo, antes de mais nada, integra a obra ao pensamento concretizando-se em

sentimentos, perspectivas, diagnósticos e ideias compartilhadas<sup>1</sup>. Nesse sentido, Goldmann enfatiza que as visões de mundo se concretizam na realidade empírica a partir da atividade intelectual:

“Assim, eis-nos aqui, de volta ao ponto de partida: toda grande obra literária ou artística é expressão de uma visão de mundo, um fenômeno da consciência coletiva que alcance seu máximo de clareza conceitual ou sensível na consciência do pensador ou do poeta.” (GOLDMANN, 1967, p. 21).

É nesse contexto que surge a ideia de pensarmos a obra benjaminiana no decênio de 1930 na chave da *indisciplina*. O termo indisciplinado serve tanto para marcar as aventuras (e desventuras) de Benjamin com as mais diversas correntes de pensamento quanto, também, para acentuar a condição de insubordinação face às especializações que marcam as produções acadêmicas no contexto de modernidade. Ele é um pensador indisciplinado na medida em que, mesmo sob a influência de três visões de mundo totalmente distintas em sua obra tardia, conseguiu incorporar ao seu pensamento o núcleo de significados delas, sem, no entanto, se subordinar a qualquer uma delas. Não é à toa que Adorno o caracteriza como um intelectual que tinha como procedimento romper criticamente as convenções e, desse modo, se resignou como filósofo nada tradicional.

Para este estudo, certas informações biográficas são relevantes a fim de entendermos como se deram as diversas aproximações ao longo da trajetória de Benjamin com as visões de mundo aqui destacadas. Desse modo, encontraremos as tensões entre os variados modos de pensar: na fase inicial, um pensamento benjaminiano bastante influenciado pelo *romantismo* (que o levou até a produção de uma tese de doutorado sobre *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão* escrita entre 1917-1919); concomitantemente a esse fato temos a aproximação decisiva, em 1915, com Gershom Scholem (1897-1982), que, ao longo do século XX, viria a se firmar como um dos maiores

---

<sup>1</sup> A ideia de *visão de mundo* adotada neste trabalho foi mais bem explicitada pela sociologia da literatura, sobretudo na sua vertente francesa que possui como grande representante Lucien Goldmann. Entende-se o conceito conforme o sociólogo francês Jacques Leenhardt (1989) o define em *Semântica e Sociologia da literatura*, a saber: “Uma visão do mundo representa efetivamente ao nível de um grupo social (ou de uma classe social segundo os casos) a cristalização numa estrutura para um tempo limitado, apreciações, valorizações, projeções, etc., deste grupo ou desta classe. Ela é o conceito do instrumento formal de interpretação, de categorização do mundo e das relações dos homens entre si para um dado grupo. Mesmo quando a visão de mundo encontra a sua realidade escritural por intermédio da pena de um só, é, por definição e na sua gênese, o trabalho de vários. Os filósofos dão das visões do mundo uma expressão conceptual, os escritores criam universos e ações imaginárias que se baseiam em esquemas conceptuais comparáveis [...]” (pp.148). Neste trabalho, nos apropriamos do conceito para compreendermos o núcleo de significados dessas visões de mundo, sobretudo na configuração do pensamento benjaminiano ao longo da década de 1930.

historiadores da mística judaica. Como registro dessa relação, tem-se hoje um vasto material da correspondência trocada entre os intelectuais, indicando o complexo diálogo com desdobramentos decisivos na produção intelectual de Benjamin.

De modo semelhante, é necessário abordar a sua relação com a concepção de *teoria crítica da sociedade* florescente no Instituto de Pesquisa Social ao longo dos anos 1930. Benjamin se aproximou, sobretudo, a partir da correspondência com seu amigo, Theodor W. Adorno (1903-1969), e com o então diretor do Instituto, Max Horkheimer (1895-1973), sendo uma importante parte das pesquisas durante esse período marcada pelas tensões e concordâncias com o Instituto. As influências do pensamento marxista são biograficamente datadas do ano de 1924, quando Benjamin conhece a atriz e diretora de teatro letã Asja Lacis (1891-1979)<sup>2</sup> e que, no mesmo contexto, também inicia uma leitura cuidadosa do ensaio *História e consciência de classe* de Lukács; ainda sobre a “virada marxista” (com todas as aspas que o termo permite), devemos levar em conta a influência e o trabalho em conjunto com o dramaturgo e poeta alemão Bertolt Brecht (1898-1956), em meio ao qual Benjamin produziu diversos ensaios sobre a proposta de *Teatro épico* e planejou uma parceria para a criação da revista intitulada *Crise e crítica*, que tinha por tarefa a publicização do pensamento crítico.

Como destaca Sérgio Paulo Rouanet (1987), seria um erro metodológico entrar na “disputa pela alma” de Benjamin ao proclamar apenas uma dimensão do pensamento, seja ele o marxista, o romântico, o messiânico ou o teórico crítico. Fornecem resultados mais criativos para uma pesquisa acadêmica o reconhecimento da obra de um autor multifacetado. Seu próprio estilo de pensar se caracteriza por essa natureza indisciplinada. Sendo assim, concordamos com Rouanet ao afirmar:

“Conhecemos o erro metodológico que está na raiz desse procedimento: a tendência a absolutizar um aspecto verdadeiro, mas parcial,

---

<sup>2</sup> Para os fins desta pesquisa, não será possível um aprofundamento da relação entre Benjamin e Asja Lacis e isso se dá por um par de motivos. Primeiramente, não obtivemos acesso a correspondência entre Benjamin e Asja Lacis, pois, a mesma não se encontra presente nas inúmeras coletâneas de cartas examinadas ao longo da confecção desta dissertação. Outro motivo se relaciona a falta de um diálogo explícito nas fontes consultadas para esta pesquisa, isto é, ensaios e artigos produzidos em diálogo entre os sujeitos. A ausência de uma referência explícita e/ou fontes disponíveis nas cartas dificultam a possibilidade de um exame dessa influência. Uma das poucas fontes testemunhais desse encontro significativo encontra-se na autobiografia escrita por Asja Lacis intitulada *Revolutionär im Beruf [profissão/vocação revolucionária]* no qual residem poucas referências ao diálogo com Walter Benjamin. Nesse sentido, como veremos no capítulo 2, a impressão deixada pela diretora letã parece, a princípio, ter se mostrado por um apreço unilateral por parte de Benjamin, tanto que, marcas do diálogo intelectuais entre eles estão presentes em apenas um par de cartas distribuídas em todo espólio benjaminiano.

esquecendo outros, igualmente relevantes, embora contraditórios com o primeiro. Esse desvio de método é especialmente grave no caso de um autor tão múltiplo como Benjamin, em que a coexistência dos contrários não é uma exterioridade, mas caracteriza seu próprio estilo de pensar” (ROUANET, 1987, p. 111).

As correntes de pensamento que fazem parte do elenco desta trama serão, aqui, examinadas a partir de uma seleção de personagens que adquirem protagonismo tanto por seu diálogo com Benjamin quanto pela natureza de serem sujeitos identificados com as tradições que marcam o pensamento do autor. Um dos motes centrais deste trabalho é uma interpretação da trajetória de Benjamin ao longo da década de 1930 e os significados herdados dos contatos com a *teoria crítica da sociedade*, o *messianismo judaico* e o *teatro épico*. Em relação a isso, cabe destacar a inspiração e o potencial que o conceito de *imaginação sociológica*, proposto por Charles Wright Mills, desempenha na confecção desta dissertação, sobretudo pelas sugestões em relação à conexão entre traços biográficos e a história.

Partindo da promessa apresentada por Mills (1982) no que se refere ao exercício da *imaginação sociológica*, tentaremos levar à frente sua inspiração por meio da conexão entre a trajetória intelectual em vínculo com correntes de pensamento que perpassam sua biografia. Podemos, portanto, definir a expectativa de que este estudo esclareça, por meio da conexão entre biografia e história, as características de um cenário mais amplo na qual os escritos de Benjamin se inserem, principalmente a partir dos contatos selecionados para a realização deste estudo, visto que: “A imaginação sociológica nos permite compreender a história e a biografia e as relações entre ambas, dentro da sociedade. Essa a sua tarefa e a sua promessa” (MILLS, 1982, p. 12).

Nessa perspectiva, buscaremos interpretar a aproximação com a *teoria crítica da sociedade* a partir da correspondência com os autores do Instituto de Pesquisa Social (Adorno e Horkheimer), o diálogo com o *messianismo judaico* por meio do contato com Scholem e, por fim, a apropriação da teoria do *teatro épico* a partir do contato com Brecht.

Inicialmente, o projeto de pesquisa que originou este texto tinha como objetivo analisar sociologicamente a influência do *Romantismo*, do *messianismo judaico* e do *marxismo* na obra de Walter Benjamin. A princípio, a ideia tinha como mote específico a tentativa de situar o “marxismo benjaminiano” numa crítica radical ao conceito de modernidade. Tínhamos em mente que essas três visões de mundo forneciam a estrutura fundamental para a articulação do pensamento do autor e que essa aproximação com a

obra seria frutífera para a linha da teoria sociológica. No entanto, dada a audácia dessa empreitada e a falta de uma delimitação mais acurada do objeto de pesquisa, visamos providenciar alterações no projeto que garantissem a exequibilidade da dissertação.

Traços importantes da ideia inicial ainda permanecem no espírito do projeto atual, porém, as mudanças colocadas em prática asseguram os esclarecimentos dos conceitos, autores e materiais que foram mobilizados para esta dissertação. Assim, manteve-se a tentativa de compreensão da obra de Benjamin por meio de três eixos: *teoria crítica da sociedade*, *messianismo judaico* e *teatro épico*. Cada partição com seu respectivo representante.

A retirada, no atual momento da pesquisa, do eixo *Romantismo* e *Marxismo* deve-se ao fato da necessidade de um sobrevoo mais longitudinal tanto em relação aos ensaios, quanto às correspondências, para que se possa examinar a influência dessa visão de mundo nos escritos de Benjamin. Necessariamente, a reflexão sobre o tema deve regressar aos escritos de juventude do autor, nos quais se constata aproximações mais explícitas com essa linha de pensamento. A supressão do *Romantismo* nessa leitura também permite que se respeite a delimitação temporal das obras investigadas, uma vez que se decidiu pelo olhar mais aprofundado para uma parte dos escritos entre 1930 e 1940. Em relação ao marxismo, tentamos expor um breve retrato a respeito do diálogo de Benjamin com Marx no capítulo 3, porém, dado o recorte da pesquisa que privilegiou o diálogo com Brecht, realçamos a relação entre Benjamin e o teatro épico nos anos de 1930 a fim de compreender essa mediação.

Incorporou-se o diálogo com a concepção de *teoria crítica da sociedade* pela amplitude do material contido na correspondência entre Benjamin e os membros do Instituto de Pesquisa Social. No período de 1930, ensaios decisivos do autor foram enviados para a publicação na Revista de Pesquisa Social (principal meio de divulgação da obra do Instituto), fato que gerou tensões entre as posições de Benjamin e o conceito de *teoria crítica da sociedade*. Mais do que tudo, o paradoxal diálogo entre Benjamin e a teoria crítica mostra e revela um itinerário comum aos demais eixos, visto que os ensaios debatidos exaustivamente nas correspondências com os membros do Instituto também surgem como tema com outros autores, todavia, os contornos e a roupagem dos debates configuram-se de modo totalmente distintas.

Por fim, vale destacar uma outra questão ligada à metodologia deste estudo, que é o reconhecimento da não-linearidade das marcas na biografia. Numa primeira leitura, induzida pela marcação cronológica dos contatos biográficos que foram reconhecidamente importantes para a formação do pensamento de Benjamin, pode-se deduzir na interpretação que os contatos sucederam próximos de uma linha progressiva, e essas influências se encaixam como uma trajetória natural. E é precisamente desse ponto de vista que um estudo tematizando a relação entre a biografia e a trajetória não pode se descuidar. Levamos em consideração os apontamentos de Bourdieu (2006), voltados para *A ilusão biográfica*, ao realçar que as trajetórias biográficas não se conformam, necessariamente, a partir de um ordenamento lógico e linear. A história de vida não condiz com uma “intenção” subjetiva de acontecimentos sucessivos.

A condição fragmentária da obra de Walter Benjamin e seu caráter *ensaístico* incrementam a multiplicidade de abordagens possíveis de seus escritos. A confiança no ensaio permitiu e foi fundamental para o modo como a investigação benjaminiana se configurou, sobretudo na constelação de temas presentes no texto das *Passagens*. Na esteira desse procedimento, podemos notar uma espécie de “consanguinidade” entre Benjamin e Simmel. Esse seguimento parece-nos, à primeira vista, a indicação da herança da apropriação do procedimento do ensaio, na qual temos em Simmel e Benjamin grandes representantes dessas reflexões nas ciências sociais. Conforme Adorno (2003 [1954-1958]) aduz, é condição do ensaio a sua impermanência, um olhar aprofundado ao efêmero, ao passageiro e ao antissistemático. Internamente a produção benjaminiana leva à frente os atributos da forma ensaio “metodicamente sem método”, valorizando os fragmentos em sua conexão com a totalidade sem desvalorizar uma dimensão em detrimento da outra.

Aqui, busca-se analisar apenas uma parcela da obra de Benjamin que, no horizonte de possibilidades de uma dissertação de mestrado, mostra-se como promissora para interpretarmos a aproximação do autor com as demais teorias e formas de pensamento que pairavam no contexto alemão acadêmico europeu de sua época. Assim, direcionaremos a reflexão a apenas uma fração dos materiais atualmente disponíveis para a pesquisa. Com isso, é evidente que estudos mais amplos e mais aprofundados podem ser beneficiados por um olhar mais abrangente sobre o conjunto dos ensaios, correspondências, anotações e fragmentos disponíveis do autor. Os materiais consultados para a elaboração deste texto serão evidenciados ao longo da dissertação.



Aqui, lembremos o protesto de Flavio René Kothe (1978 [1975]) em sua tese de doutoramento apresentada em 1975 à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP sob o título *Benjamin & Adorno: Confrontos*, no qual o autor se queixa das dificuldades nas publicações da obra completa de Benjamin e a consequente situação periférica que a produção em ciências sociais no Brasil sobre o tema precisa enfrentar. Nesse sentido, Kothe coloca sua tese na chave de um *work in progress* que seria – e será – preenchida por trabalhos posteriores. Este trabalho, portanto, se situa entre as numerosas tentativas de realização de um *work in progress* para a interpretação da obra de Walter Benjamin na esteira do crescente interesse que a obra do autor vem suscitando nas diversas especialidades acadêmicas atuais.

## Capítulo I

### **A constituição da teoria crítica da sociedade na década de 1930 – mediação, dialética e debate intelectual**

#### **I.I O Instituto de Pesquisa Social: apropriação crítica da herança filosófica**

Na turbulenta década de 1930, na Alemanha, concebe-se, a partir de um modesto centro de pesquisa, o desenho da teoria crítica da sociedade. Essa reflexão teórica, antes de mais nada, recebeu, fundamentada nos esforços de Max Horkheimer, os contornos da reflexão social orientada para o entendimento das transformações do seu tempo. Protesto contra as formas tradicionais e arraigadas da atividade científica, a teoria crítica da sociedade coloca-se como herdeira da tradição filosófica orientada para a transformação. Naquele decênio, o Instituto de Pesquisa Social, no qual Max Horkheimer exercia a função de diretor, dedicava-se à realização de pesquisas sobre as mais diversas áreas temáticas. Argumentaremos, ao longo deste texto, um recorte bastante específico entre as produções intelectuais do Instituto durante o período de 1930. De forma mais minuciosa, destacar-se-á os esforços de Max Horkheimer para a fundamentação da teoria crítica da sociedade. Na segunda seção, indagarei acerca dessa concepção de teoria crítica no binômio aproximação e distanciamento transversalmente à trajetória intelectual de Walter Benjamin.

Neste capítulo procura-se apresentar os alicerces da concepção de teoria crítica da sociedade por meio de alguns dos ensaios de Max Horkheimer produzidos ao longo dos anos de 1930, principalmente a partir dos trabalhos: *Materialismo e metafísica* (1933), *Materialismo e moral* (1933), *Observações sobre ciência e crise*, *A situação atual da filosofia da sociedade e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social* (discurso de posse de Max Horkheimer) e *Teoria tradicional e Teoria crítica* (1937). Em sua formação na Universidade de Frankfurt, a teoria crítica da sociedade incrementou, por meio de intensos diálogos teóricos e epistemológicos, suas bases para o entendimento crítico da sociedade. Como destacaremos adiante, a tensão decisiva envolve a defesa de um posicionamento intelectual que não objetive apenas a compreensão da sociedade, mas

também a sua transformação, que esteve no espírito da reflexão intelectual desse período. Se assim é acrescentemos o primado do conceito de *mediação* entre teoria e prática para o pensamento crítico dos anos de 1930.

À vista desse primeiro movimento, na segunda parte deste capítulo pretende-se compreender a relação de proximidade e distanciamento da concepção de teoria crítica dos anos de 1930 com a obra tardia de Walter Benjamin. Para esse propósito utiliza-se como fonte para a pesquisa a correspondência trocada entre Benjamin, Horkheimer e Adorno durante o período indicado, sobretudo as cartas que apresentam como tema os ensaios enviados por Benjamin como forma de colaboração para a Revista de Pesquisa Social. Nesse caminho, como forma de entendimento desse debate intelectual, procurarei compreender o itinerário de aproximação e distanciamento benjaminiano nos ensaios *Franz Kafka* (1934), *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936) e o *exposé* de 1935 intitulado *Paris, Capital do século XIX e Sobre alguns temas em Baudelaire* (1939). Os ensaios selecionados para a composição desta pesquisa são enviados por Benjamin para a Revista do Instituto e são motivo de um extenso diálogo teórico que percorre o período de 1930 a 1940. É lícito supormos que a incorporação de outros textos pode oferecer um entendimento mais amplo sobre a relação de Benjamin com o Instituto. No entanto, para fins desta pesquisa, essa delimitação permite a investigação mais sólida dessa problemática, sobretudo por sua sintonia com a pesquisa em contato com as correspondências.

Subdivide-se o itinerário indicado para este capítulo do seguinte modo: 1) a análise dos pressupostos teóricos e o do modo particular com que a concepção de teoria do Instituto de Pesquisa Social insere-se no contexto intelectual alemão por meio da sua proposta de teoria crítica da sociedade, sobretudo a partir dos escritos de Max Horkheimer; 2) derivado desse pressuposto, busca-se entender a relação entre a concepção descrita de teoria crítica do Instituto com a obra tardia de Walter Benjamin<sup>3</sup>.

Para o primeiro propósito, focamos os escritos de Max Horkheimer datados da década de 1930 unindo as reflexões propedêuticas, isto é, os ensaios de 1933, com o

---

<sup>3</sup> O que aqui sublinhamos como obra tardia diz respeito aos escritos que foram do ano de 1930 até a última produção do autor datada do ano de 1940. O termo “tardio” diz respeito exclusivamente a uma marcação temporal nas produções intelectuais do autor, não cabendo nenhuma atribuição de qualidade diferencial entre os escritos precedentes de Benjamin.

ensaio seminal de 1937, a saber, o *Teoria tradicional e teoria crítica*, no qual o autor expõe de forma mais estruturada a concepção de teoria crítica que orienta parte significativa dos estudos do Instituto. No que tange ao cumprimento da segunda meta, busca-se compreender a relação de Benjamin com o Instituto por meio das correspondências trocadas entre Benjamin, Horkheimer e Adorno ao longo da década de 1930<sup>4</sup>.

Vale lembrar, especialmente, os esforços promovidos por Horkheimer expressados desde seu discurso de posse<sup>5</sup> no Instituto de Pesquisa Social até a sistematização no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* sobre a importância da fundamentação teórica para a investigação da vida social. “A teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível”<sup>6</sup>.

Este *saber acumulado* destacado por Horkheimer advém das mais variadas fontes do conhecimento. Cabe ressaltarmos a enorme influência filosófica para os autores desse período, sendo importante evidenciar a filosofia de Kant, o pessimismo de Schopenhauer, à crítica à filosofia e à concepção de mudança social em Marx, à iluminação do inconsciente efetuada por Freud, somente para citarmos algumas das mais conhecidas<sup>7</sup>. No que é relativo à Teoria Crítica da Sociedade, os conceitos provenientes da filosofia passam pelo crivo crítico com o objetivo de que dali viria o maior potencial analítico dessas pressuposições. Os autores dessa vertente de teoria colocam-se na posição de *herdeiros* de uma tradição crítica que perpassa a filosofia a partir de Hegel e tem como fio condutor a crítica realizada por Marx em seus escritos.

---

4 Serão analisados neste trabalho as correspondências entre Benjamin, Adorno e Horkheimer ao longo dos anos 1930. Deu-se preferência à leitura e análise das cartas que tratavam de temas referentes aos ensaios enviados por Benjamin para publicação na Revista de Pesquisa Social encabeçada por Leo Löwenthal, Horkheimer, Adorno, Pollock, etc.

5 HORKHEIMER, Max, 1981 [1931].

6 HORKHEIMER, Max, 1980 [1937], p. 117.

7 No livro *Origem da dialética negativa*, Susan Buck Morss (1981) destaca que as teorias apresentadas por Freud no início do século XX eram rechaçadas no ambiente social europeu, sobretudo pelo caráter “transgressor” das teses proferidas por Freud. O marxismo também era alvo de perseguições, sendo o avanço da extrema direita na República de Weimar a manifestação mais evidente das turbulências políticas daquele momento.

Musse (1994) contribui para essa perspectiva ao discorrer sobre a aproximação da Teoria Crítica, sobretudo de Adorno e Horkheimer, com o idealismo alemão. Na apropriação do método dialético, a relação entre Marx e Hegel foi tomada como “revitalizada” na proposta de incorporação do novo arcabouço histórico-político salientado por Georg Lukács a partir da interpretação marxista. Para Musse, Horkheimer desconfia de certas afirmações ligadas ao sujeito global supratemporal e, por isso, mantém sérias reservas à *não-mediação* entre sujeito e objeto. Em outras palavras:

“A herança evocada pela teoria crítica não é mais, como em Engels e Lukács, o método de Hegel. Agora, Horkheimer assume explicitamente que o que deve ser conservado na conversão ao materialismo é o conceito idealista de razão. Privilegiando o lado crítico da teoria, em detrimento do aspecto afirmativo, a teoria de Horkheimer se situa como um prolongamento da filosofia transcendental; assim, complementa a recusa da reconciliação hegeliana – conservando, pelo menos em parte, o legado do idealismo – pela assunção da herança kantiana” (MUSSE, 1994, p. 35).

Aqui, podemos notar como o conceito de *razão* ocupa centralidade na reflexão do Instituto de Pesquisa Social. A razão que, na promessa iluminista, se mostraria como a alternativa para a emancipação humana, mostrou-se, de outro lado, nos desdobramentos de processos históricos e sociais após a revolução de 1789, como mais uma das formas de aprisionamento humano. A razão não se divorcia do pensamento crítico, porém, reconhece a necessidade de uma reformulação das bases na qual ela está formulada.

Olgária Matos (1993) salienta o modo como os autores ligados à teoria crítica da sociedade repensam o conceito de razão a partir da experiência com o totalitarismo, a saber:

“Os frankfurtianos desenvolveram uma explicação sobre o fenômeno do totalitarismo que é de ordem metafísica: é na constituição do conceito de Razão, é no exercício de uma determinada figura, ou modo da racionalidade, que esses filósofos alojam a origem irracional. Em nome de uma racionalização crescente, os processos sociais são dominados pela ótica da racionalidade científica, característica da filosofia positivista. Nessa perspectiva, a realidade social, dinâmica, complexa, cambiante, é submetida a um método que se pretende universalizador e unitário, o método científico. O positivismo, prisioneiro de seus próprios métodos, impõe um procedimento não-social às ciências sociais” (MATOS, 1993, p. 7).

Horkheimer (1980 [1937]) coloca-se em oposição ao que chama de “razão transparente”, que perpetua a existências dos indivíduos em organismo irracionais travestidos por uma racionalidade acrítica. Contra essas “formas apáticas do ser”, fantasiadas de modelo, Horkheimer salienta a necessidade de um posicionamento para a

emancipação a partir da mobilização teórica. Como veremos adiante, esse ponto de vista materializou-se no conceito de *comportamento crítico* apresentado por Horkheimer.

“Um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta validade existente. Contudo ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil” (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 131).

Por essa razão, a dedicação para a fundamentação teórica, que tenha como objetivo a condução à transformação social, na teoria crítica da sociedade, alimenta-se do anseio pela libertação e emancipação baseado na relação inexorável entre teoria e sociedade. Partindo do diagnóstico de que a situação social exigia modificações no interior da reflexão teórica e epistemológica, os autores do Instituto de Pesquisa Social enfrentaram essas inquietações embebidos por um ambiente de extrema turbulência social e política.

Em meados do segundo decênio do século XX a Europa já havia enfrentado a experiência da Grande Guerra em que se mobilizou para o *front* tudo que havia de mais tecnológico à disposição naquele momento. A Rússia Imperial desmorona frente às revoluções que ocorreram a partir de 1905 e que desembocaram na Revolução de 1917 liderada pelos bolcheviques<sup>8</sup>; por fim, a Alemanha, que se unifica em 1870, tem em seu ambiente intelectual a enorme influência de correntes românticas e nacionalistas e, juntamente a esse fato, a partir do século XX o fortalecimento de posicionamentos antisemitas e os descontentamentos por parte dos intelectuais de esquerda com a postura da Social-Democracia<sup>9</sup> e o avanço do Nacional-Socialismo na figura do *Führer*.

---

8 O processo que desaguou na experiência soviética manifesta grande parte da instabilidade presente no próprio contexto europeu. A Rússia Imperial no início do século XX era um dos países mais atrasados (no sentido da modernização do continente) da Europa, mantendo ainda laços de servidão e uma enorme parte da sua população no campo. As demandas que geraram as revoluções a partir de 1905 são das mais diversas, todavia, podem ser resumidas nas objeções em relação à Guerra Russo-Japonesa e às enormes perdas nesse conflito; greve de camponeses contra a fome que assolava os campos do país, isto é, protesto por alimentos que mobilizou uma enorme massa de camponeses; e, por fim, grandes oposições ao Czarismo. Todo esse processo foi elementar para a fundação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS mais adiante.

9 No contexto de ebulição social na Alemanha a Social-Democracia tomava a frente dos processos de mudança. Um dos relatos mais interessantes sobre esse debate político encontra-se na obra *Reforma ou Revolução* (1910), de Rosa Luxemburgo. A autora discute o caráter paliativo das reformas sociais e a necessidade de mudanças estruturais na sociedade. Nesse texto, confronta diretamente as concepções de reforma esboçadas por Eduard Bernstein que, segundo Rosa Luxemburgo, aproveita-se do termo socialismo com o objetivo de propor uma agenda reformista. Para a autora, há a necessidade de propor transformações

Internamente, há um esforço pela estruturação e o desenvolvimento de vários desses temas que urgem no contexto turbulento do início do século. Retomaremos os esforços do Instituto para o estabelecimento de uma concepção de teoria própria para o enfrentamento dos problemas de seu tempo a partir dos escritos de Horkheimer, sobretudo em *Teoria tradicional e Teoria crítica*, visando compreender o ponto de vista do Instituto de Pesquisa Social acerca da teoria que fundamenta as pesquisas naquele momento.

## **I.II Max Horkheimer e a concepção de teoria crítica da sociedade na década de 1930**

*“A teoria crítica não se deixa enganar pela aparência, isto é, pela ilusão fomentada meticulosamente nas ciências sociais, de que propriedade e lucro não desempenhariam mais o papel decisivo.”*

Max Horkheimer. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

Conforme indicado no passo anterior, a criação do Instituto de Pesquisa Social foi, marcadamente, influenciada pelas questões que permeavam o contexto alemão do início do século XX. Dentre os vários nomes importantes para a fundação, organização e a realização do Instituto, cabe ressaltar a importância de Felix Weil (1898-1975), sobretudo no que diz respeito à obtenção de recursos para o financiamento do projeto e, também, a relevância de Friedrich Pollock (1894-1970) para a organização do Instituto. A sede funcionou em um espaço anexo à Universidade de Frankfurt, na Alemanha, sendo o ano de 1923 marcado como o da sua fundação e o ano seguinte a data da sua inauguração, ou seja, 1924.

Com base no recorte proposto no início deste capítulo, vale enfatizar o período a partir da década de 1930, especialmente porque, no ano de 1931, Max Horkheimer assume a direção do Instituto no qual permaneceu na gestão até o ano de 1972<sup>10</sup>. Esse momento também está marcado pelos contínuos esforços teóricos de Horkheimer para a formulação dos pressupostos da teoria crítica da sociedade. Nos primeiros anos de 1930,

---

incisivas sem abrir mão de uma reflexão teórica em que o aumento da consciência de classe do proletariado seja cada vez mais fomentado ao longo do processo.

10 A discussão sobre os primeiros anos do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e os pormenores de sua fundação e consolidação encontram-se no livro *La imaginación dialéctica* de Martin Jay (1974).

o autor busca na tradição do materialismo a inspiração para destacar os pressupostos que, mais adiante, se moldariam como os pilares da teoria crítica da sociedade.

A elevada produção acadêmica do período de 1930 pode mascarar o ambiente de turbulência social no qual a Alemanha passava. Em 1932 o Instituto inicia a publicação da Revista de pesquisa social (que será publicada até 1941), porém, no ano seguinte os nacional-socialistas chegam ao poder e iniciam a censura e expulsão de intelectuais de esquerda e judeus das universidades. Em 1933 o Instituto foi ocupado e sua sede transferida para Genebra (SOBOTTKA, 2008, p. 207).

Mesmo com o ambiente de desmonte do Instituto, o período de 1930 marca uma extensa produção dos autores ligados a esse centro de pesquisa. Nos ensaios de 1933, especialmente *Materialismo e metafísica* e *Materialismo e moral*, Horkheimer expõe as preocupações em relação aos atributos essenciais para a combinação entre teoria e prática. O autor realiza suas investigações a partir do antagonismo entre perspectivas normalistas e dogmáticas. De acordo com Horkheimer (2015a [1933]), os filósofos sustentaram concepções ideológicas próprias do mundo burguês por meio da ambição da criação de pressupostos universais para o agir humano. Nesse sentido, categorias como propriedade, Estado, lucro, ganham contornos de verdade baseada nessa forma de filosofia.

Em contraposição, a perspectiva do materialismo oferecia os instrumentos necessários para efetivar a compreensão e a transformação da sociedade. Nesse ambiente, a atividade teórica era vista, antes de tudo, como um dos mecanismos de oposição ao avanço do extremismo na Europa. Como dissemos, não podemos minimizar o impacto dos desdobramentos a partir de 1933, notadamente a ascensão do Nacional Socialismo na Alemanha.

Nesse mesmo ano vários intelectuais deixam a Alemanha em decorrência das crescentes represálias aos opositores do regime nazista. Entre esses intelectuais estão Theodor Adorno, Walter Benjamin e Bertolt Brecht, cada qual exilando-se em um país europeu distinto. Nada mostra melhor o intuito de confrontação à crescente onda fascista do que as metas declaradas da teoria crítica: a emancipação humana, mas, sobretudo, a oposição ao autoritarismo que ali se construía.

As perseguições ligadas ao ambiente político se disseminaram para toda a sociedade e voltaram-se, principalmente, para os pensadores ligados a correntes da esquerda e de origem judaica. Ainda assim, o antissemitismo não era um elemento novo



na Alemanha dos anos de 1930. Desde a República de Weimar (1918-1933) argumentos antissemitas foram utilizados, sobretudo no ambiente acadêmico, para a desqualificação e exclusão de intelectuais advindos de origem judaica. Fritz Ringer (2000) aduz que os intelectuais ultranacionalistas alemães se municiavam com argumentos derivados da visão antissemita que, segundo o autor, resultou numa maior “adesão” dos intelectuais judeus a posturas radicais à esquerda do espectro político.

Em sua palestra intitulada *A ciência como vocação*, exposta no ano de 1919, Max Weber relata em uma breve passagem a situação do intelectual judeu que almejaria a carreira acadêmica. Afora todas as dificuldades que perpassaria as trajetórias dos jovens que desejassem um posto acadêmico, em especial aos oriundos de famílias judaicas, Weber (2013 [1919]) adverte por meio da frase que está gravada no portão do inferno da *Divina Comédia* de Dante: “deixai qualquer esperança, vós que entrais”. Talvez, por sua proximidade com Georg Simmel, Weber observou as dificuldades ainda mais elevadas para o intelectual judeu que almejava uma cátedra numa Universidade alemã.

Michael Löwy (1989) em *Redenção e Utopia* analisa o surgimento dos intelectuais de origem judaica pertencentes a *Mitteleuropa*<sup>11</sup>. A intensa transformação que teve como palco a Europa Central a partir de 1870, sobretudo por conta da industrialização e do progresso capitalista, desembocou na transfiguração da sociedade tradicional para a sociedade industrial capitalista. Para Löwy (1989) o “mandarinato” alemão tradicional se contraporia a essas transformações sociais, principalmente (mas não somente) os intelectuais de origem judaica.

Ressalvas e contradições à parte, a ideia da assimilação deve ser relativizada em alguma medida. Como destaca Hobsbawm (2013), a comunidade judaica, sobretudo na Europa central, foi de fundamental importância para a formação cultural da Alemanha. A assimilação dos judeus não tinha como objetivo fundante a assimilação à nação alemã, mas, antes, a classe média que naquele contexto se formava. Nesse sentido, esse desejo

---

11 Michael Löwy (1989) delimita a ideia de *Mitteleuropa* para destacar as características em comum das populações situadas geograficamente na Europa Central. Vale para o autor a ideia de “unificação pela cultura germânica” desses povos. É importante, também, salientarmos que o limite temporal proposto na análise de *Redenção e Utopia* foi do século XIX até o ano de 1933. Michael Löwy alega que, com a ascensão do Nazismo na Alemanha, houve um trabalho sistemático de impedimento da contribuição judaica para a formação da cultura germânica.

para se assimilar ao povo alemão, segundo o autor, não estava ligado à comunidade judaica (HOBSBAWM, 2013).

Outra pensadora que buscou problematizar a ideia de assimilação da comunidade judaica à sociedade alemã foi Hannah Arendt (1944). Ela realça que o status de *párias* ao qual os judeus são direcionados tem, no limite, o objetivo de esconder sua importância cultural na Europa. A assimilação, nesse sentido, deve ser problematizada na medida que somente em poucos casos a integração se realiza de forma plena<sup>12</sup>. Segundo a pensadora, poucos são os judeus que tiveram seu gênio criativo reconhecido na história do processo de “assimilação” (ARENDR, 1944).

Em certa medida, a formação do Instituto de Pesquisa Social reflete as tendências dessa intelectualidade judaica na Alemanha, acima de tudo pela origem judaica de grande parte dos seus membros fundadores<sup>13</sup>. Ao mesmo tempo, com sua fundação datada do ano de 1923, o Instituto surgiu num ambiente com pouco fôlego para o florescimento, numa atmosfera que herdava a tensão antissemita acrescida do avanço da extrema-direita que, em 1933, passou a ter seu porta-voz maior na chancelaria comandada pelo partido Nacional Socialista.

Apesar das inúmeras perseguições e mudanças do local da sede de funcionamento do Instituto houve o esforço hercúleo para que se mantivessem as atividades acadêmicas, principalmente com a *Revista de Pesquisa Social (Zeitschrift für Sozialforschung)*, periódico que serviu de instrumento de divulgação das pesquisas promovidas por membros e colaboradores do Instituto. A organização da Revista teve papel fundamental, sobretudo após a ascensão do Nacional-Socialismo na Alemanha, quando, em situação de

---

12 No artigo intitulado *The Jew as Pariah: a hidden tradition*, Hannah Arendt realiza uma discussão a partir da ideia de pária, primeiramente apresentada por Max Weber para relativizar a ideia de assimilação, sobretudo à sociedade alemã. A autora manifesta a genialidade dos pensadores de origem judaicas destacando quatro personalidades: Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie Chaplin e Franz Kafka. De acordo com Arendt (1944), em cada uma dessas biografias a herança do judaísmo pesou para uma maior ou menor aprovação em seu contexto, sendo essa tensão, em grande medida, manifesta na obra desses personagens.

13 A herança do judaísmo na perspectiva dos autores da teoria crítica da sociedade deve ser matizada, especialmente pela complexidade com que as obras de Horkheimer, Adorno, Benjamin, Fromm, Kracauer e Löwenthal se configuraram ao longo dos anos. Em alguns deles, como é o caso de Walter Benjamin, a perspectiva do judaísmo emerge em seu texto de forma conflitante com outras perspectivas de pensamento e se manifesta numa originalidade particular do autor. Para os demais autores, seria irrefletido creditar ao passado judaico a *raison d'être* de suas obras.

exílio, os autores puderam se posicionar e apresentar as pesquisas dos membros e colaboradores do Instituto.

A direção do Instituto sob o comando de Horkheimer foi fundamental também para a formulação dos pressupostos da Teoria crítica. Nesse sentido, acompanhamos o argumento de Nobre (2006) que atribui a Horkheimer o papel de fundador da teoria crítica da sociedade ao estabelecer seus pressupostos no ensaio de 1937 *Teoria tradicional e Teoria crítica*. Contudo, Nobre destaca que o próprio Horkheimer não se reconhece como fundador dessa vertente intelectual, alegando ser o herdeiro de uma tradição crítica que possui suas raízes na obra de Marx (NOBRE, 2006, p. 35).

De fato, a herança marxista está presente nos ensaios de Horkheimer. Ao apresentar o que se caracteriza como o *comportamento crítico*, Horkheimer frisa em nota de rodapé que a ideia de crítica não está ligada à *Crítica da razão pura* de Kant, mas sim, à crítica dialética da economia política de Karl Marx (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 130). É a partir da importância de se distanciar dos autores ligados ao estabelecimento de axiomas filosóficos (por exemplo, Kant e o *imperativo categórico*) e se aproximar da herança materialista dialética que os ensaios de Horkheimer da década de 1930 se inserem no ambiente intelectual alemão.

A montagem do Instituto que, de certa maneira, pode ser identificada no seu esforço de fornecer respostas e alternativas do ponto de vista marxista às crises e guerras que afetaram o cenário europeu no início do século XX, são apontadas por Jay (1974) como a dedicação ao encontro de respostas no interior do marxismo<sup>14</sup>. O andamento é muito sugestivo, pois os membros do Instituto buscavam se distanciar de manifestações do “marxismo vulgar” ou um marxismo imediato que ganhava cada vez mais espaço no contexto acadêmico e político da época. O próprio Instituto por pouco não foi nomeado “Instituto do Marxismo”, porém, dadas as cada vez mais crescentes perseguições aos

---

14 Da mesma maneira que Jay (1974) destaca o debate em torno da teoria marxista, Nobre ressalta a ideia de diálogo com a tradição marxista. Segundo Nobre, a atenção da Teoria crítica, sobretudo em Max Horkheimer, recai sobre as permanentes transformações que a sociedade da década de 1930 apresenta em diferença da sociedade conhecida por Karl Marx. A partir dos trabalhos do Instituto de Pesquisa Social pode-se enumerar três diferenças fundamentais: 1) O não acirramento da autodestruição do capitalismo por meio da análise de Pollock sobre o tema; 2) Com a análise da classe operária alemã da década de 1930 a tendência ao empobrecimento da classe trabalhadora não se confirma como Karl Marx previra, sendo notada a existência de diferentes níveis de riqueza; 3) O fortalecimento do Nazismo e do Fascismo na Europa (NOBRE, 2006, pp. 39-41).

pensadores de esquerda (e judeus) e o clima de avanço da repressão no ambiente acadêmico, resolveu-se adotar o nome de Instituto de Pesquisa Social.

Esse pensamento justificaria a centralidade alcançada pela concepção de materialismo nos textos propedêuticos de 1933. Buscou-se extrair do materialismo as bases para a possibilidade de uma teoria crítica da sociedade. Em Horkheimer (2015a/b) a perspectiva materialista permite a junção entre a teoria e a prática numa perspectiva da compreensão da totalidade das relações sociais.

Em *Materialismo e metafísica* (1933) Horkheimer reavivou o antagonismo entre a perspectiva filosófica dos sistemas metafísicos em contraposição à interpretação materialista. Horkheimer opera uma crítica ao pensamento metafísico que formula sua estrutura a partir de sistemas fechados em si. A fé metafísica aponta o prosseguimento de formas de comportamento fechados derivados desses sistemas anteriores. Desse modo, para Horkheimer:

“A metafísica, confusa sobre sua relação com a teologia, costuma considerar a conformidade da vida individual à exigência do absoluto não como obediência, mas como adequação, autenticidade, essencialidade ou, em geral, como sabedoria filosófica. Se o dogmatismo não encara ingenuamente como *summum bonum* o absoluto que ele – diferenciando-se das correntes idealistas originadas em Kant – acredita reconhecer como ‘ser’, isso aparece então na maioria dos seus sistemas pelo menos como primariamente valorizado; vale então como norma ética conservar o próprio ser, ou tornar-se naquilo que se é” (HORKHEIMER, 2015a [1937], p. 37).

A “fé” exigida pelas correntes metafísicas universaliza o ser a partir de exigências definitivas. Como pretensa manifestação do absoluto, essa perspectiva se generaliza para a sociedade na forma de legislação, norma, regra e tem como seu fundamento primeiro a *dogmatização* dessa proposição. Esse estatuto metafísico do ser é mantido na medida em que se torna imperativo, isto é, imposto à luz de determinada regulamentação da vida social.

É nesse mesmo caminho que se expressam as críticas ao *imperativo categórico* de Kant no ensaio *Materialismo e Moral* (1933). Para Horkheimer (2015b [1933]), a moral expressa na filosofia kantiana manifesta: “A ideia moral da burguesia encontra sua mais pura expressão na formulação Kantiana do imperativo categórico” (HORKHEIMER, 2015b [1933], p. 61). Graças a tais concepções advindas do mundo da filosofia estruturou-se um *logos* de ordenamento da ordem burguesa que, para Horkheimer, estabeleceu a

primazia do econômico<sup>15</sup>. Segundo o autor, os filósofos idealistas simbolizam o empenho na formulação de axiomas universais para a justificação de um comportamento perene. Trata-se, portanto, de um pensamento voltado para a dominação do qual, em sua contramão, a perspectiva materialista se distancia.

Efetivamente, Horkheimer (2015a [1933]) aponta que o antagonismo essencial entre a concepção materialista e a metafísica se dá no não reconhecimento da relação entre teoria e prática. O materialismo se conforma como pensamento para a ação contrário a formas de dogmatismo ou absolutismo do comportamento humano. Essa formulação prenuncia o que, no ensaio de 1937, se desenhou como o comportamento crítico<sup>16</sup>. Com efeito, ainda para Horkheimer, do ponto de vista materialista o pensamento estaria necessariamente voltado para a estrutura que condiciona a realidade social, isto é, a economia. A característica do materialismo é o entendimento da existência material dos indivíduos para a compreensão das demais manifestações do espírito. Horkheimer se apropria dessa herança materialista e salienta a centralidade da compreensão da *totalidade* das formas de comportamento do ser humano com base na sua historicidade.

Não parece excessivo ressaltar que o materialismo não prevê qualquer espécie de supremacia do teórico em detrimento da prática ou muito menos uma teoria estática indiferente à singularidade do seu objeto. Horkheimer (2015b [1933]) retoma esse elemento ponderando que o contrário, ou seja, a prática *não mediada* pela teoria, retiraria os potenciais críticos da ciência, a saber: “O descaso pelo teórico em favor da mera

---

15 A ideia de teoria crítica vai muito além de pressupostos teóricos. O pensamento crítico também se “sistematiza” a partir de um modo singular de estrutura do argumento. Nos ensaios supracitados, Max Horkheimer investiga os temas a partir de uma reformulação crítica. Apropria-se de formulações filosóficas das mais diversas e incorpora elementos “críticos” para o reavivamento dessas formulações. Desse modo, Horkheimer não nega as contribuições de pensadores que manifestam a estrutura do pensamento burguês – mesmo que marcados pelo idealismo –, mas sim, aproveita-se dessa herança e opera uma leitura que resulte em contornos críticos para essas formulações. Essa metodologia de abordagem é semelhante àquela que Marx realiza em *O Capital* ao apropriar-se de autores advindos da Economia Política como Smith e Ricardo, reconhecendo suas contribuições, mas indicando passos além dos conceitos e análises expressa por esses autores.

16 No ensaio *Materialismo e moral* (1933) Horkheimer realiza um empreendimento mais amplo de investigar as diferentes formas de apreender o mundo, efetuando assim um esforço próximo da filosofia do conhecimento. De acordo com ele, o conhecimento é fomentado pelo saber científico da realidade social em relação mediada à prática social, sendo que a teoria muitas vezes pode ser alimentada pela experiência prática dos sujeitos. Dessa forma, Horkheimer não realiza uma sobreposição nem da teoria sobre a prática, nem o seu contrário. Teoria e prática estão aliados como um par em interdependência. Esse entendimento da relação entre teoria e prática permanece de modo mais sistematizado no ensaio *Teoria tradicional e Teoria crítica*.

realidade imediata priva totalmente a ciência de seus efeitos esclarecedores.” (HORKHEIMER, 2015b [1933], pp. 55).

Convém observar que a perspectiva materialista, ao pressupor a compreensão mutável do seu objeto, isto é, a sociedade em transformação, também se vivifica por meio do conteúdo da experiência dessa prática. A teoria se modifica na medida em que seu objeto se coloca em mudança. Horkheimer (2015b [1933]) enfatiza que a atividade científica, orientada pelo ponto de vista dialético, se rearranja a partir da experiência prática do seu objeto:

“O materialismo fornece, entretanto, no conhecimento da tensão irremovível entre conceito e objeto, uma autodefesa crítica perante a fé na infinitude do espírito. Esta tensão não permanece a mesma em todas as partes. A ciência é um resumo de tentativas de vencê-las das maneiras mais diversas. Desde o instante em que ela leva em conta a participação do sujeito na formação dos conceitos, incorpora em si mesma a consciência de sua dialética. O que caracteriza um processo dialético é que ele não se deixa conceber como efeito de fatores diversos e invariáveis; ao contrário, seus elementos mudam recíproca e continuamente dentro dele mesmo, de tal forma que não podem ser definitivamente distinguidos entre si. [...]” (HORKHEIMER, 2015b [1933], pp. 44-45).

Aqui se vê a tarefa da historicidade a qual o materialismo se propõe analisar. Por exemplo, no entendimento do fenômeno da moral, Horkheimer (2015b [1933]) pretende compreendê-la como um atributo humano influenciado pela era burguesa a partir das suas condições de origem dentro de suas condições históricas.

Note-se que tais apontamentos observados nos ensaios de 1933 indicam o modo com que Max Horkheimer reelabora a tradição materialista. Observamos nesses ensaios uma espécie de preparação para a elaboração do ensaio fundante da teoria crítica da sociedade, pois constatamos que, nas reflexões da década de 1930, há uma maior centralidade no debate referente a aspectos voltados à teoria *stricto sensu* do que em relação às outras temáticas em que os demais colaboradores do Instituto investem suas energias. O esforço para a elaboração teórica a partir de contornos críticos foi o tema principal da obra de Horkheimer durante a década de 1930 que se encontra numa posição peculiar, até mesmo na teoria marxista.

Matos (1993) reapresenta o questionamento na medida que indaga em que posição está a teoria crítica no contexto de seu fundamento. A autora destaca que a dificuldade na compreensão dessa aproximação se dá na medida em que Horkheimer não “sacraliza” o

proletariado: “Para a Teoria crítica o proletariado é objeto e aliado da *práxis* transformadora, sem, no entanto, superestimar o seu papel e consciência” (MATOS, 1993, p. 12).

A proximidade com o marxismo, nos escritos de 1933, se deu a partir da vinculação à ideia de materialismo e, mais adiante, se reafirmará no antagonismo entre teoria crítica e teoria tradicional. Conforme salienta Sobottka, a postura da teoria crítica clama por uma nova postura teórica, mas, também, prática. No campo teórico, uma avaliação crítica realizada no momento foi a da não *romantização* da atuação do proletariado, sendo que “a condição do proletariado, por si só, não garantiria acesso privilegiado a um papel histórico” (SOBOTTKA, 2008, pp. 214-215).

Para uma postura crítica face à dominação do capital, o sujeito da mudança histórica, obteria a seu favor mais uma arma na medida em que incorporasse à atuação transformadora a mediação entre teoria e prática. O sujeito “por si só”, sem mediações, segundo esse ponto de vista, poderia ser “manipulado” para direções contrárias aos seus próprios interesses. A preocupação com uma aproximação imediata, vista como *romantização*, será o mote das objeções, sobretudo de Adorno, a alguns ensaios de Benjamin em meados da década de 1930.

Parece, de qualquer modo, evidente a tentativa de rerepresentar alguns elementos contidos na teoria marxista, porém, com um relativo afastamento, ou, em outras palavras, com a devida problematização. A própria escolha por refletir sobre o materialismo, como método e forma de crítica da sociedade, em sua concepção mais ampla indica um itinerário rumo à elaboração de uma teoria dialética da sociedade, evidentemente, aproveitando-se das contribuições de Marx, porém, dando novos contornos a suas análises a partir da experiência do contexto do século XX. Sabe-se, como já destacado até aqui, que a tradição materialista se contrapõe a toda forma de dogmatismo na produção acadêmica. Não parece sóbrio crer que, para um autor tão refletido como Horkheimer, a teoria se tornaria mera tributária de qualquer outro autor. Portanto, o sinal da permanência no suporte epistemológico da teoria crítica, como temática fundamental nos trabalhos de Horkheimer dos anos 1930, reafirma a sua importância para compreendermos não só o seu pensamento, mas também a reflexão dos autores que colaboraram com o Instituto de Pesquisa Social.

Nessa mesma linha de raciocínio, Jay (1974) salienta que os autores ligados ao Instituto de Pesquisa Social estavam cientes da necessidade de uma “revisão minuciosa dos fundamentos da teoria marxista”, reconhecendo, assim, as contribuições dessa fonte de pensamento, mas também atualizando as temáticas caras ao contexto, como, por exemplo, a crítica às crises provocadas pela guerra, a investigação sobre o movimento operário e a compreensão dos movimentos antisemitas (JAY, 1974, pp. 25-32).

Em meados dos anos 1930 Max Horkheimer empreendeu uma tentativa para a compreensão dessas crises que, em sentido abrangente, influenciam a sociedade como um todo. O pano de fundo teórico que Horkheimer expressava nesses escritos é bastante elucidativo da concepção de Teoria crítica que o autor promove por meio do Instituto. Manifestamente, as influências filosóficas, como já demarcadas anteriormente, foram bastante decisivas.

Em seu discurso de posse intitulado *A situação atual da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social*, Horkheimer define a filosofia social a partir do seu objetivo, a saber:

“O seu objetivo final seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são apenas indivíduos, mas membros de uma sociedade. Por isso, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade” (HORKHEIMER, 1981).

Por trás dessa concepção de filosofia social, Horkheimer delimita a influência da obra de Kant e Hegel para essa formulação. Todavia, essa aproximação não se dá sem um olhar crítico. Novamente, Horkheimer salienta que sobretudo os escritos de Kant são imersos em proposições baseadas na “unidade fechada do indivíduo racional”, isto é, essencializa o ser individual, não abrindo espaço para estruturas sociais mais amplas (HORKHEIMER, 1981).

De outro lado, na obra de Hegel, o espírito absoluto das coisas manifesto nas mais diversas expressões, como arte, cultura, religião filosofia e, em última instância, no Estado seria mais fértil na medida em que emerge da análise “da lógica universal”. Segundo Horkheimer, Hegel transforma o idealismo numa filosofia social que permite a compreensão da sociedade a partir de sua totalidade coletiva (HORKHEIMER, 1981).



Desse modo, a concepção de teoria esboçada pelo autor é marcadamente uma teoria voltada para as questões manifestas na totalidade e no indivíduo. Aproveitam-se as contribuições das mais diversas áreas, por exemplo, a sociologia, a psicologia, a economia, a antropologia e a filosofia para o cumprimento da tarefa da ciência, a saber, o desvelamento da realidade social. O atributo *social*, marcadamente presente nesses primeiros ensaios, tem sua conotação mais bem explicitada na medida em que uma das tarefas desse pensamento crítico é a investigação empírica da realidade. Nesse sentido, afasta-se de uma análise social enigmática distanciada da reflexão material do viver em sociedade.

Em *Observações sobre ciência e crise*<sup>17</sup>, Horkheimer (1990 [1933]) acrescenta alguns pontos para a concepção de teoria que visa desenvolver. A tarefa da ciência mantém-se, segundo o autor, e consiste no “desvelamento” da realidade social, apesar de a ciência estar imersa nos processos produtivos particulares do capitalismo daquele contexto. Desse modo, a unidade científica parte de uma contradição interna na medida em que se dispõe a investigar a vida social, mas também se conforma como uma força produtiva dessa sociedade. Apesar disso, Horkheimer destaca: “O fato de a ciência como força produtiva e meio de produção cooperar para o processo de vida da sociedade não justifica, de forma alguma, uma teoria pragmática do conhecimento” (HORKHEIMER, 1990 [1933], p. 8).

O pensamento crítico, que visa responder às contradições sociais postas no momento é, segundo Horkheimer, responsabilizado pela crise geral da ciência, apesar de ser um dos agentes que assume a tarefa de enfrentar a crise geral<sup>18</sup>.

“É próprio da mistificação das causas da crise contemporânea responsabilizar por ela justamente aquelas forças que lutam por uma melhor estruturação das condições humanas, sobretudo o próprio pensamento racional e científico. Tenta-se renunciar a seu fomento e cultivo no indivíduo em favor da formação do ‘psíquico’, e desacreditar

---

17 *Observações sobre ciência e crise* de Max Horkheimer data dos anos de 1931/1932.

18 A ideia de crise apresentada por Horkheimer no ensaio *Observações sobre ciência e crise* diz respeito à conexão entre o desenvolvimento da sociedade no sentido material a partir de novas técnicas de produção, máquinas, porém, discrepando face ao atendimento das necessidades humanas. Em síntese: “A sociedade em sua forma hodierna, mostra-se incapaz de fazer uso real das forças que se desenvolveram dentro dela, e da riqueza produzida no seu âmbito. As descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua aplicação está em grave discrepância com seu alto grau de desenvolvimento quantitativo e qualitativo” (HORKHEIMER, 1990 [1933], p. 8).

como instância decisiva a razão crítica, na medida em que não é necessária profissionalmente à indústria.” (HORKHEIMER, 1990 [1933], p. 8).

Por ser considerada profissionalmente desnecessária para a indústria, a filosofia, conforme a aceção destacada por Horkheimer, é deslegitimada, pois assume a não separação, de um lado, do “especialista” que acessa a realidade social e, de outro, o do “cidadão” que acessa a política por outras vias, conforme destacado em *Teoria tradicional e Teoria Crítica*. Horkheimer busca combater a ideia de que a ciência é algo separado do processo social de produção, sendo esse posicionamento ideologicamente orientado para mistificar a relação entre ciência e atuação política. Essa discrepância manifesta umas das tensões da crise: na medida em que a ciência é incapaz de entender “a relação abrangente de que depende sua própria existência e direção do seu trabalho, isto é, a sociedade” (HORKHEIMER, 1990 [1933], p. 11).

No ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937, Horkheimer retoma elementos apresentados nos ensaios anteriores cujo tema evoca a reflexão sobre a teoria, mais especificamente, a teoria para a compreensão crítica da sociedade. Como vimos, a rigor, vários elementos ressurgem como atributos essenciais para a teoria crítica da sociedade, a saber: a ideia de ciência como ferramenta para o desvelamento da realidade social, a ênfase na compreensão da totalidade, a unidade entre indivíduo e sociedade e as objeções acerca da importância da filosofia para o pensamento crítico.

Há nesse ensaio de Horkheimer (1980 [1937]) uma exposição pautada na dualidade das características de ambas concepções de teoria. De acordo com ele, a *teoria tradicional* possui como particularidades a tendência à matematização dos resultados, isto é, uma passagem das letras aos números em que se prioriza (e valoriza) o resultado; a *coisificação* da atividade teórica ao passo que o cientista se torna “refém” da teoria que utiliza; o não reconhecimento da ciência como parte das engrenagens da produção da sociedade atual, ou seja, a crença da isenção científica face à realidade objetiva na qual está inserida; derivada da última característica, a perspectiva que a prática social coloca-se no exterior da atividade científica, quer dizer, trabalham a partir da separação entre o ser cientista e o ser social; e a extrema especialização da atividade do conhecimento. Com efeito, em antagonismo à concepção tradicional de teoria, Horkheimer evidencia alguns elementos pertencentes ao conceito crítico de teoria, sendo eles: a superação do dualismo entre teoria e prática, reconhecendo-os como unidade; a ciência como parte integrante da realidade social; a função positiva da teoria, ou melhor, a função esclarecedora da teoria;

a admissão da economia política como o alicerce da reflexão científica; internalização da práxis na atividade teórica.

Apesar dessa catalogação de elementos realizada aqui, Horkheimer evita empreender uma sistematização cerrada dos componentes essenciais das concepções de teoria, pois, nesse caso, arriscaria recair em uma estrutura dogmática de pensamento. Em face de tal postura, as características apresentadas aqui devem ser compreendidas tendo em vista que o autor investe sua energia para demonstrar que a teoria não diz respeito apenas a abstrações, mas liga-se à realidade empírica por meio da forma com que o cientista efetua sua investigação de forma *tradicional* ou *crítica*.

A pertinência da teoria crítica se dá na medida em que as formas de teoria tradicional recaem no equívoco de se disporem a partir de conteúdo reificados, acrílicos e atemporais de realização científica. Do ponto de vista da teoria crítica, vale para o pensamento a realização de uma *mediação* entre teoria e prática social que, dada a configuração do modo teórico tradicional, nem se coloca como uma tarefa em si da atividade científica. Segundo o ponto de vista da teoria crítica da sociedade seria um reducionismo alegar a separação entre existência científica e ser social, sendo, representantes teóricos dessa simplificação as correntes positivistas e pragmáticas<sup>19</sup>;

De acordo com Horkheimer (1980 [1937]), os autores “empíricos” não possuiriam uma solução mais apropriada do que os “teóricos”, pois somente estariam embebidos da crença de que a decodificação da realidade social por meio da mobilização teórica se mostra como “ociosa”. Para o ponto de vista tradicional, vale a aproximação imediata da realidade da sociedade. Sendo assim, Horkheimer sublinha que ao tornar a teoria “independentizada” e tratar os conceitos de forma a-histórica, incorre-se no risco de reificar a própria atividade científica (HORKHEIMER, 1980 [1937], pp. 119-121).

Uma vez demarcado o antagonismo entre as duas concepções de teoria, Horkheimer sugere um empreendimento próximo ao realizado pela área da sociologia do conhecimento ao realçar que, a partir de determinado posicionamento teórico, o cientista se envolve em uma forma restrita de apreensão da realidade. No *Postscript* elaborado em

---

19 Emil Albert Sobottka (2008) comenta a tensão exposta por Horkheimer entre ciência e valor ao realçar concepção liberal no qual está embebida essa afirmação. A proposta da teoria crítica da sociedade vincula-se a rejeição de tal dualismo na atividade acadêmica, sendo o a produção científica indissociável da perspectiva de valores do cidadão.

resposta às objeções colocadas ao ensaio de 1937, o autor delimita que as duas formas de conhecer pertencem a dois modelos distintos de conhecimento, de um lado pela matriz advinda do *Discurso do Método* de Descartes e, de outro lado, à crítica à economia política de Marx. No sentido tradicional, a ciência se organizaria a partir de pressupostos especializados, sendo embrião dos problemas sociais entendidos como exteriores à ciência. De outro lado, a teoria crítica da sociedade reconhece a necessidade da compreensão dos problemas da humanidade em sua perspectiva histórica a partir da noção de totalidade, sendo as “situações reais” vistas não somente como dados de probabilidades, mas como problemas inerentes à própria estrutura da sociedade (HORKHEIMER, 2002 [1937], p. 244).

Para Horkheimer, a teoria propriamente dita se configura como uma manifestação do processo social, não cabendo a ela qualquer expectativa de desprendimento face à realidade social na qual está imersa. Do mesmo modo que as concepções filosóficas universalistas, mesmo que de forma não intencional, fundamentaram concepções que assegurariam o status social de forma acrítica, na produção teórica ela influencia fundamentalmente o destino do material.

A concepção tradicional de teoria coloca-se como à parte do processo social na pretensa posição de imparcialidade, porém, para Horkheimer, antes de tudo, essa colocação a resguarda das responsabilidades referentes ao manejo do material no processo científico. Assim, os “progressos técnicos da idade burguesa” são indissociáveis deste tipo de posicionamento científico, constituindo-se em categorias coisificadas na medida em que a teoria abstrai do seu compromisso com a realidade social (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 121).

Podemos agora entender como Horkheimer concebe a ideia do *comportamento crítico* em contraposição à postura do cientista especializado. O comportamento crítico tem como elemento principal a associação entre a teoria e a prática social, pois caminha por meio da abolição entre o ser social e a atividade teórica. Seu objeto essencial é a sociedade e o seu caráter crítico provém da longa tradição contestatória advinda das proposições da crítica da economia política de Marx. Nesse sentido, a manifestação do comportamento crítico retoma vários elementos presentes nos ensaios sobre materialismo e os encaminha por meio do objetivo da transformação da sociedade. Ainda assim, essa postura desconfia das categorias que permitem a sustentação do mundo burguês na medida em que não direcionam a crítica para a estrutura da sociedade capitalista. Em

síntese, esse comportamento se coloca na fronteira entre a compreensão do e a oposição ao mundo dominado pelo capital (HORKHEIMER, 1980 [1937], pp. 130-131).

Se para o pensamento tradicional há uma cisão entre a existência científica e o ser social, o comportamento crítico pretende problematizar essa divisão muito comumente levada à frente pelas correntes positivistas e pragmáticas. Em lugar dessa partição entre ser social e prática, Horkheimer alega a possibilidade de se propor a teoria voltada para a emancipação humana. Consequentemente, partindo desse entendimento, descortina-se mais um atributo da concepção proposta por Horkheimer de teoria crítica da sociedade.

“A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é relativizada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais” (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 130).

Apesar de o processo de esclarecimento promovido pelo pensamento crítico ser posto em par de oposição à teoria tradicional, a abrangência da crítica tem um alcance muito mais englobante ao destacar a relação desse modo de produção teórico com a política, a economia e a produção em sentido abrangente. Por essa via, em sentido geral, a proposta de teoria crítica enfatiza a urgência de que, a partir de processos internos, a teoria contribua no sentido de promover a transformação da sociedade.

O pensamento teórico alienado, de acordo com Horkheimer (1980 [1937]), utiliza-se da filosofia para “separar valor de pesquisa” da ação, pois seu potencial residiria justamente no seu contrário, ou seja, que a razão oriente para o comportamento crítico. Toda essa reflexão conduz para além dos escritos de Horkheimer. É próprio dos autores ligados ao Instituto de Pesquisa Social mobilizar reflexões teóricas das mais variadas matrizes de pensamento com o objetivo de dali extraírem alguma espécie de conteúdo crítico.

Observamos, então, a partir do comentário de Herbert Marcuse (2009 [1937]) intitulado *Filosofia e teoria crítica*, como esse entendimento perpassa a reflexão teórica dos autores. O autor reafirma que os conteúdos filosóficos da teoria crítica necessitam estar alinhados à estrutura econômica da sociedade, pois trata-se de um fundamento

imprescindível da investigação do todo social<sup>20</sup>. Ainda segundo Marcuse a teoria social correta tem como objetivos basilares a perspectiva na transformação social e a felicidade humana.

Retomando o argumento, é para além do processo intracientífico que Horkheimer (1980 [1937]) identificou a presença da influência da teoria sobre o material, ou seja, na manifestação do saber na fábrica, na indústria, na guerra e em todo contexto em que a ciência avança diante da maior racionalização da sociedade. Do ponto de vista positivista ou pragmático, a influência da teoria sobre o material é um fator “supra-social” e desconectado do processo social<sup>21</sup>.

“A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho. Ela corresponde à atividade científica tal como é executada ao lado de todas as demais atividades sociais, sem que a conexão entre as atividades individuais se torne imediatamente transparente. Nesta representação surge, portanto, não a função real da ciência nem o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob as condições históricas” (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 123).

De outro lado, a teoria crítica da sociedade coloca-se como herdeira da tradição da mudança social revelando, assim, a influência de Marx em seu posicionamento<sup>22</sup>. De

---

20 O comentário em questão foi originalmente publicado na Revista de Pesquisa Social em 1937. É importante destacar que esse curto ensaio rebate algumas críticas voltadas ao ensaio *Teoria tradicional e Teoria crítica* de Horkheimer no que tange ao acusatório “economicismo” de suas teses. De certo modo, é compreensível o teor do argumento, pois, como apresentado até aqui, as ênfases da estrutura da sociedade, ou seja, a economia política, são argumentos bastante expostos na obra de Horkheimer. Porém, como argumenta Marcuse, o engajamento da teoria crítica da sociedade com a economia política somente reitera a necessidade de mudanças estruturais na sociedade que devem estar presentes no interior da discussão teórica. As relações de opressão, dominação, exploração e pauperização advindas desse modo de produção não podem se colocar de forma externa na teoria crítica. Nesse sentido, o que a teoria crítica da sociedade afirma é o caráter indissociável entre a esfera econômica e a esfera política. Ainda sobre este ensaio, é interessante notar que, neste ensaio, Marcuse declara a importância da Revista de Pesquisa Social justamente para a tarefa que ele salienta como imprescindível para emancipação e o fomento do pensamento crítico. Mesmo em situação de exílio a Revista continuou como instrumento fundamental para a divulgação dos colaboradores do Instituto de Pesquisa Social tendo constantes publicações entre 1932-1940.

21 Para Horkheimer (1980 [1937]), a teoria tradicional abstrai a ciência da sociedade, colocando a práxis como uma atividade exterior à atividade científica. Como pano de fundo para essa afirmação podemos tomar como exemplo o uso crescente das técnicas matemáticas para a obtenção de resultados. A proposta da exatidão dos métodos matemáticos garantiria, para a teoria tradicional, a segurança da promoção de uma atividade intelectual desprovida de valores e neutra. Horkheimer se opõe a esse posicionamento com a concepção de teoria crítica.

22 São inúmeras as influências presentes na concepção de teoria crítica por Horkheimer. Para além da referência intelectual procedente da obra de Marx, vale lembrar a aproximação com o idealismo alemão. No ensaio *Postscript* Horkheimer enfatiza que essa convergência se dá em dois pontos principais: o protesto

todo modo, a concepção crítica compreende que as transformações da sociedade acontecem a partir de um amplo espectro que envolve as mais variadas dimensões como a economia, a política, a sociedade, a organização do proletariado *mediados* pela reflexão teórica.

No que diz respeito ao papel da *mediação*, a teoria crítica da sociedade enfatiza que cabe à reflexão teórica desvelar as contradições sociais. Seu compromisso é com a classe dominada que necessita de mecanismos que retirem da nebulosidade ideológica os condicionantes para a ação política. Para Horkheimer a unidade entre teoria e prática como função da teoria crítica é indicar, a partir do conhecimento abstrato, os problemas materiais que produzem a dominação social. Nessa perspectiva, conforme salientado até aqui, há uma inseparável relação entre interesse teórico e político, sendo que:

“não existe teoria da sociedade nem mesmo a teoria do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, e por cuja verdade, ao invés de manter-se numa reflexão aparentemente neutra, não tenha que decidir ao agir e pensar, ou seja na própria atividade concreta. É inconcebível que o intelectual pretenda previamente realizar, ele próprio, um trabalho intelectual difícil, para só depois decidir entre metas e caminhos revolucionários, liberais ou fascistas” (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 141).

A impossibilidade de exclusão dos “interesses políticos” ou, melhor dizendo, dos interesses ideológicos presentes na análise intelectual, não implica uma postura imediata com a ação social. A rejeição do dualismo teoria e prática proposta pela teoria crítica assume como condição que a atividade teórica reflexiva atue como elemento de *mediação* entre a realidade social e ação política. Portanto, cabe ao conceito de mediação o papel de promover a autoconsciência dos sujeitos.

Em face de tal postura, o destaque aplicado à ideia de *mediação* tem como expectativa o estabelecimento de bases para o conhecimento contestatório. O ser crítico, segundo Horkheimer (1980 [1937]), necessita de um comportamento humano que associe o pensamento e a prática tendo por objeto, essencialmente, a mudança social. A teoria aparece na *mediação* entre a transformação e o sujeito, evitando-se, assim, o imediatismo cometido pelas correntes do “marxismo vulgar”, que contribui para o posicionamento dogmático e romântico do proletariado como classe em si e por si da revolução. Assim

---

contra os fatos e a contrariedade ao conformismo social. Para maiores detalhes sobre essa relação, ver *Herdeiros do idealismo alemão* de Ricardo Musse (1994).

como Rosa Luxemburgo, Horkheimer enfatiza a necessidade a partir da teoria do fomento da consciência de classe do proletariado<sup>23</sup>.

Para enfatizar um pouco mais essa questão, vale lembrar que a ideia de *mediação*, como alternativa de escape para expressões dogmáticas da teoria, especialmente no tema do movimento operário, é fundamental para a compreensão da teoria crítica dos anos 1930. Uma leitura *não mediada* entre a teoria e o objeto fundamenta o espírito das objeções realizadas principalmente por Theodor Adorno aos ensaios de Walter Benjamin enviados à Revista de Pesquisa Social durante a referida década. Busca-se com a ideia de *mediação* evitar a essencialização dos fenômenos sociais compreendendo-os em sua historicidade e concebendo a teoria caso a caso. O objeto não pode ser prisioneiro da teoria e deve haver espaço para reestruturações, tanto a partir da experiência prática, como da teórica.

Ricardo Musse (1998), em seu ensaio *Teoria e Prática*, mostra que para Adorno, por exemplo, a teoria e a prática não devem se confundir em uma unidade imediata, mas também não podem se separar. O resultado do marxismo que prioriza a prática em detrimento da teoria é incidir em um dogmatismo da unidade entre teoria e prática (MUSSE, 1998, pp. 26-27).

Para a teoria crítica da sociedade de Horkheimer não há imersão nem da teoria pela prática e nem da prática pela teoria: “A vanguarda necessita de perspicácia para a luta política e não de lições acadêmicas sobre sua pretensa posição social [...]” (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 138). Em face de tal postura, que renega a primazia da teoria perante a prática, Horkheimer enfatiza a necessidade de uma maior *mediação* entre a unidade teórica e prática. O processo revolucionário que o proletariado leva à frente como agente histórico da transformação deve ser compreendido à luz do tempo presente em sua dimensão contraditória. Como pano de fundo dessa reflexão encontram-se os desdobramentos do avanço do nacional-socialismo na Alemanha e o avanço do

---

23 Os ecos do ensaio *Reforma ou Revolução* de Rosa Luxemburgo podem ser vislumbrados na teoria crítica da sociedade, sobretudo no conceito de *mediação*. A conexão indissociável entre a teoria e a prática manifesta a necessidade de a reflexão partir das experiências históricas atuais. Contra o modelo engessado do “marxismo vulgar”, que vê como automáticos os movimentos da história, esses autores apontam o questionamento das próprias práticas no interior do movimento proletário.



pensamento fascista na Europa que, em certa medida, obtiveram apoio das camadas que deveriam se opor a essas formas conservadoras de configuração social.

Segundo Horkheimer, mesmo que o proletariado “sofra na sua própria carne o absurdo da continuação da miséria” nada garante que ele assuma a “gnose correta”, ou seja, não há garantia de uma ação revolucionária contra a estrutura social que a subjuga. Nesse sentido, Horkheimer reforça o argumento da necessidade da *mediação* entre teoria e prática, visto que a consciência de classe não pode ser adquirida imediatamente (HORKHEIMER, 1980 [1937], pp. 134-135).

Portanto, a teoria crítica da sociedade proposta por Max Horkheimer possui seus contornos formativos a partir das reflexões indicadas nesta seção. Como alertado, o autor evita uma sistematização de sua concepção, partindo do entendimento de que sistemas fechados (amplamente criticados em vários de seus ensaios) tornariam a investigação científica refém do próprio sistema utilizado. Buscamos evidenciar, a partir de alguns escritos da década de 1930, o itinerário percorrido por Horkheimer para fundamentar a concepção de teoria crítica que se afirmou no contexto intelectual alemão. É próprio dessa configuração teórica o primado da reflexão estrutural dos problemas da sociedade capitalista que não deve se afastar da atividade científica e reflexiva. A tarefa da emancipação do gênero humano foi levada a cabo como elemento perene da atividade intelectual, sendo as alterações no interior da estrutura essenciais para a transformação da vida em sociedade, conforme destaca o próprio Horkheimer:

“A teoria não tem hoje um conteúdo e amanhã outro. As suas alterações não exigem que ela se transforme em uma concepção totalmente nova enquanto não mudar o período histórico. A consciência da teoria crítica se baseia no fato de que, apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental – a relação de classe na sua figura mais simples – e com isso a ideia da supressão dessa sociedade permanece idêntica” (HORKHEIMER, 1980 [1937], p. 149).

Delineia-se, a partir de então, a formação da teoria crítica da sociedade respaldada por uma orientação esclarecedora que concebe a ciência como parte integrante das forças produtivas e, por esse fato, a necessidade do aprofundamento reflexivo da própria prática científica, manifestado até aqui por meio da discussão acerca do estatuto da teoria; a necessidade de reflexão pautada no saber acumulado, logo, compreendendo a necessidade de *historicizar* os conceitos propostos; e a *mediação* entre teoria e prática. Não encontraremos uma definição acabada ou permanente sobre o que é a teoria crítica da sociedade, sobretudo para se evitar um engessamento do conceito.

Na próxima seção, discutir-se-á a relação entre Walter Benjamin e o Instituto de Pesquisa Social durante a década de 1930. Dadas as características formativas da teoria crítica da sociedade expostas aqui, pretende-se compreender a relação de aproximação e de distanciamento do autor face ao Instituto, sobretudo no que se refere à concepção de teoria crítica defendida pelo seu núcleo. Para tanto parto da correspondência do autor da década citada anteriormente e alguns ensaios os quais Benjamin envia como forma de colaboração com a Revista do Instituto e que expressam intensos debates teóricos presentes nas correspondências, sendo eles: *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, *Sobre alguns temas em Baudelaire, Paris, capital do século XIX* e o ensaio sobre *Franz Kafka*.

### **I.III Walter Benjamin e a concepção de teoria crítica da sociedade do Instituto de Pesquisa Social na década de 1930: uma interpretação a partir das correspondências.**

*“Digo isso porque em geral tenho a sensação de que nossa divergência teórica não é de fato uma divergência entre nós, e minha tarefa é manter firme seu braço até que o sol Brechtiano haja finalmente mergulhado outra vez em águas exóticas. E espero que apenas à luz disso você compreenda meus comentários.”*

*Carta enviada por Adorno a Benjamin em 18 de março de 1936.*

Comumente, nos bastidores de uma peça de teatro, os atores aparam as arestas, preparam suas falas e discutem o andamento futuro do espetáculo. O equivalente acadêmico dessa dinâmica poderiam ser as correspondências trocadas entre os intelectuais. As cartas contêm, em grande parte das vezes, relatos de uma época, descrições pessoais, questões de pesquisa e projetos que envolvem quem a escreveu. Elas se manifestam como se fossem os bastidores de um texto escrito. De modo geral, o conteúdo das cartas não é revelado ao público, ficando por detrás das cortinas, ou seja, em espaços subalternos na pesquisa acadêmica. Vale antes o texto, pronto e finalizado, expresso no seu modo mais acabado, porém, antes de sua finalização, ao longo de sua confecção, houve, na maioria das vezes, espaço de reflexão entre os pensadores.

Conforme indicado no passo anterior desta dissertação, a concepção de teoria crítica, notadamente na sua forma e expressão concebidas no Instituto de Pesquisa Social a partir dos esforços de Max Horkheimer, teve repercussão em vários autores que

colaboraram com o Instituto e, sobretudo, com a Revista de Pesquisa Social, sendo Walter Benjamin um desses autores em diálogo com a concepção da teoria crítica da sociedade dos anos 1930.

Para compreendermos o diálogo de Walter Benjamin face à concepção de teoria crítica do Instituto de Pesquisa Social foi necessário um sobrevoo em relação à correspondência trocada entre Benjamin e os membros do Instituto. Aqui, apresentaremos parte do debate envolvendo Benjamin, Adorno e Horkheimer na década de 1930. De antemão, vale salientar que a troca em torno da concepção de teoria crítica na maioria das vezes se dá apoiado nos diálogos entre Benjamin e Adorno. Benjamin figura como colaborador do Instituto, sendo a contrapartida a encomenda de ensaios como forma de contribuição para a publicação na Revista de Pesquisa Social. Em paralelo, com sua efetivação como membro do Instituto, Adorno atua enquanto porta-voz do ponto de vista teórico promovido pela teoria crítica nesse período. Na correspondência encontramos registros de encomenda de pesquisas, mas, principalmente, um diálogo detalhado sobre os ensaios enviados por Benjamin que recaem, na maioria das vezes, em debates relacionados à postura teórica a ser adotada.

Observadas por esse ângulo, as cartas trocadas entre os autores, sobretudo aquelas relacionadas aos ensaios benjaminianos, se mostram como fontes fundamentais para a compreensão da relação do autor com a teoria crítica da sociedade. Mesmo se apresentando como importante fonte de conhecimento, as correspondências do período possuem certa restrição, principalmente pela ausência de uma parcela das cartas que não se preservaram até os dias atuais<sup>24</sup>. No caso de Benjamin, apenas uma parte das cartas recebidas pelo autor está disponível nas diversas coletâneas de correspondência. Uma parcela do material que se preservou em arquivos serve para a composição de inúmeras compilações lançadas a respeito das correspondências. Em andamento há um trabalho que, vez ou outra, “resgata” uma parte importante dessas correspondências a partir da

---

24 O problema da publicação do material em sua totalidade é bastante delicado uma vez que envolveu um esforço para além da dedicação das partes envolvidas para a divulgação do material. Postumamente, o legado benjaminiano entra em disputa, porém, no que diz respeito aos arquivos de Benjamin, houve um atraso para o acesso do material, principalmente seus arquivos em seu apartamento em Berlim que foram confiscados pelo exército alemão em 1933. Scholem descreve o roteiro turbulento desses arquivos no prefácio sobre as correspondências trocadas entre ele e Benjamin. No caso descrito por Scholem, somente no final da década de 1970 as cartas em sua completude foram disponibilizadas para a publicação. De todo modo, confrontando com outras edições das *correspondências* podemos ter uma noção maior da amplitude desses documentos.

pesquisa em arquivo. Prova disso foi a recente descoberta de algumas cartas trocadas entre Benjamin e Norbert Elias<sup>25</sup>.

Apesar das incontornáveis perdas dessas fontes de pesquisa, serve como alento o fato de várias cartas terem sido preservadas ao longo dos anos e constarem nas coletâneas sobre correspondências que aparecem nos mais diversos idiomas. Ao situarmos a trajetória de Walter Benjamin no contexto da década de 1930 podemos compreender porque uma parte das correspondências não teve o mesmo destino. Isso se deu, em parte, por conta de sua vida errante ao longo da década de 1930, em que o autor precisou se exilar inúmeras vezes tanto por dificuldades econômicas como, também, em decorrência das perseguições aos pensadores ligados à esquerda política e de origem judaica, sendo que algumas cartas continham a advertência “queime depois da leitura”. Felizmente, por teimosia ou apreço, algumas não foram destruídas pelo leitor, porém, é razoável deduzir que outras tantas foram anuladas. Sendo indício da existência dessas cartas, tomamos como dicas as referências iniciais nas correspondências que estão disponíveis atualmente, pois, de modo geral, há a referência à carta recebida que o autor responde<sup>26</sup>. Por esse motivo, nos aproximamos do material existente hoje com o cuidado redobrado de sua contextualização, uma vez que, reconhecidamente, parte dele tenha sido perdido ao longo dos anos.

No contexto de uma Europa turbulenta, em que o Nazi-Fascismo ganha cada vez mais força ao longo dos anos de 1930 e a perseguição aos judeus se acirra, Benjamin transita de um país ao outro em busca de um ambiente intelectualmente favorável e estimulante para o prosseguimento do seu trabalho intelectual. Assim, percorre a Dinamarca, Espanha, Itália, União Soviética, porém, para o autor, em nenhum desses países encontrou o clima intelectual fértil para sua pesquisa como na França, sobretudo

---

25 WAIZBORT, Leopoldo. “Norbert Elias & Walter Benjamin: Correspondência completa (1938), de Detlev Schottker”. *Plural*. São Paulo, v. 5, 1998, pp. 176-184.

26 Em parte das correspondências encontramos orientações para a destruição do material após a leitura e o uso de nomes falsos para resguardar a identidade do escritor. Acredita-se que uma parte do material tenha sido realmente perdido ou destruído restando uma parcela da totalidade das correspondências trocadas durante a década de 1930. Indício disso consta na coletânea organizada por Scholem em que no ano de 1932 a correspondência ganha uma roupagem unilateral, na medida que, as cartas enviadas por Scholem a Benjamin não foram encontradas para a publicação. A correspondência trocada entre Adorno e Benjamin é bastante completa. De outro lado, as cartas trocadas com Horkheimer estão particularmente comprometidas, pois, na coletânea de correspondências consultadas, de modo geral, existem somente as cartas que Benjamin enviou para Horkheimer, sendo possível que as recebidas por Benjamin tenham sido perdidas ao longo dos anos.

em sua capital Paris. Em carta de 1939 confessa a Horkheimer: “Para mim, nada no mundo poderia substituir a *Bibliothèque Nationale*”<sup>27</sup>. A centralidade que a obra das *Passagens* ganhou para ele justifica a necessidade de sua estadia em Paris, pois o material para sua pesquisa encontrava-se, essencialmente, nas transformações da capital francesa. Esse fato também nos ajuda a compreender a “insistência” de Benjamin em sua estadia francesa num cenário que foi se agravando com o despertar da Segunda Grande Guerra. A tendência da *intelligentsia* naquele período, sobretudo aquela com afinidade política à esquerda e de origem judaica, foi o exílio ou a imigração para países mais favoráveis ao trabalho intelectual. Ele persiste, pois, sem seu trabalho de coleta de fontes de pesquisa em Paris, o empreendimento das *Passagens* sucumbiria.

À época, Benjamin necessitava do apoio financeiro do Instituto, que lhe encomendava ensaios e resenhas. Entre os diversos temas há um espaço preponderante para o diálogo com relação à concepção de teoria a ser adotada, sendo, desse modo, a maior parte das interlocuções embebidas por confrontações no plano teórico. Esse conteúdo não é sublinhado nos mais conhecidos ensaios de Benjamin, como, por exemplo, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* e o ensaio bem como os diversos textos sobre *Baudelaire*, que passaram por extensa revisão antes de sua publicação na Revista de Pesquisa Social.

As correspondências que possuem por tema a discussão sobre os dois textos citados conservam, entre outras coisas, as reflexões que nos permitem compreender melhor a aproximação de Walter Benjamin com o Instituto de Pesquisa Social. As categorias presentes na concepção de teoria crítica da sociedade desenvolvida ao longo dos anos de 1930 aparecem, a partir da leitura de Theodor Adorno, como os pontos de chegada para a reflexão teórica de Benjamin. Elas se manifestam por meio das numerosas sugestões de alterações solicitadas por Adorno, o que levou muitos ensaios a apresentarem mais de uma versão.

As questões que permeiam os textos são muito instrutivas. As objeções colocadas aos ensaios benjaminianos convergem em dois pontos. O primeiro refere-se à oposição às possíveis influências de Bertolt Brecht na forma e no conteúdo dos escritos de

---

27 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. *The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Paris, 15 de dezembro de 1939.

Benjamin, uma vez que havia o temor de que eles se aproximassem de manifestações do “marxismo vulgar” amplamente enfrentado pela teoria crítica da sociedade. E, em segundo lugar, a acusação a respeito da ausência da *mediação* como categoria fundamental para a compreensão das tensões entre a teoria e a sociedade, sendo a leitura imediata dos fenômenos vista como um equívoco teórico e um distanciamento da concepção científica defendida pelo Instituto de Pesquisa Social.

Das várias apreciações realizadas a que mais expressa o distanciamento de Benjamin face à concepção de teoria crítica da sociedade foi o protesto, realizado por Adorno, contra a *romantização* do proletariado e a utilização da dialética de forma inadequada. Esses traços da crítica são pormenorizados com mais acerto no caminhar deste capítulo.

À sombra da concepção de teoria crítica tal qual formulada por Max Horkheimer, as oposições ao Instituto por parte de Adorno vão se diluindo com o passar dos anos. Na forma com que as correspondências se estruturam, a partir da cronologia dos fatos, esse movimento foi posto com bastante clareza. Isso não quer dizer que Adorno tome como pressuposto uma “cartilha” da teoria crítica (isso entraria em contradição com os próprios anseios desse posicionamento intelectual), pois, no diálogo com Benjamin, Adorno confere um papel preponderante para questões do reino da teologia, juntamente às objeções que envolvem a dialética.

As correspondências mostram que, para Adorno, o receio que a influência de Bertolt Brecht levasse a obra de Benjamin para algum tipo de “marxismo vulgar”, formam o âmago das tensões a partir de 1934. Em correspondência de novembro de 1934, Adorno toca no tema da dialética materialista a propósito de uma visita de Benjamin a Brecht na cidade de Copenhague:

“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, tal como o conceito de valor de uso, cuja posição central hoje não posso mais aceitar como antes. Ou muito me engano, ou você tinha se desvencilhado dessas ideias, e a atitude mais importante que pareço poder tomar é lhe assegurar meu total apoio a tal comportamento, sem temer que você interprete isso

como uma expressão de conformismo ou de uma tendência a reservar meus próprios direitos ao assunto”<sup>28</sup>.

Na mesma correspondência, Adorno incentiva a produção da obra das *Passagens*, contudo, distanciada do que ele considerava como o “ateísmo Brechtiano”. A contribuição do texto das *Passagens* foi encarada não apenas por Adorno como uma grande cooperação com as pesquisas do Instituto, mas também pelos outros membros do Instituto, como Max Horkheimer que creditavam grandes expectativas a esse projeto. Todavia, para a sua realização, Adorno sugere a Benjamin que a teoria precisa se aprofundar sem “descurar da teologia”, apropriando-se das contribuições da teoria marxista não apenas externamente, mas no interior da discussão estética. No trabalho das *Passagens* Adorno alega ver a contribuição da *prima philosophia* de Benjamin:

“E se eu puder imprimir meu próprio alento a esse trabalho, sem que você tome isso como imodéstia de minha parte, ele será este: que o trabalho se consume sem receios no conteúdo teológico em toda *literalidade* de suas teses mais extremas, tudo o que nele já estava contido (sem receios, digo, com respeito às objeções daquele ateísmo brechtiano que um dia talvez nos caiba redimir como uma espécie de teologia inversa, mas de modo algum acolher!); e mais, que em atenção à sua própria abordagem você se abstenha decididamente de associar seus pensamento à teoria social de uma forma externa”<sup>29</sup>.

Nesse sentido, por meio do incentivo para a realização das pesquisas que compõem o conjunto das *Passagens*, Adorno acautela Benjamin da proximidade crítica com a teoria marxista, sem deixar de levar em conta a teoria social no sentido mais amplo. O dilema posto era que, em 1934, os ensaios produzidos por Benjamin não recaíssem no marxismo dogmático, isto é, que se tornem uma leitura *imediate* da sociedade. Por toda parte as críticas em relação a essa postura reincidentem na figura de Brecht. De outro lado, durante o ano de 1934, as correspondências de Adorno para Benjamin muitas vezes tocavam o tema da *teologia*, o que revela certo registro de proximidade entre o autor e Benjamin.

A “teologia inversa” professada na carta de novembro de 1934 sinaliza a aproximação posterior entre os autores no que diz respeito às categorias teológicas

---

28 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Oxford, 6 de novembro de 1934.

29 Idem. Nessa correspondência há uma exposição por parte de Adorno relacionada às categorias teológicas no pensamento benjaminiano. Adorno destaca a necessidade de maior clareza na exposição dos temas para que continuem sendo expressos em sua “força plena”.

apresentadas por Benjamin no texto sobre Kafka<sup>30</sup>. Na carta datada de 5 de dezembro de 1934, Adorno destaca a importância do conceito de *redenção* na leitura de Kafka e aponta a necessidade da recuperação desse conceito na proposta de Kracauer ao dizer: “Afinal todos devemos uma palavra de redenção a Kafka, sobretudo Kracauer – e como é urgente a tarefa de resgatá-lo de uma teologia existencialista e dedicá-lo a outra!”<sup>31</sup>.

E de fato, na leitura de Benjamin acerca da obra de Kafka, as polaridades entre uma aproximação do marxismo parecem ser relativizadas. No ensaio *Franz Kafka* (1934), Benjamin realiza um empreendimento muito próximo da perspectiva da crítica literária ao buscar, a partir dos elementos internos aos textos, a compreensão da prosa kafkiana. Tanto que ao longo do ensaio são poucas as referências explícitas a comentadores da obra de Kafka, sendo muito mais preponderantes as referências aos romances e contos do escritor tcheco. A partir disso, Benjamin propõe uma compreensão do enigma de Kafka por meio de um itinerário interno com suporte no conjunto da obra do autor.

Em sua interpretação foi realçada a potência do texto de Kafka para desvelar a situação humana no contexto da modernidade. Aqui poderíamos lembrar, a título de exemplo, todo o desenrolar da trama de *O processo*, em que o escritor de Praga descreve o sufocamento do herói K. em direção à estrutura burocrática moderna que o acusa, porém, resguarda a natureza numa imensa penumbra misteriosa. Para além disso, Benjamin mostra como na obra kafkiana o núcleo familiar se assemelha ao mundo do trabalho em que seus personagens figuram sempre na polaridade desses dois lugares, ou seja, o afetivo familiar e o burocrático do trabalho. Tanto que em *A metamorfose* a tensão inicial na personagem de Gregor Samsa situa-se no ambiente familiar e residencial, porém, a angústia do desempenho da atividade laboral parece absorver os personagens a todo momento. No que tange à relação entre a família e a administração, o pai possui o papel central de opositor ao filho: “O uniforme do pai é todo manchado, sua roupa é suja.

---

30 Adorno admite a enorme contribuição do ensaio sobre Kafka de Benjamin e menciona uma tentativa de interpretação da prosa kafkiana em um momento anterior de sua vida. Na correspondência de 17 de dezembro de 1934 ele rememora que gostaria de compreender Kafka como “[...] uma fotografia de nossa vida terrena da perspectiva de uma vida redimida, uma fotografia na qual nada mais se revela desta última senão uma fímbria de pano negro, enquanto a óptica terrivelmente distanciada da imagem não é outra senão a da própria câmara obliquamente armada – outras palavras não parecem necessárias para comprovar nossa concordância, por mais que sua análise também aponte além dessa concepção”.

31 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Oxford, 5 de dezembro de 1934.



A imundice é elemento vital do funcionário” que, segundo Benjamin, expressa a relação tensa envolvendo a família, especialmente a angústia da relação entre pai e filho (BENJAMIN, 2012 [1934]).

Sobre esse ensaio de Benjamin, Adorno comenta sua enorme concordância com a aproximação teológica realizada por ele e descreve sua “impressão extraordinária”<sup>32</sup> de um dos trabalhos que mais apreciou em Benjamin desde a obra sobre Karl Kraus. Do ponto de vista benjaminiano, Kafka representa o seu lado místico por meio de uma perspectiva teatralizada do mundo, sendo os intérpretes representantes apenas de si mesmo. Por esse motivo, Kafka não teria escapado totalmente do misticismo, manifestando esse posicionamento em algumas de suas obras.

De acordo com Benjamin, a ideia de *redenção*, conceito muito caro ao judaísmo, aparece nos personagens de Kafka como a ideia de última oportunidade a lhe serem dadas. Todavia, a aproximação com o judaísmo na obra kafkiana está representada no “centro misterioso” de sua narrativa que, para Benjamin, diz respeito à ausência de espanto com que os personagens encaram as *revelações* do texto.

“Somente a partir daqui podemos compreender a técnica narrativa de Kafka. Quando outros personagens têm algo a dizer a K. – por mais importante e surpreendente que seja –, eles o dizem casualmente, como se ele no fundo já devesse saber há muito tempo do que se tratava. É como se não houvesse nada de novo, como se o herói fosse discretamente convidado a lembrar-se de algo que ele havia esquecido” (BENJAMIN, 2012 [1934], p. 169).

Benjamin sugere que esse mistério presente no núcleo da narrativa de Kafka derive do judaísmo e destaca que a ideia de memória e esquecimento – nos moldes como Kafka a expõe – possuiria um lastro na tradição judaica, por meio do qual o lembrar garante a função de conservação da memória coletiva. Nesse sentido, Benjamin aduz que a memória em Kafka nunca se manifesta como fenômeno individual, estando sempre vinculada a “conteúdos esquecidos do mundo primitivo” (BENJAMIN, 2012 [1934], pp. 169-170).

A partir dessa constelação de elementos, Benjamin aproxima sua interpretação do texto kafkiano da compreensão do mundo moderno que se encontra no limiar de uma

---

32 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de 16 de dezembro de 1934.

leitura teológica em Kafka. De todo modo, vale ressaltar que não se trata de “*judaicizar*” a narrativa de Kafka. Tanto Benjamin quanto Adorno concordam que há signos internos na prosa de Kafka que se ligam a traços do judaísmo, mas Kafka não é “um poeta da pátria judaica”<sup>33</sup>. Adorno aposta que, em Kafka, vale uma leitura por meio da sua situação fronteiriça entre alemão e judeu: “As asas do anjo não são uma deformidade, mas seu próprio ‘traço’ – tais asas, sua aparência obsoleta, são a esperança mesma, e outra não há senão essa”<sup>34</sup>.

Nesse primeiro momento, Adorno parece admirar essa afinidade com a teologia; entretanto, o tom demasiadamente elogioso de Adorno deve ser relativizado por um motivo: ele ainda não se via efetivamente ligado ao círculo de autores da Revista de Pesquisa Social, sendo que, a partir de 1935, quando as desconfianças a respeito do Instituto cessam, suas críticas aos ensaios de Benjamin mudam substancialmente, sobretudo na cobrança de um alinhamento da perspectiva benjaminiana com a do Instituto de Pesquisa Social.

“Como sempre insisti nessa posição antes de entrar nas suas *Passagens*, parece-me duplamente importante que a imagem da teologia, na qual eu veria com prazer dissiparem nossos pensamentos, seja justamente aquela que sustenta aqui seus pensamentos – a qual poderia muito bem ser chamada de teologia ‘inversa’”<sup>35</sup>.

Nas correspondências do ano de 1934 o tema do teológico ganhou bastante destaque e a crítica de Adorno não se configura como uma leitura “impositiva” tal qual nos tempos de Instituto de Pesquisa Social. Nesse primeiro momento são destacadas as aproximações e pequenas sugestões de mobilização teórica, tais como a semelhança entre o ensaio sobre Kafka de Benjamin com a obra sobre Kierkegaard de Adorno, ou então o modo como a aproximação da teoria marxista se torna mais efetiva.

Porém, seguindo o itinerário ao longo dos anos, veremos como durante o período de 1935 em diante a postura “elogiosa” de Adorno ao trabalho de Benjamin ganha uma nova roupagem de crítica incisiva, sobretudo no que diz respeito à teoria. A aproximação

---

33 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de 17 de dezembro de 1934.

34 Idem.

35 Idem.

de Adorno com a teoria crítica da sociedade foi crucial para a mudança no teor de suas objeções que, a partir de 1935, se afirmam quando suas desconfianças se diluem e ele se vê efetivamente como um membro do Instituto. A partir disso sua atitude indica um ponto de vista que a concepção de teoria defendida pelo círculo do Instituto deve ter preponderância como perspectiva teórica e intelectual.

No início do ano de 1935 Benjamin agradece ao interesse de Adorno por sua obra e comenta a preparação de uma revisão do ensaio sobre Kafka que tinha sido publicado no ano anterior em duas partes. A expectativa era que por meio de contato com a Editora Schocken fosse encomendado um livro sobre a obra de Kafka, esperança que não se confirmou. Também Benjamin destaca para Adorno a expectativa de comentários de Brecht e Scholem sobre sua obra<sup>36</sup>.

Atualmente, sabemos que as reações dos autores variaram a partir do lugar teórico de que falam. Essa pluralidade de interpretações buscará ser exposta nos próximos capítulos deste trabalho. Benjamin registra, no que ficou conhecido como *Anotações de Svendborg* (1934), uma das reações de Brecht ao ler seu ensaio sobre Kafka: “Sua base: a acusação de que ele favorece o fascismo judeu. De que amplia e dissemina o obscuro ao redor dessa figura em vez de dissipá-lo.” (BENJAMIN, 2017, p. 105). De outro lado, Scholem (1897-1982) expressa que já nos escritos de 1933 os trabalhos benjaminianos manifestavam uma ambiguidade, ou melhor, a capacidade de apontarem para vários lados ao mesmo tempo o que autor chamou de capacidade de “rosto de Jano”<sup>37</sup>. Segundo

---

36 Patrícia da Silva Santos (2008) chama atenção para as articulações teóricas entre Benjamin e Adorno no que diz respeito a reflexão sobre Kafka. A autora destaca as convergências e divergências dos autores e indica como diferença fundamental a relação de tempo na interpretação dos autores, a saber: “Em Adorno, o passado (sob a forma de elementos arcaicos) importa na medida em que condena a denúncia as práticas do presente. [...] O que importa e deve ficar em primeiro plano é o presente e todas as suas determinações histórico-sociais, mediadas pelas categorias da dialética. Como na dialética não cabe pensar em arcaísmos pura e simplesmente, os elementos originários, arcaicos ou naturais devem ser pensados sempre em sua lógica de entrelaçamento com o mundo esclarecido.” Do ponto de vista de Benjamin o passado segue outra forma: “Por sua vez, Benjamin preocupa-se com o passado e as formas como ele sobrevive no presente. Em última instância, também é o presente, mas aqui se inverte em relação meio e fim: o presente é o meio através do qual Benjamin observa o modo como a tradição se transmite e as dificuldades que ela encontra para chegar até aqui”. Patrícia da Silva Santos, *Benjamin e Adorno: considerações ao redor de Kafka*, 2008, p. 150.

37 Jano foi o deus romano das mudanças e transições. Sua feição dupla indica a capacidade de dirigir o olhar para dois locais ao mesmo tempo, sendo, sua dupla face é a indicação da capacidade de olhar para o passado e para o futuro. Benjamin utiliza-se dessa referência em carta dirigida a Gershom Scholem de fevereiro de 1929 na qual indica a presença de dois polos no seu pensamento. De um lado a Palestina e de outro o Estado Soviético. O tema será novamente colocado em questão nos capítulos posteriores.

Scholem (1989), Benjamin estava ciente da tensão existente nos arredores de sua produção intelectual. Essa tensão levou-o, em muitos momentos, a apostar num posicionamento fronteiro, isto é, num ponto de vista que mire para dois lados distintos ao mesmo tempo. A recepção do ensaio sobre *Kafka* é um exemplo dessa situação.

Em 1935 Adorno efetiva sua aproximação com o Instituto e, a partir disso, passou a mediar a relação entre Benjamin e os responsáveis pela Revista de Pesquisa Social. Nessa posição de mediador, Adorno buscava garantir o envio das remessas financeiras para Benjamin, tendo como contrapartida o recebimento das pesquisas por parte do autor. De 1934 a 1940 o financiamento do Instituto foi a principal fonte de renda para Walter Benjamin. Nesse momento, a situação econômica de Benjamin se encontrava muito difícil (algo recorrente durante a década de 1930) e sua subsistência dependia quase exclusivamente dos recursos enviados pelo Instituto. Já havia buscado refúgio em inúmeras cidades da Europa, sempre assistido por algum amigo próximo, porém, a obstinação para a realização da obra das *Passagens* o atraía para Paris, como um ímã atrai o ferro. Na verdade, o exílio para a capital francesa, logo após a ascensão de Hitler, em 1933, suspendeu temporariamente os riscos envolvidos na permanência na Europa.

A insegurança material, que tanto marcou os anos de 1930 na biografia de Benjamin, foi um reflexo da conjuntura sombria que antecedeu a Segunda Grande Guerra, sendo a ascensão do nacional-socialismo alemão em 1933 uma de suas expressões. Naquele ano Benjamin contava com a remuneração de suas publicações em jornais e revistas alemãs que foram sendo arruinadas pela perseguição aos judeus e comunistas. A Revista do Instituto de Pesquisa Social mostrou-se como uma dupla oportunidade: primeiramente, para a divulgação da produção intelectual de Benjamin e, em paralelo, para a garantia de alguma remuneração pelo envio dessas contribuições. Os contatos que haviam sido iniciados em 1932 com Max Horkheimer foram intensificados ao longo da década de 1930 (WITTE, 2017, pp. 107-115).

O nexó histórico presente na compreensão da situação de Walter Benjamin é evidente e, mais do que isso, perpassa os elementos constitutivos da relação do autor com o Instituto de Pesquisa Social. De um lado, havia todo o empenho para a manutenção de recursos que garantiriam a subsistência de Benjamin e, também, o prosseguimento das pesquisas que viriam como forma de contribuição para a revista do Instituto. Em contrapartida, as objeções postas à forma e ao conteúdo dos ensaios benjaminianos ganham contornos de “imposição”, sobretudo no posicionamento de Adorno. Não é

descabido, portanto, suspeitar que nessa tensão se manifeste na relação de aproximação e distanciamento da concepção de teoria crítica defendida pelo Instituto e a obra de Benjamin dos anos de 1930.

Tendo esse cenário em vista, Adorno afirma em carta de 1935: “Pollock garantiu-me explicitamente que o Instituto continuará a sustentá-lo materialmente, a despeito de todas as restrições (a última das quais levou ao fechamento da filial londrina do Instituto)”<sup>38</sup>. Naquele momento, Adorno destaca que por parte do Instituto eram esperadas contribuições por meio dos ensaios. Os autores que colaboravam com o Instituto não eram em grande número, portanto, os escritos de Benjamin mostravam-se essenciais para a Revista<sup>39</sup>.

No mesmo ano Benjamin, em carta a Max Horkheimer, comenta acerca do andamento do ensaio sobre *Kafka* e pede que ele indique os seus “projetos europeus”, para que assim pudesse “acomodar meus próprios planos para eles o tanto possível”<sup>40</sup> em referência ao futuro do Instituto de Pesquisa Social. Nesse sentido, Benjamin demonstra seu desejo de colaborar com o Instituto por meio das contribuições de suas pesquisas.

Ao encarregar-se da posição de integrante efetivo do Instituto e mediador entre os membros da Revista e Benjamin, Adorno assume um papel de conselheiro dos caminhos da pesquisa benjaminiana<sup>41</sup>. Novamente, as influências de Brecht são colocadas em xeque, mesmo dizendo: “sem nenhum preconceito contra Brecht, mas aqui, e

---

38 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Oxford, 20 de maio de 1935.

39 Nesta correspondência Adorno pede “anuência” de Benjamin para a encomenda de três ensaios: um ensaio sobre Fuchs, outro sobre a política cultural na social-democracia e a obra das *Passagens*. Nessa mesma carta Adorno destaca a enorme importância das pesquisas de Benjamin para o Instituto, principalmente porque: “é irremediavelmente escasso o número daqueles com cuja a força produtiva o Instituto pode contar.” Correspondência de 20 de maio de 1935.

40 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno ; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de San Remo, 19 de fevereiro de 1935.

41 Em correspondência de junho de 1935 Adorno diz: “minhas reservas quanto ao Instituto foram totalmente dissipadas.”, marcando assim, sua entrada ao círculo de membros do Instituto ao lado de Horkheimer e Pollock.

precisamente aqui, há um limite”<sup>42</sup>. Em sua carta alerta para os deveres de Benjamin em relação ao Instituto que, na figura de financiador de seus trabalhos, necessitaria de uma aproximação com seus pressupostos teóricos. Uma aproximação com o tipo de marxismo professado por Brecht não faria jus ao que a teoria crítica da sociedade vinha sustentando como posicionamento científico.

É importante notar que os debates nas cartas, a datar de 1935, giram em torno dos traços do marxismo adotado pelos colaboradores, sobretudo nos trabalhos de Benjamin. Porém, no que diz respeito ao marxismo, a discussão estava centrada no uso da *dialética* e no conceito de *mediação* entre pesquisa e realidade social. Em resposta à carta anterior Benjamin destaca que o encontro com Brecht seria o “ápice de todas as aporias relativas a esse trabalho”<sup>43</sup>, sendo esse encontro responsável pela forma final com que o texto do *exposé*<sup>44</sup> se configurou.

Kothe (1978 [1975]) comenta, no que tange à discussão em torno do uso da dialética, que houve uma diferente apropriação do uso desse método em Benjamin e Adorno. Alguns ensaios de Adorno do mesmo período também poderiam ser considerados pouco dialéticos ao “ênfatisar a dimensão negativa” dos fenômenos sociais<sup>45</sup>. A perspectiva de Kothe contribui para não olvidarmos que os ensaios que compõem o conjunto das passagens devem ser vistos na perspectiva *constelacional*, isto é, na medida que o ensaio compõe o *Trabalho das Passagens*, a compreensão dele, seja como *dialético* ou *mediado*, deve partir do conjunto dos trabalhos. Obviamente, nesse caso, há uma dificuldade prática, uma vez que Benjamin, não deu uma forma final ao conjunto de textos que hoje fazem parte da composição do *Trabalho das Passagens*.

---

42 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Oxford, 20 de maio de 1935.

43 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, 31 de maio de 1935.

44 Os textos que compõem os *exposés* atualmente possuem duas versões e são encontradas no livro das *Passagens*. Os *exposés* têm como subtítulo o ensaio *Paris, a capital do século XIX* e possuem uma primeira versão de 1935 e uma segunda de 1939.

45 Ensaios de Adorno que sustentam a acusação de realçar a negatividade das transformações são o *Sobre Jazz* de 1936 e *O fetichismo na música e a regressão na audição*.

Retomando a correspondência, Benjamin salienta que seu interesse está voltado à “história primeva do século XIX” e, como podemos notar no *exposé* de 1935 *Paris, capital do século XIX*, o autor enfatiza, a partir do surgimento das passagens, o impacto do uso do ferro na arquitetura, as mudanças técnicas na arte que desencadeiam o surgimento da fotografia, as mudanças no *intérieur* e nas ruas (exterior) e as consequências da “Haussmannização” de Paris e como essas transformações são condicionadas pelo avanço do capital. Nesse ensaio, Benjamin também indica um dos personagens típicos de sua análise sobre a modernidade: o *flâneur* que se conforma no texto de 1935 como o “desbravador das passagens”.

A partir dessa constelação de fragmentos Benjamin compõe a formulação de um quebra-cabeça de elementos que, a princípio, são deslocados entre si. A análise segmentária das particularidades da vida social, no *exposé*, tem como eixo norteador as condições do capitalismo para a influência na mudança da sociedade. Por esse motivo, o texto sobre as passagens<sup>46</sup> de Paris tem seu desenvolvimento datado de meados do século XIX e tem como elemento indissociável do seu surgimento o desenvolvimento do comércio têxtil, e, sobretudo, se conformam como “centro da mercadoria de luxo” (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 40).

A transformação da paisagem da cidade foi, inegavelmente, atrelada ao desenvolvimento técnico e, nessa breve história do século XIX escrita por Benjamin, ela influi desde a arquitetura até impactar na concepção de arte deste século. A essa altura, o ferro foi escolhido como o material dessa modernidade. Em termos sucintos, ele modela as curvas da nova arquitetura e dita os ritmos da locomotiva, visto que: “O trilho torna-se a primeira peça de ferro moldado, precursor da viga de ferro”. O capital encontra o elemento estruturante para sua expansão. De acordo com Benjamin, a arquitetura começa a se emancipar da arte a partir do momento que define o uso do ferro como modelo do progresso (BENJAMIN, 2009 [1935]).

Na correspondência de outubro de 1935, em que Adorno comenta os intensos debates que tivera com Gretel Karplus em relação ao ensaio sobre o *exposé* de Benjamin,

---

46 Benjamin descreve as passagens como grandes galerias cobertas por vidro e paredes de mármore. As passagens fazem parte de um complexo arquitetônico que toma vários quarteirões do centro de Paris e que funcionam, de modo geral, como lojas. A iluminação nesse local geralmente é realizada com lâmparinas a gás.

ambos manifestam a satisfação com o texto, sobretudo com a interpretação dialética de Haussmann, a interpretação do colecionador como aquele que liberta as coisas da utilidade e a ideia do viver como “deixar rastros”. Adorno e Gretel Karplus assinam conjuntamente as cartas dos dias 2, 4 e 5, nas quais se lê uma intensa reflexão a respeito do *exposé*<sup>47</sup>.

Para ambos, a ideia de história “primeira” na leitura do processo de transformação descrito por Benjamin deveria ser mais bem problematizada, pois nem mesmo o ferro poderia se encaixar como o elemento fundante desse novo momento, uma vez que: “Talvez pudesse ser formulado complementarmente aqui: cada época sonha ter sido destruída por catástrofes”<sup>48</sup>. Isto é, dialeticamente era possível compreender o surgimento de um elemento que se mostra como “pioneiro” dentro do quadro social no qual está inserido que, nesse caso, a novidade se funde com o arcaico. O dado que serve como pano de fundo era que o ferro já vinha sendo utilizado no início do desenvolvimento capitalista, portanto, não se tratava de uma novidade para o século XIX.

Para Benjamin, em 1935, era clara a relação entre desenvolvimento do meio de produção e seu impacto nas condições de vida de tal modo que a história do início do século XIX em Paris tinha sido marcada por tensões advindas desses dois polos. Expressão mais significativa dessa inquietação são as transformações da vida na grande cidade. Os fragmentos escolhidos por Benjamin para sua interpretação do cenário da grande cidade podem ser dispostos em duas extremidades: de um lado, a figura de Baudelaire, e, sob outra perspectiva, Haussmann.

Baudelaire traduz as transformações da cidade de Paris por meio de sua poesia lírica. Segundo Benjamin (2009 [1935]), o poeta apresenta o “olhar do homem que se sente ali estranho”, sobretudo a partir da perspectiva do seu personagem típico, o *flâneur*. Cabe ao *flâneur* um relativo olhar distanciado dessa nova realidade social, pois, como marca de sua condição de “estranho”, não se sente abraçado por nenhuma classe, sendo a multidão seu único asilo.

---

47 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Hornberg de 2, 4 e 5 de agosto de 1935.

48 Idem.



“A multidão é o véu através do qual a cidade familiar acena para o *flâneur* como *fantasmagoria*. Nela, a cidade é ora paisagem, ora sala acolhedora. Ambas aproveitadas na configuração das lojas de departamento, que tornam o próprio flunar proveitoso para a circulação das mercadorias. A loja de departamento é a última passarela do *flâneur*” (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 47).

A introdução de vários conceitos advindos do campo da teoria marxista, como a ideia de *fantasmagoria*, foram postas no ensaio benjaminiano sem grandes esclarecimentos no que diz respeito à operacionalização entre a ideia e o material utilizado em sua análise. Benjamin reconhece essa “falta” na medida em que admite, na carta de 31 de maio de 1935 direcionada para Adorno, que o *exposé* de 1935 ainda não é “um perfeito equivalente de todos os aspectos”, sendo que, de modo geral, a reflexão iniciada ali ainda continuava em aberto. A ideia de Benjamin era que o empreendimento realizado no *exposé* se aproximasse do cumprido em sua discussão sobre o drama barroco em que os fundamentos teóricos pudessem “seguir a comprovação do material”<sup>49</sup>.

Essas observâncias negativas em relação ao caráter provisório do *exposé* de 1935 devem-se, novamente, à situação de precariedade na qual Benjamin se encontra em Paris. No momento da produção do ensaio, o autor está trabalhando em outras pesquisas, como o ensaio sobre *Fuchs* encomendado pelo Instituto. Dada a centralidade que o *Trabalho das Passagens* assumiu na reflexão benjaminiana nos anos 1930, o autor reconhece que algumas reflexões ali dispostas merecem maior atenção que, naquele contexto, não poderiam ser atendidas com o rigor necessário por conta das outras atividades que o autor desempenhava para manter suas remunerações regulares como colaborador do Instituto. Benjamin diz:

“Se você irá sentir falta de certos apontamentos – a pelúcia, o tédio, a definição de ‘fantasmagoria’ -, é que se trata precisamente de temas para os quais só preciso dar um lugar; a sua configuração, que em alguns casos já avançou bastante a meu ver, não se encaixava nesse *exposé*. E isso menos por razões de sua finalidade externa que da interna: havia que combinar os conteúdos antigos, para mim consolidados, com os novos, que adquiri ao longo dos anos”<sup>50</sup>.

---

49 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, 31 de maio de 1935.

50 Idem.

A reconstituição do conjunto de ensaios e fragmentos que compõem a obra das *Passagens* revela a multiplicidade de matérias que Benjamin recolheu e analisou para a produção de sua reflexão. Nos materiais constam os períodos mais diversos, sendo a coleta por essas fontes de pesquisa ininterrupta. A bem dizer, pode-se compreender o caráter “provisório” desse primeiro ensaio, pois havia certa expectativa que novos materiais motivariam outros tipos de reflexão. Apesar disso, chamo a atenção para alguns elementos chave contidos no ensaio que foram, em correspondência entre Benjamin e Adorno, motivo de alguma discordância, sobretudo no que diz respeito à teoria.

Em relação ao objeto analisado, Benjamin aponta como, ao mesmo tempo em que há um afastamento existe, também, uma aproximação. É a partir dessa ambiguidade que o *exposé* de 1935 apresenta a ideia de imagem dialética. Benjamin a apreende a partir da leitura da figura da prostituta que, na poesia de Baudelaire, corporifica a dualidade da mercadoria e da vendedora numa única imagem. Essa ambiguidade de apresentação conecta-se à contradição palpável que o contexto da cidade de Paris manifesta, pois, de acordo com a leitura de Benjamin são expressões maiores de como a mercadoria também se manifesta como fetiche na grande cidade (BENJAMIN, 2009 [1935], pp. 47-48).

Com essa formulação Benjamin oferece a roupagem para a ideia de *imagem dialética* que emerge em vários outros de seus ensaios. Mas, mantendo a reflexão fundamentado no *exposé*, podemos extrair os ecos da polêmica que o conceito gerou, principalmente na interpretação de Adorno. Nas correspondências de agosto, Adorno se opõe ao conceito apresentado no *exposé*, especialmente por sua característica “psicologizante”, ou seja, para Adorno, Benjamin operacionaliza sua reflexão apenas em nível individual. Segundo tal perspectiva, essa interpretação seria o resultado da perda do caráter dialético e, principalmente, a perda do lastro materialista na análise.

“Se você desloca a imagem dialética para o interior da consciência como ‘sonho’, não somente priva de mágica o conceito, domesticando-o, mas também despe precisamente aquele crucial poder objetivo que o legitimaria em termos materialistas. O caráter fetichista da mercadoria não é um fato da consciência; é antes dialético no seu eminente sentido de que produz consciência [...] Mas é precisamente esse poder dialético do fetiche que se perde no realismo-retrato (*sit venia verbo*) de sua presente versão da imagem dialética”<sup>51</sup>.

---

51 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Hornberg de 2, 4 e 5 de agosto de 1935. As cartas em questão apresentam um amplo itinerário de leitura e diálogo

Como mostra a citação, a principal objeção de Adorno e Gretel Karplus é ao encarceramento da reflexão no nível onírico como se Benjamin efetuasse a reflexão, somente, em nível da individualidade do sujeito. Para Adorno, as imagens dialéticas são consequências da condição fetichista e cabe à teoria crítica desanuviar a penumbra ideológica que objetiva a mistificação das causas. Por esse ângulo, a própria concepção de *consciência coletiva* se apresentaria mais uma vez como uma manifestação de consciência reificada, pois é repercussão de um ambiente de “indivíduos burgueses alienados”. Nessa continuação, Adorno coloca como tarefa redirecionar a atenção do problema da consciência coletiva para o nível da subjetividade alienada, mas, especialmente, apresentar a contradição entre indivíduo e sociedade, ao passo que: “Cabe-nos polarizar e dissolver dialeticamente essa ‘consciência’ em termos de sociedade e indivíduo, e não galvanizá-la como correlato imagético do caráter-mercadoria”<sup>52</sup>.

Não admira que, na composição do *exposé* de 1935, a relação entre imagem dialética e consciente coletivo tenha produzido tantas controvérsias. Dizia Benjamin (2009 [1935]) que à *consciência coletiva* correspondem as imagens do desejo de superação da sociedade atual na qual, a partir da tensão entre o novo e o antigo, a sociedade remodela as imperfeições da ordem social de produção. Apesar disso, seria na atividade do sonho que “diante dos olhos de cada época surgem as imagens da época seguinte, esta aparece associada a elementos da história primeva, ou seja, de uma sociedade sem classes” (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 41).

Permanece, contudo, colocada de modo ambíguo a forma com que esse sonho se configura. A indicação dos limites dos conceitos foi apontada por Adorno e Gretel Karplus como uma das lacunas do ensaio. Benjamin, em resposta às correspondências de outubro, replica justamente as objeções em relação à ideia de imagem dialética e acentua o caráter iluminador desse conceito no conjunto dos seus escritos, ou seja:

“A imagem dialética não copia simplesmente o sonho - jamais foi minha intenção afirmar isso. Mas me parece claro que ela contém as instâncias, as irrupções da vigília, e que é precisamente a partir desses loci que é criada sua figura, como a de uma constelação a partir dos

---

entre Adorno e Gretel Karplus com apontamentos detalhados ao *exposé* de 1935 que, infelizmente, não podem ser debatidos um a um neste trabalho. Procura-se extrair para esta reflexão uma dimensão do diálogo que manifeste a aproximação de Benjamin com a teoria crítica nos anos de 1930.

52 Idem. Adorno aponta como referência o ensaio de Max Horkheimer intitulado *História e psicologia* publicado na Revista do Instituto de Pesquisa Social no ano de 1932.

pontos luminosos. Aqui também, portanto, um arco precisa ser retesado, e uma dialética forjada: aquela entre a imagem e a vigília”<sup>53</sup>.

Essa contradição na análise que enunciamos se manifesta também na outra ponta do procedimento interpretativo do *exposé* de 1935. Na margem oposta, as transformações materiais – aquelas às quais o inconsciente coletivo se oporia, segundo Benjamin – da cidade de Paris são explicitamente organizadas a partir de valores do capital, sobretudo o imobiliário. As reformas urbanistas de Haussmann receberam centralidade na análise benjaminiana ao indicar o adequamento urbano ao mercado financeiro.

O alargamento das ruas tinha duas tarefas. Primeiramente, tinha-se como objetivo dar maior fluidez à multidão que se aglomerava na grande cidade. O lastro deixado por essas mudanças levadas à frente por Haussmann se conecta aos crescentes interesses da burguesia para a apropriação do espaço parisiense. Benjamin (2009 [1935]) alega que a especulação imobiliária no período levou, de modo abrupto, toda a massa proletária para os subúrbios. No entanto, mais do que isso, a composição que a cidade de Paris recebe ali gerou um efeito social abrangente de estranhamento coletivo, dado que: “Nela não se sentem mais em casa. Começam a tomar consciência do caráter desumano da grande cidade” (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 49).

Não menos importante que a antecedente, outra consequência da haussmanização de Paris foi a “proteção” da cidade contra as revoltas revolucionárias. Com a amplitude das avenidas, as barricadas tornaram-se uma estratégia de luta impraticável na cidade de Paris. No *exposé* de 1935, com referência ao *Manifesto do Partido Comunista*, Benjamin diz que a “Comuna” poderia pôr fim “à fantasmagoria que domina o primeiro período proletário.”, sendo ela responsável pela diluição da aliança feita com a burguesia durante a revolução francesa de 1789 (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 50).

No esquema de Benjamin, o inconsciente coletivo estaria pendente e desejoso pela transformação do social. Viria, pois, a repercutir nas correspondências que seguem uma suspeita de *romantização* no que diz respeito à atuação do proletariado como agente imediato da transformação histórica. E, de fato, mais adiante, ao olharmos para o diálogo

---

53 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris de 16 de agosto de 1935.

referente a outro ensaio importante, dessa vez o sobre *A obra de arte*, miraremos uma reprodução da discussão sobre *exposé*, porém, com novos contornos.

Seguindo o passo, anteriormente a todo esse diálogo, Benjamin havia solicitado a possibilidade da publicação de seu *exposé* do modo como foi enviado ao Instituto, alegando as dificuldades enfrentadas com a pouca quantia financeira a seu serviço e, como consequência, a precarização das suas condições de vida. Como dito, ele também precisava se dividir entre a pesquisa mais ampla sobre a obra das *Passagens* e os ensaios encomendados pelo Instituto. A instabilidade econômica afetou sua qualidade de vida: “Aliás, tribulações já se fazem notar o suficiente; frequentes e violentos ataques de enxaqueca me tornam patente a precariedade de meu modo de vida”<sup>54</sup>.

Nesse aspecto, Benjamin já havia alertado Horkheimer no mês anterior à carta em resposta a Adorno que havia certa dificuldade na mudança para Paris, onde seu trabalho fluiria mais adequadamente. Benjamin diz a Horkheimer: “Nada é mais urgente para mim que conectar meu trabalho ao do Instituto de forma tão estreita e produtiva quanto possível”<sup>55</sup>. Benjamin tratava sua estadia na cidade de Paris como imprescindível para a produção de sua pesquisa. Apesar das dificuldades, consegue trabalhar na *Bibliothèque Nationale* e em julho de 1935 solicita, por meio de carta a Horkheimer, novas instruções para o andamento de seu trabalho.

O trabalho de coleta de análise dos materiais envolvidos na reflexão sobre as *Passagens*, para Benjamin, somente seria praticável em solo parisiense e seus interlocutores no Instituto já haviam sido alertados acerca dessa relação da pesquisa com o ambiente de Paris. O que explica, em alguma medida, a permanência de Benjamin na França enquanto outros intelectuais já haviam se exilado em outros países mais distantes da Alemanha hitlerista.

Reavendo o debate com relação ao *exposé* a partir da análise das correspondências, devemos realçar outro ponto importante na crítica de Adorno ao

---

54 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, 31 de maio de 1935.

55 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Nice, 8 de abril de 1935.

ensaio. Ele reconhece que o trabalho merece ser publicado na Revista do Instituto e que realizaria os esforços necessários junto a Horkheimer para que isso se concretizasse. Ainda que Benjamin tenha alertado para o caráter temporário dos conceitos utilizados no ensaio, Adorno replica com objeções a algumas categorias que estariam em comum acordo entre Benjamin, Adorno e Horkheimer.

Assim, o conceito de *mercadoria*, para Adorno, deveria ser definido de forma mais específica de acordo com a realidade analisada e não apenas como um “artefato”. O lastro estrutural da economia foi manifestado nessa objeção na medida em que Adorno reitera que “é preciso acima de tudo investigar-lhe a função econômica, ou seja, as leis de mercado do incipiente capitalismo avançado como o moderno em sentido estrito”<sup>56</sup>. Há certamente, no *exposé* de 1935, uma aproximação do conceito de mercadoria apenas em sua dimensão de circulação do produto, isto é, as dimensões filosóficas do conceito não são suficientemente enfatizadas por Benjamin segundo essa leitura. Benjamin (2009 [1935]) atrela a mercadoria ao surgimento das exposições universais que, segundo o autor, inaugurariam o universo das coisas e familiarizariam o público, a partir de uma idealização, com o valor de troca em detrimento do valor de uso. Na leitura de Adorno, a aproximação entre as exposições universais e o proletariado eram incompreensíveis no ensaio<sup>57</sup>.

A objeção precedente leva ao fundamento de uma pequena nota sobre o conceito de fetiche. Vale lembrar que, em 1935, o pensamento de Adorno também se encontrava em formação. Adorno revela uma conversa com Pollock em que se opõe ao pensamento de Erich Fromm contra a ideia de que a família seja a *mediação* entre a psicologia e a sociologia. Para Adorno a *mediação* fundante dessa relação era a mercadoria e o fetiche. O que, em parte, justifica os acentos postos sobre a “ausência” de uma reflexão mais aprofundada acerca do caráter da mercadoria e do fetichismo no *exposé* de Benjamin.

---

56 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Oxford, 5 de junho de 1935.

57 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Hornberg de 2, 4 e 5 de agosto de 1935.

Com esse franco debate, Adorno sugere que Benjamin antecipe o envio do *exposé* e o coloque à disposição de Horkheimer para a devida apreciação do material<sup>58</sup>. Em paralelo, a própria recepção desses comentários foi se transformando ao longo dos anos. Em carta de 19 de julho de 1935 Benjamin encara os comentários como apontamentos de questões metodológicas de profunda importância. De todo modo, as reformulações sugeridas acontecem apenas em 1939, com a segunda versão do *exposé*.

Seguindo o itinerário, é informação biográfica relevante um aprofundamento dos problemas econômicos de Benjamin. Witte aponta que, nas cartas a partir de 1935, Benjamin se queixa frequentemente das suas dificuldades econômicas. Para além dos problemas ligados à subsistência, o empobrecimento acentuou ainda mais o seu isolamento intelectual que, dado o exílio de grande parte dos integrantes do Instituto de Pesquisa Social, encontrava praticamente apenas no círculo de amizades de Brecht o ambiente propício para o debate intelectual. Todavia, com a decadência econômica o contato foi cada vez mais se escasseando (WITTE, 2017, pp. 112-113).

Com os recursos limitados, as energias de Benjamin naquele contexto eram voltadas quase que exclusivamente para sua atividade intelectual. Mas, nessas circunstâncias tão permeadas por obstáculos, o confronto entre seu trabalho de pesquisa e a subsistência material fornece ao autor inúmeros agravos físicos. Como em carta de 10 de junho de 1935 em que relata a Adorno seus problemas de saúde: “Eu teria escrito antes e lhe agradecido por sua importante carta se minha saúde não andasse tão miserável e não me encontrasse num estado de tamanha exaustão”<sup>59</sup>.

Os protestos em relação a sua saúde deram o tom de muitas correspondências a partir de meados da década de 1930. Benjamin solicitou em vários momentos uma maior ajuda dos membros do Instituto, tendo Adorno como mediador. Porém, o próprio Instituto contava com recursos escassos naquele contexto. Nesse momento, floresce a correspondência entre Benjamin e Horkheimer.

---

58 Em carta de 19 de junho de 1935 Benjamin comenta sobre o envio do *exposé* para Genebra (onde a sede do Instituto de Pesquisa Social foi instalada) Horkheimer. Benjamin comenta que as alterações realizadas não conferem ao ensaio o caráter de segunda versão, porém, realizou o envio do manuscrito para não postergar a leitura de Horkheimer.

59 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, 10 de junho de 1935.

As correspondências com Horkheimer se davam em tom mais ameno que beirava uma escrita pomposa e repleta de formalidades. Em contraposição às correspondências com Adorno, Benjamin dialogava com Horkheimer, de modo geral, acerca de assuntos de ordem financeira, sobre projetos em conjunto com o Instituto e para descrever a situação na qual se encontrava na Europa. Em outubro de 1935 destaca, mais uma vez, a precariedade de sua situação financeira após sua emigração e solicita a Horkheimer qualquer tipo de ajuda que lhe proporcionasse um alívio imediato<sup>60</sup>. Como imigrante alemão em solo francês, Benjamin encontrava-se com poucos rendimentos e sua condição de estrangeiro e judeu limitava qualquer possibilidade de renda regular. Relata sua situação junto aos outros imigrantes para Horkheimer:

“Tenho reduzido enormemente as minhas despesas de vida, comparado com o que elas eram em abril, quando eu retornei para Paris. Eu estou conseqüentemente agora vivendo como um pensionista com alguns *émigrés*. Além disso, consegui obter permissão para ter minha refeição do meio-dia em um restaurante que tem um arranjo especial para intelectuais franceses. Em primeiro lugar, contudo, esta permissão é temporária, e, em segundo lugar, eu posso fazer uso disso apenas naqueles dias que eu não estou na biblioteca, pois o restaurante é muito longe daqui. Só menciono de passagem que devo renovar minha *carte d’identité* mas não tenho os 100 francos que isso requer”<sup>61</sup>.

De todo modo, Benjamin sente-se encorajado pelas cartas enviadas por Horkheimer relacionadas a seu trabalho, sendo o valor do reconhecimento de Horkheimer proporcional a sua perseverança. Nas correspondências Benjamin encontra a possibilidade de sair do isolamento que sua situação na França lhe conferia e diz em carta a Horkheimer: “Uma das dificuldades da minha existência é que não consigo discutir os conceitos mais importantes deste projeto com ninguém aqui”<sup>62</sup>. O isolamento, reconhecido pelo próprio Benjamin, durante a última década de sua vida confere uma maior relevância para a discussão presente nas correspondências, visto que não é descabido supor, dadas as dificuldades de um diálogo qualificado acerca dos temas trabalhados por Benjamin nesse período, que as cartas se configuraram como um dos últimos pontos de refúgio no qual o autor poderia “falar” e ser “escutado”. A discussão

---

60 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno ; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Paris, 16 de outubro de 1935.

61 Idem.

62 Idem.



sobre o ensaio *A obra de arte* também manifesta o privilégio das correspondências como forma de acesso aos textos.

Benjamin esboçava notas para um ensaio sobre a obra de arte entre 1935 e 1936 que dá origem ao texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. As diferentes versões deste ensaio são uma das maiores expressões de como o exame das correspondências auxilia no entendimento das discussões centrais da obra finalizada, tanto de Benjamin como do próprio Adorno, que escreve dois ensaios nesse momento relacionados a discussões sobre a transformação da arte, a saber, *Sobre o Jazz e O fetichismo na música e a regressão da audição*. Em 1935 Benjamin já realçava a ideia (que permaneceu em todas as versões do ensaio) de que planejava uma reflexão a partir desse ensaio que forneça à teoria da arte contemporânea uma concepção “evitando qualquer referência *não-mediada* à política”<sup>63</sup>.

Essa afirmativa esboçada na carta remete à preocupação contida na primeira sessão do texto de Benjamin que diz:

*“Os conceitos seguintes, novos na teoria da arte, distinguem-se dos outros pela circunstância de não serem de modo algum apropriáveis pelo fascismo. Em compensação, podem ser utilizados para a formulação de exigências revolucionárias na política artística”*  
(BENJAMIN, 1985 [1936], p. 166).

A preocupação, em 1935, foi a precaução com a aproximação *não-mediada* entre a arte e a política, sendo a concepção de *mediação*, como destacamos na primeira parte do capítulo, um dos atributos essenciais da concepção que a teoria crítica da sociedade promoveu a partir da década de 1930 com Horkheimer. Os cuidados que concernem à confecção do ensaio sobre a obra de arte foram motivo de diálogo nas primeiras correspondências do ano de 1936. No mês de fevereiro, Benjamin já havia elaborado a primeira versão do ensaio e tinha como expectativa que haveria uma oportunidade de debate entre ele, Horkheimer e Adorno. Porém, a reunião ocorre somente com Horkheimer, e Benjamin comenta em carta para Adorno:

“Os resultados de nossas conversas, nas quais, creio, você irá reconhecer aqui e ali um dedo seu, encontraram expressão – se bem que não haja conduzido a reformulação no texto (salvo poucas exceções) –

---

63 Idem.

numa série de notas que por assim dizer representam intersecção com a base político-filosófica das ideias construídas no texto”<sup>64</sup>

Na correspondência a Adorno salienta a incapacidade de oferecer uma resposta adequada ao ensaio naquele momento, porém, via como interessante a proximidade com que Benjamin tratou o tema da arte em semelhança com a reflexão promovida em seu ensaio *Sobre o Jazz*. Contudo, ao demarcar as diferenças, Adorno tem como expectativa que Benjamin possa “começar a seguir nosso antigo método de *crítica imanente*” (p. 207). De todo modo, Adorno faz questão de demarcar as divergências e, novamente, faz referência explícita aos supostos temas brechtianos presentes na reflexão de Benjamin. A “liquidação da arte”, segundo Adorno, estaria exposta na obra de Benjamin desde o texto sobre o drama barroco alemão, todavia, um distanciamento deve ser marcado a partir do método de *crítica imanente* ao passo que:

“Em seus escritos anteriores, de que o presente ensaio me parece ser a 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. [...] 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”<sup>65</sup>.

Na primeira versão do ensaio, Benjamin salienta as preocupações políticas sobre a arte, principalmente para que não haja possibilidade de apropriação dos conceitos ali expostos pelo fascismo. Adorno reivindica uma compreensão mais *dialética* sobre os desdobramentos da arte moderna, particularmente em seu interior, em que a arte e o mito se conectam. Contudo, segundo Benjamin, o íntimo da obra de arte estaria em transformação na medida em que as características espaciais e temporais da obra de arte se modificariam no contexto da modernidade.

Benjamin (1985 [1936]) destaca que, no processo de reprodução, é imprescindível ao deslocamento das concepções o *aqui e agora* presentes na obra de arte. A aura, isto é,

---

64 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, 7 de fevereiro de 1936.

65 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Londres, 18 de março de 1936.

a autenticidade da obra de arte estaria resguardada na medida em que o valor da obra estaria delimitado à sua existência singular do objeto<sup>66</sup>. O guardião da autenticidade seria a tradição que conserva a memória a partir do testemunho histórico (BENJAMIN, 1985 [1936], p. 168).

No que diz respeito aos potenciais antirrevolucionários no ensaio sobre a obra de arte, Benjamin alerta para a apropriação das artes visuais, sobretudo do cinema pelo fascismo: “Assim, se numa perspectiva externa, o cinema falado estimulou interesses nacionais, visto de dentro ele internacionalizou a produção numa escala ainda maior” (BENJAMIN, 1985 [1936], p. 172). Os “interesses nacionais” são apropriados pelo fascismo a partir do domínio das massas que adentram as salas de cinema. A preocupação reside sobre a apropriação dessa nova forma de arte como parte dos instrumentos de propaganda da ideologia fascista que possuíam, em seu gênero maior, a narrativa sobre a guerra que confluiu para a sessão final denominada *estética da guerra*:

“A guerra e somente a guerra permite dar um objetivo aos grandes movimentos de massa, preservando as relações de produção existentes. Eis como o fenômeno pode ser formulado do ponto de vista político. Do ponto de vista técnico, sua formulação é a seguinte: somente a guerra permite mobilizar em sua totalidade os meios técnicos do presente, preservando as atuais relações de produção” (BENJAMIN, 1985 [1936], p. 195).

Para Benjamin o comunismo responderia à investida do fascismo politizando a arte, desse modo, apresentando um potencial revolucionário para as massas. Assim, embora reconhecendo uma proximidade filosófica entre seus escritos, Adorno se afasta de Benjamin, precisamente, na ideia de que a arte cinematográfica tenha um potencial imediatamente revolucionário. Segundo Adorno (1989-1990 [1936]), não apenas o cinema teria o potencial de transformação social relativizado, como a própria música: no caso do jazz, por sua proximidade de arranjos e melodia com a banda militar, poderia ser facilmente ajustada para o fascismo. Entendendo o debate por essa via mais ampla, Benjamin parece promover a dialética no nível dos potenciais da arte em seus diversos modos de apropriação, ora destacando seu casamento com a ideologia fascista, ora mostrando a capacidade de promover uma postura revolucionária.

---

66 Idem. Em relação ao declínio da aura na obra de arte Adorno e Benjamin parecem concordar plenamente nesse diagnóstico. O que se distancia entre ambos são os desdobramentos dessa arte pós aurática. Ver correspondência de 18 de março de 1936.

Do ponto de vista teórico, os dois polos interpretativos apresentados por Benjamin e Adorno neste período poderiam ser interpretados por meio da ideia de um *par dialético*, uma vez que, de um lado, temos os apontamentos para os potenciais das transformações modernas na arte e, de outro, temos o destaque para as consequências regressivas destas modificações. Como hipótese para a investigação da relação entre os dois intelectuais nesse momento, poderíamos realçar a dialética do potencial e do regressivo nos escritos relacionados a compreensão da arte moderna.

Benjamin enfatiza os potenciais que a obra de arte possui na era da reprodutibilidade técnica assinalando os mecanismos de mobilização e politização da arte. Sensível às transformações na forma de exposição e ao processo de reprodução da arte, viu na passagem do valor de culto para o valor de exposição a destruição da aura. Sob o ângulo de Adorno (1989-1990 [1936]), aqui tomando sua análise em *Sobre o Jazz*, são expostos os elementos de fratura com que a nova forma de arte se conforma na modernidade. Nesse sentido, o autor observou na regressão da composição, no decaimento da técnica musical e a padronização em massa, os efeitos regressivos resultando numa tendência à alienação, à perda da liberdade e à dominação social. Tanto que, do ponto de vista de Adorno, a chave massificação, standardização e consumo de massas são os rastros fundamentais para a afirmação do domínio do gosto pelo mercado.

Segundo Adorno, a *reificação* do cinema seria, como no caso do jazz, uma nova manifestação de uma produção cultural racionalizada e dominada pelo interesses de mercado e (que em sua interpretação, a negação desse fato, seria um “gesto reacionário burguês”) influencia as massas de modo retrógrado, sendo difícil pensar numa atitude revolucionária a partir dessa arte, visto que: “a ideia que o reacionário vire vanguardista por conhecer a fundo os filmes de Chaplin parece-me pura *romantização*”<sup>67</sup>. Adorno acusa que o ensaio de Benjamin sobre *A obra de arte* incorpora um “romantismo anárquico que deposita uma fé cega no poder espontâneo do proletariado no curso do processo histórico”<sup>68</sup>.

“A risada de uma plateia de cinema – discuti isso com Max [em referência a Max Horkheimer], e ele certamente terá relatado isso a

---

67 Idem.

68 Idem. Na leitura de Adorno os filmes de Chaplin não indicam uma alternativa a dizer. Faz referência ao clássico *Tempos modernos* e diz: “[...] isso porque não conto como vanguarda o favorito de Kracauer, mesmo após *Tempos Modernos* (o porquê ficará claro em meu ensaio sobre o jazz)”.

“você – é tudo menos salutar e revolucionária, mas repleta do pior sadismo burguês; a destreza dos jovens jornalheiros na discussão sobre esportes me é altamente suspeita; e, a despeito de sua assombrosa sedução, sua teoria da distração não me convence de maneira alguma – quando mais não seja pela simples razão de que, em uma sociedade comunista, o trabalho seria organizado de tal modo que as pessoas não ficariam mais tão cansadas ou bestificadas a ponto de precisarem de distração”<sup>69</sup>.

Adorno repreende Benjamin por não *dialetizar* o “mundo da subjetividade objetificada”, isto é, a consciência dos proletariados que seriam por excelência uma teoria intelectual como “sujeitos dialéticos”<sup>70</sup>, de modo que Benjamin deveria analisar para além das novas configurações da emancipação da arte e liquidação da aura. Com efeito, conforme a proposição no ensaio *Sobre o Jazz*, em que a difusão em massa do estilo musical levaria à formação da falsa consciência nas classes mais baixas tendo em vista que, frequentemente, de acordo com Adorno, se identificariam com as classes mais elevadas por conta do gosto compartilhado pelo jazz. Nesse sentido, a massificação do estilo levaria consigo um conjunto de elementos reacionários que tornariam mais nebulosa a consciência de classe (ADORNO, 1989-1999, [1936], p. 50).

Além disso, para Adorno, faltaria à proposta de Benjamin o esclarecimento maior das categorias que propõem a emancipação do proletariado, sendo que não basta demonstrar solidariedade ou esperança em relação à postura do proletariado. Nesse sentido, tem-se a expectativa de que o ensaio forneça a *mediação* entre a teoria e a prática política, entretanto, por meio de um certo distanciamento da teoria que possibilitaria um escape de formas de romantismo da experiência operária ou um dogmatismo do proletariado como sujeito histórico<sup>71</sup>.

Feldman (2011) contribui com a reflexão sobre o tipo de dialética presente na correspondência entre Adorno e Benjamin, ao mencionar que a acusação de que Benjamin não estaria sendo suficientemente dialético se desdobra num entendimento de um

---

69 Idem.

70 Nessa correspondência Adorno traz Lênin como um dos exemplos de análise que conseguiu a análise da subjetividade reificada a partir da teoria.

71 Ao fim da correspondência de 18 de março de 1936 Adorno destaca que as poucas referências de Benjamin à “desintegração do proletariado” como massa foram os pontos mais fortes e profundos do ensaio, o que indica essa tendência ao combate da dogmatização ou reificação do proletariado como sujeito revolucionário.

equivoco na teoria da autonomia da arte de Benjamin. A falta da dialética recairia numa análise não mediada com o material, sendo assim insuficientemente dialética.

“Adorno liga essa perda da autonomia da obra de arte diretamente à dissolução da aura, que ele entende não apenas ser um elemento vestigial das práticas culturais, mas também como distanciamento da sociedade e sua instrumentalização dos objetos. A esse respeito, a aura constitui um *locus* da preciosa autonomia da arte e, conseqüentemente, do seu potencial crítico dialético. Benjamin, inadvertidamente, na visão de Adorno, não consegue ver o potencial dialético da aura e entrega a autonomia da obra de arte em sua narrativa histórica a dissolução da aura” (FELDMAN, 2011, p. 341).

Ao lado do equivoco referente à compreensão da autonomia da arte apontado por Karen Feldman lembremos a característica fragmentária que a produção ensaísta de Benjamin possui. No ensaio em questão os elementos negativos combinam-se com os positivos em seu modelo dialético cabendo mais um reconhecimento entre os extremos: potenciais e regressões na era da obra de arte reproduzível.

Em carta de 18 de março de 1936, Benjamin responde com um agradecimento e via nesse diálogo um contato enriquecedor. A impressão deixada é que, por mais que a oposição entre os pensadores fosse acirrada, a relação entre os amigos foi marcada por um enriquecimento partilhado de seus trabalhos, posto que, no que concerne à controvérsia a respeito do ensaio sobre a obra de arte, Benjamin comenta: “Ela [a carta de 18/03/1936] abriu uma série de perspectivas cuja investigação conjunta convida tanto à conversa quanto se revela avessa a uma troca epistolar de ideias”<sup>72</sup>. Mais tarde, em carta a Horkheimer (13 de outubro de 1936), comenta que as reflexões metodológicas de Adorno o fizeram enfrentar algumas questões em seu trabalho. Contudo, foi na carta de dezembro de 1936 que discorre mais abertamente sobre a dialética.

Para Horkheimer, Benjamin escreve que as conversas sobre o campo da filosofia que teve com Adorno o levaram a entender que a “desmontagem da terminologia filosófica” é uma face do pensamento materialista dialético<sup>73</sup>.

---

72 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, posterior a 18 de março de 1936.

73 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Paris, 24 de dezembro de 1936.

“A dialética materialista parece-me desviar dos dogmas de várias escolas que, entre outras coisas, requer a formação de novos conceitos de um caso para outro; além disso, na medida que exige o tipo de conceitos que são mais profundamente inseridos no vocabulário do que os do jargão neologista”<sup>74</sup>.

Benjamin apropria-se da dialética materialista como procedimento e via vantagens em sua realização, o que oferece indícios de uma aproximação da concepção de teoria crítica da sociedade quando propõe *historicizar* os conceitos caso a caso. A aproximação com a concepção de teoria do Instituto fica mais evidente em carta de agosto de 1937 em que Benjamin escreve a Horkheimer:

“Eu li seu ensaio *Teoria tradicional e Teoria crítica*, como você vai presumir, em completo acordo. O modo como você caracteriza a atmosfera na qual nosso trabalho procede e as razões que você oferece para o seu isolamento são particularmente relevantes para mim”<sup>75</sup>.

A essa altura, Benjamin aproxima-se cada vez mais do Instituto de Pesquisa Social por meio do envio de ensaios e resenhas para serem publicados na Revista e afirma-se como colaborador do Instituto. Em sua obra é perceptível uma preocupação com o método dialético e a concepção de teoria crítica da sociedade ligado ao Instituto, porém, na perspectiva benjaminiana essa apropriação se expressa de modo ímpar. Como mais um indício da afinidade com o Instituto nesse período podemos tomar o breve ensaio intitulado *Um Instituto de livre pesquisa*, no qual Benjamin discorre sobre as atividades do círculo de autores ligados à teoria crítica da sociedade<sup>76</sup>.

Benjamin (2013 [1938]) problematiza “a dispersão intelectual” ocorrida após 1933 na Alemanha e relembra a originalidade do Instituto de Pesquisa Social ao reunir nesse círculo intelectuais das mais diversas especialidades. A anotação avizinha-se

---

74 Idem. Esta carta enviada para Horkheimer demonstra a proximidade teórica de Benjamin com o diretor do Instituto de Pesquisa Social. Benjamin, ao se referir à dialética materialista, reconhece a contribuição de Horkheimer para reavivar a importância do conceito para a investigação social, sobretudo em oposição às correntes positivistas que emergem naquele contexto intelectual.

75 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno ; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Paris, 10 de agosto de 1937.

76 Com o texto *Um Instituto de livre pesquisa* Benjamin tinha a expectativa de chamar atenção na Alemanha da importância do Instituto. Os planos para a publicação do texto datam de dezembro de 1937 apresentado em carta para Horkheimer. A revista na qual Benjamin objetiva a publicação chamava-se *Maß und Wert [medida e valor]* e seu redator, Ferdinand Lion impôs que a reflexão não demonstrasse qualquer aproximação com o comunismo. Nesse sentido, Benjamin realiza um panorama dos trabalhos intelectuais produzidos pelo Instituto com especial atenção para a formulação de teoria crítica da sociedade de Horkheimer e as pesquisas de Erich Fromm.

explícita e implicitamente ao ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, ao circunscrever como tarefa do Instituto a interpretação do mundo moderno na chave de um conhecimento interdisciplinar e atento à estrutura social, a saber, à economia política. Benjamin destaca o antagonismo entre o pensamento crítico e as correntes positivistas e pragmáticas ao comentar sobre a experiência do Instituto na América do Norte:

“Uma teoria do conhecimento científico não tinha como passar ao largo do positivismo e muito menos do pragmatismo justamente na América do Norte. O pragmatismo se diferencia do positivismo, antes de tudo, pela visão da relação entre a teoria científica e a práxis. Segundo o positivismo, a teoria volta as costas para a práxis. Segundo o pragmatismo, ela deve orientar-se na práxis. A comprovação da teoria na ‘práxis’ é, para o pragmatismo, o critério de verdade daquela. Em contraposição a isso, o pensador crítico ‘a própria comprovação, a própria demonstração de que ideia e realidade objetiva coincidem constituem um processo histórico que pode ser inibido e interrompido’” (BENJAMIN, 2013 [1938]).

Nesse panorama, o período do final de 1937 e início de 1938 foi decisivo para a aproximação de Benjamin dos autores da teoria crítica. Com essa franca afinidade ao Instituto de Pesquisa Social, Benjamin passou, naquele momento, a dar prosseguimento à produção de ensaios e resenhas para serem publicadas na Revista de pesquisa social. A correspondência desse ano mostra o aprofundamento da amizade com Adorno e, especialmente, as afinidades intelectuais entre ambos. Uma colaboração em via de mão dupla, uma vez que Adorno também pleiteia a atenção de Benjamin para seus ensaios do período. A título de exemplo, vale lembrar que nesse período Adorno escreve seu ensaio sobre o rádio e o texto sobre Wagner.

Apesar disso, a partir de 1937 engendrou-se uma expectativa muito alta quanto ao ensaio sobre *Baudelaire*. Benjamin, em 1937, solicita um aumento nos auxílios fornecidos pelo Instituto que, por uma situação orçamentária também desfavorecida, não tinha como oferecer o aumento desejado. Porém, conforme Adorno afirma em carta de julho de 1937, reitera a vontade de manter Benjamin no quadro de colaboradores da Revista e pede “certas exigências referentes ao Instituto”, entre as exigências postas, para além do envio de mais resenhas, a realização do ensaio sobre Baudelaire foi colocado como um empreendimento de “vantagem em todos os sentidos”<sup>77</sup>.

---

77 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência a bordo do Normandie, *French line*, 2 de julho de 1937. Como mediador dos interesses de Benjamin no Instituto,



Com efeito, com o envio do ensaio sobre *Baudelaire*, no ano de 1938<sup>78</sup>, a relação com o Instituto viria a estremecer novamente. Benjamin envia o ensaio e aguarda longamente em silêncio por um posicionamento de Adorno. Na resposta de 10 de novembro de 1938 Adorno comenta o enorme entusiasmo com a leitura do ensaio, e diz: “Não via a hora de o ‘Baudelaire’ chegar e literalmente devorei-o”<sup>79</sup>.

Para Benjamin, o trabalho sobre *Baudelaire* tinha dupla importância: 1) por ser uma experimentação para a obra das *Passagens*, ou seja, aproveitando-se dos materiais coletados na cidade de Paris, pretendia-se realizar um primeiro movimento de escrita com o ensaio; 2) o texto embasaria filosoficamente todo o livro das *Passagens* e se encaixaria com “os elementos decisivos do projeto das *Passagens* no que eu espero seja de forma definitiva”<sup>80</sup>.

Estreitando a paisagem que figura como objeto na análise da obra das *Passagens*, Benjamin reconfigura várias reflexões contidas no *exposé* de 1935, porém, remarca a partir da centralidade da figura de Baudelaire novos contornos históricos-filosóficos. Tanto que no ensaio enviado Paris do segundo império de Baudelaire os motes centrais são *A boêmia*, *O flâneur* e *A modernidade* que marcou bastante diferença da constelação de temas contidas no *exposé* de 1935 com: *Fourier ou as passagens*, *Daguerre ou os panoramas*, *Grandville ou as exposições universais*, *Luís Filipe ou o intérieurement*, *Baudelaire e as ruas de Paris* e *Hausmann ou as barricadas*<sup>81</sup>. Benjamin procurou

---

Adorno acreditava que o envio de um ensaio substancial ajudaria na argumentação para o envio de mais recursos para Benjamin. Mesmo em dificuldades econômicas, o Instituto garante um aumento aos rendimentos de Benjamin ainda em novembro de 1937.

78 Em carta a Horkheimer de 16 de abril de 1938, Benjamin descreve a discussão a respeito do planejamento do ensaio sobre Baudelaire, e reitera que pretende realizar no Baudelaire uma miniatura do projeto das *Passagens* e já estava na organização e coleta do material necessário para a produção do trabalho.

79 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Nova York, 10 de novembro de 1938.

80 BENJAMIN, Walter. [Correspondence. English]. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Copenhague, 28 de setembro de 1938. Para Benjamin o texto sobre Baudelaire seria o penúltimo capítulo da obra das *Passagens*.

81 Ao longo desta pesquisa pode-se notar a coexistência de várias reflexões benjaminianas disseminadas em diferentes ensaios com publicações em anos distintos. A título de esclarecimento foram consultados para esta pesquisa os ensaios: *A Paris capital do segundo império em Baudelaire*, os *exposés* de 1935 e 1939 intitulados *Paris, a capital do século XIX*, o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* e a comunicação em língua francesa intitulada *Notes sur les tableaux parisiens de Baudelaire*.

interpretar por meio da experiência lírica da poesia de Baudelaire as transformações sociais de Paris, partindo dos elementos fragmentários da sociedade para entendê-los com sua conexão com a pretensão de compreender o movimento total.

A vivacidade da cidade grande foi contraposta, segundo a leitura de Benjamin, ao decaimento da experiência. O jornal, a narrativa individualizada e descontextualizada, contribuiriam para a atrofia da experiência<sup>82</sup>. Na reflexão sobre a multidão – da qual Benjamin se mostra profundamente influenciado por Poe e Engels – a pauperização do humano seria mais evidente, uma vez que, nela, a alienação e a padronização do ser se manifestam no seu comportamento de massa (BENJAMIN, 1980 [1935]).

À parte, como desbravador da multidão, o *flâneur* caminha por esse aglomerado de seres humanos, ora juntando-se a ela, ora afastando-se em seu comportamento solitário. Nesse sentido, o homem da multidão não se confunde com o personagem baudelairiano, pois não possui como característica o ato de *flanar* pelas ruas, visto que: “O homem da multidão não é o *flâneur*. Nele o hábito tranquilo cedeu lugar ao toque maníaco”. De acordo com Benjamin, o ambiente da cidade de Paris pode ser interpretado no contexto das ambiguidades e contradições dessa condição moderna. A literatura municia essa leitura, tanto no nível dos personagens que surgem nesse novo contexto, quanto nas reações que moldam a experiência coletiva (BENJAMIN, 1980 [1935]).

De acordo com Adorno, a decepção sentida, ressaltada pelo sentimento coletivo, foi “de todos nós” em referência aos membros da Revista de Pesquisa Social, e se deu em decorrência da reunião de temas no ensaio, porém o pouco desenvolvimento dos temas. Essa não elaboração dos temas tem ligação com um tipo específico de desdobramento do ensaio, a saber, a ausência da dialética e da *mediação*.

Adorno, na carta de novembro de 1938, refere-se ao ensaio que possui internamente a divisão “o flâneur” e “a modernidade” e que, nesse sentido, indica a discussão sobre o ensaio hoje conhecido como *A Paris do segundo Império em Baudelaire* que possui essa divisão interna. Chama atenção o fato de Benjamin trabalhar concomitantemente em outros ensaios e comunicações sobre Baudelaire, como o escrito em formato de palestra intitulado *Notes sur les tableaux parisiens de Baudelaire* e o

---

82 Para mais detalhes sobre a ideia de atrofia da experiência em Benjamin, ver *Experiência e pobreza* de 1933.

ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, publicado na Revista do Instituto no ano de 1938.

A desilusão descrita por Adorno liga-se ao fato de que, como o ensaio foi recebido, não indica o esforço “quanto a um prelúdio das *Passagens*”, sendo que, apesar de se tratar de grande parte do material coletado para o trabalho das *Passagens*, haveria certo incômodo com a não elaboração de mais material. Nessa perspectiva, como leitor atento dos trabalhos de Benjamin, Adorno alega que as exigências, e também expectativas com relação ao ensaio, deram o passo para uma maior condição interna para a recepção do ensaio.

A expectativa de que o ensaio sobre *Baudelaire* aparecesse como um prelúdio para o trabalho das *Passagens* fez com que Adorno se opusesse ao uso da categoria de *fantasmagoria*, que no ensaio de Benjamin reduz ao “comportamento da boemia literária”. Na carência de uma maior *mediação* entre a teoria e o material, Adorno sugere, dada a falta profundidade da análise, que a interpretação benjaminiana incorre no risco de ser vista como ponto de vista dos personagens típicos apresentado, a saber: “Mas a liquidação somente pode ter êxito em sua verdadeira profundidade quando a fantasmagoria for tratada como categoria histórico-filosófica objetiva, e não como ‘visão’ de caracteres sociais”<sup>83</sup>.

“Sou tomado da sensação de tal artificialidade sempre que a obra dá lugar a expressões metafóricas em vez das obrigatórias. Exemplo disso é sobretudo o trecho sobre a transformação da cidade em *intérieur* para o *flâneur*, onde uma das concepções mais poderosas da sua obra parece ser apresentada como um mero *como se*”<sup>84</sup>.

Em sua crítica Adorno defende que os escritos de Benjamin “oscilam entre a história e a magia”, contudo, os temas dispostos e as associações feitas a partir da realidade social e a natureza econômica carecem de *mediação*. A ligação da superestrutura com a infraestrutura no ensaio de Benjamin resultaria no emprego infeliz

---

83 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Nova York, 10 de novembro de 1938.

84 Idem.

do materialismo, visto que, de acordo com Adorno: “A determinação materialista de caracteres culturais só é possível mediado pelo *processo total*”<sup>85</sup>.

Buck Morss (1981), em *A origem da dialética negativa*, salienta que o desacordo político entre Adorno e Benjamin já se manifestava desde os anos 1935, provocado pela aproximação do último com Brecht. Adorno se aproximava cada vez mais de Horkheimer e a concepção de teoria crítica, porém, a produção de Horkheimer também impacta enormemente as pesquisas de Benjamin, sendo a admiração pelo Instituto marcada em várias de suas correspondências (BUCK MORSS, 1981).

As críticas relacionadas ao conceito de *mediação* aduzem a tentativa de distinção da teoria crítica da sociedade face às concepções do “marxismo vulgar” e a teoria imediatista em relação ao proletariado do contexto intelectual de 1930. A publicação do ensaio de Horkheimer de 1937 mostra-se como um divisor de águas para o conceito de teoria crítica do Instituto em relação ao qual, como vimos, o próprio Benjamin reconhece o total acordo com essa proposta.

A decepção de Adorno e Horkheimer em relação ao ensaio benjaminiano pode ser entendida, a essa altura, como desapontamento da não apropriação dessa concepção de teoria na produção de Benjamin, sobretudo pela concordância expressa relacionada à teoria crítica da sociedade. Adorno também preza pelo esforço de Horkheimer em distinguir as duas perspectivas teóricas e o faz, por exemplo, em carta a Benjamin de 2 de julho de 1937 quando diz: “Max escreveu um ensaio muito importante sobre a posição da teoria, pela primeira vez com a frente de combate virada para o leste [...]”<sup>86</sup>. Nesse caso, no entanto, podemos interpretar os questionamentos de Adorno na chave da proposta de teoria crítica esboçada a partir do ano de 1937, sobretudo na ênfase sobre a concepção de *mediação* e a relação da compreensão da realidade social por meio do exercício da dialética. Adorno aborda essa discordância, ainda em questionamento ao ensaio sobre Baudelaire, a partir da ideia de *materialismo imediato*:

“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 quando mais abrupto e cru

---

85      Idem.

86      ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de French Line Normandie, 2 de julho de 1937.

é seu confronto entre o mundo baudelairiano das formas e a necessidade 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. A abstenção da teoria afeta o material empírico. De um lado, confere-lhe um caráter ilusoriamente épico, e, de outro, priva os fenômenos, experimentados que são de forma meramente subjetiva, do seu verdadeiro peso histórico-filosófico”<sup>87</sup>.

A oposição teórica fica mais bem expressa na formulação de que o ensaio de Benjamin transita na “encruzilhada de magia e positivismo”. Nobre (1997) evidencia que as críticas realizadas por Adorno após o ano de 1934 ao trabalho de Benjamin surgem em confronto às soluções teóricas peculiares do autor. Segundo Nobre, Benjamin não efetiva uma discussão materialista à altura dos problemas da época, todavia, o próprio Adorno, no contexto de meados da década de 1930, não possui nível de composição teórica que baste como contraponto ao de Benjamin (NOBRE, 1997).

Agamben (1993) manifesta que a correspondência relacionada ao ensaio *Paris do segundo império de Baudelaire* baseia-se na diferença da interpretação do pensamento marxista, principalmente a compreensão das noções de superestrutura e infraestrutura. Para Agamben, qualquer afastamento da relação entre as duas noções era apontado como uma forma de “marxismo vulgar” do ponto de vista de Adorno. Nessa linha de interpretação, Agamben sugere que ausência da mediação na interposição entre a estrutura e a superestrutura fundamenta as objeções de Adorno ao ensaio de Benjamin (AGAMBEN, 1993, pp. 115-118).

“A acusação de “materialismo vulgar’ dificilmente poderia ser mais explicitamente expressada. Do ponto de vista doutrinal de Adorno, contudo, seu argumento parece perfeitamente coerente. Não era o próprio Engels que, em uma carta muito citada a J. Bloch, afirmou que apenas na frase final é a produção o fator histórico determinante? O fosso entre a estrutura e a superestrutura aberta por esta ‘última instância’ é superado por Adorno através do apelo à ‘mediação’ e ao ‘processo social total’, graças ao qual a ‘boa teoria especulativa é antecipada a qualquer inferência direta’. Esta ‘mediação universal, que tanto em Hegel como em Marx estabelece a totalidade’, é a garantia inatacável da ortodoxia marxista na crítica de Adorno, segundo a qual sua própria solidez é confirmada” (AGAMBEN, 1993, p. 116).

No caso de Adorno que, naquele contexto, apropriava-se das leituras de Hegel, é possível pensar em uma reconstrução das categorias que estão em debate e que poderiam

---

87 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Nova York, 10 de novembro de 1938.

ser apropriadas a partir dessa herança intelectual (NOBRE, 1997). Adorno enfatiza a influência Hegeliana na compreensão do conceito de mediação do processo social total, porém, devemos matizar essa ênfase como um artifício retórico-teórico na sua exposição. Mesmo com referência explícita à obra de Hegel, devemos nos recordar da herança do materialismo de Marx para os autores da teoria crítica da sociedade. De todo modo, o apreço de Adorno pelo sistema filosófico hegeliano não deve também ser descartado, tanto que ao final da década de 1950 o autor se dedica à produção de três estudos críticos sobre o filósofo prussiano. Indício desse apreço com a obra de Hegel está contida na própria correspondência sobre Baudelaire em que Adorno diz: “Permita-me aqui me expressar de modo tão simples e hegeliano quanto possível. Ou muito me engano ou essa dialética é falha numa coisa: em mediação”<sup>88</sup>.

A carta não se limitava à sugestão de alterações no conteúdo do ensaio de Benjamin. Adorno pede para que Benjamin rejeite a publicação do *Baudelaire* naquele momento para que as modificações pudessem ser realizadas. Segundo Buck Morss, a segunda versão do ensaio sobre *Baudelaire* em muito se assemelha a uma extensão da teoria de Adorno sobre a mudança regressiva na percepção aural que, desse ponto de vista, o reaproxima da concepção de Adorno (BUCK MORSS, 1981, pp. 318-319).

De todo modo, as objeções relacionadas ao ensaio de Benjamin manifestam uma preocupação com o que Adorno denomina “ortodoxia das Passagens” que demonstra a expectativa de que Benjamin seguisse a linha de trabalhos como *Afinidades eletivas* e o *Drama barroco alemão*, que representariam um “melhor marxismo do que o seu imposto sobre o vinho e a dedução da fantasmagoria a partir dos *behaviors* dos folhetins”<sup>89</sup>. Nessa linha, a colaboração do Instituto foi reconhecida, porém, a alusão que Benjamin teria negligenciado a si mesmo sugere, ainda, um eco das influências brechtianas ao *ensaísmo* de Benjamin. Assim, nesse limbo no qual as influências filosóficas foram postas em xeque, a aproximação teórica com o Instituto, novamente, adentra um momento de tensão.

---

88 Idem. No entanto, Adorno alega que Benjamin não faria justiça à tradição marxista pois “falta a mediação pelo processo social total” (pp. 404-405), demarcando, assim, a apropriação da contribuição filosófica de Hegel e Marx. Buck Morss (1981, p. 320) frisa que, na segunda versão do ensaio sobre Baudelaire, pode-se notar uma guinada “mais marxista”, sobretudo na conexão com a centralidade do conceito de *mercadoria* na obra d’*O Capital*.

89 Idem.

Na leitura de Adorno o escrito sobre Baudelaire manifestaria essa situação fronteira do trabalho intelectual de Benjamin, na medida em que:

“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. Não fazem jus ao marxismo porque falta a mediação pelo processo total e porque certo pendor supersticioso atribui à enumeração material um poder de iluminação reservado apenas à construção teórica, nunca alusão pragmática.”<sup>90</sup>.

Dada a importância conferida por Benjamin ao trabalho sobre Baudelaire, principalmente por se configurar como a base para a realização do projeto que Benjamin perseguiu durante tantos anos, quer dizer, o livro sobre as *Passagens*, a crítica de Adorno lhe provocou muito desconforto. Afetado pela longa espera por uma resposta e pela severidade com que as críticas foram desferidas, Benjamin responde em 9 de dezembro de 1938 que a leitura da correspondência de Adorno fez com “que ela me vibrasse um golpe”<sup>91</sup>.

Benjamin responde às objeções de Adorno alegando que parte dos conceitos ainda nebulosos seria explicitada ao longo do trabalho. Apesar de concordar com as objeções ao texto, Benjamin defende que uma “correção” naquele contexto seria bastante precária. As já salientadas dificuldades do autor são agravadas pela doença de sua irmã e a crescente perseguição aos judeus também na França. Em 1938 a Europa estava no limiar da II Segunda Guerra Mundial. Buck Morss (1981) acrescenta que Benjamin realiza a revisão do ensaio e entrega ao final de julho e, logo em seguida, suas esperanças em relação à iminente guerra são liquidadas pela assinatura do Pacto Molotov-Ribbentrop, mais conhecido como Pacto de não-agressão entre Stalin e Hitler.

Ainda no que diz respeito ao ensaio sobre o *flâneur*, em 1939 Benjamin sugere a Adorno que publique o ensaio, com algumas alterações, mas somente a parte referente ao *flâneur*. Adorno destaca que essa publicação deve surgir com notas de esclarecimentos sobre as categorias utilizadas ao longo do ensaio, por exemplo, recuperando as lacunas

---

90        Idem.

91        ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Paris, 9 de dezembro de 1938.

teóricas deixadas pela utilização do conceito de *fantasmagoria*, pois assim evitaria que houvesse uma “subjetivação da fantasmagoria”<sup>92</sup>.

No desenrolar da controvérsia, o ensaio publicado na Revista de pesquisa social foi o intitulado *Sobre alguns temas em Baudelaire*, em 1939. Segundo Leo Löwenthal (1987) em seu texto em memória de Walter Benjamin, o sociólogo rememora esse momento e descreve a relação de Benjamin com o Instituto de pesquisa social. Löwenthal sugere discordância do ponto de vista de Adorno e, como as cartas demonstram, menciona que Adorno “apresentou suas objeções de forma desajeitada”. O sociólogo destaca que o trabalho *Sobre alguns temas em Baudelaire* foi enviado como um ensaio totalmente novo e independente do ensaio anterior sobre Baudelaire (LÖWENTHAL, 1987, pp. 218-219).

Nesses bastidores do debate entre os intelectuais envolvidos com a teoria crítica da sociedade, pode-se notar que, a partir de 1939, nas correspondências ganha maior espaço o diálogo sobre os tempos sombrios que se anunciavam. De um lado, Adorno e Horkheimer tentam a todo custo conseguir o visto de imigração para que Benjamin pudesse fugir da Europa. Especula-se sobre a possibilidade de sua colaboração em universidades da Inglaterra, Cuba e dos Estados Unidos com o objetivo de lhe assegurar o máximo de segurança. De outro, em meados do ano de 1939 Benjamin passa a se empenhar cada vez mais nesse “plano de fuga”, mas os obstáculos postos à sua frente parecem difíceis demais para que ele o transponha.

Já nos primeiros meses de 1939 todas as esperanças da reconquista de um continente europeu pacífico tornaram-se ruínas. Para os judeus que ainda permaneceram na Alemanha as investidas do nazismo se endureceram ainda mais. Adorno comenta em 1939 a tomada do patrimônio de sua família e a eminência da nova crise europeia. Até seus últimos momentos Benjamin fez florescer um diálogo intelectual da mais extrema qualidade por meio das questões que incendiaram seu tempo.

---

92 ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin; tradução José Marcos Mariani de Macedo. – São Paulo: Editora Unesp, 2012. Correspondência de Nova York, 1º de fevereiro de 1939. Nesta correspondência Adorno realiza uma detalhada análise do ensaio sobre O *flâneur*. Não havendo espaço para um reestabelecimento na íntegra desse diálogo, indicamos a necessidade de uma análise pormenorizada das objeções postas pelo autor ao ensaio de Benjamin. Para fins de esclarecimentos sobre as respostas colocadas por Benjamin, ver correspondência de 23 de fevereiro de 1939, na qual o autor responde a algumas das objeções reiteradas por Adorno em 1939.



Note-se, portanto, que o problema do diálogo entre Walter Benjamin e o Instituto de Pesquisa Social perpassa as objeções relacionadas à concepção de teoria crítica da sociedade a ser adotada ou abandonada pelo autor. Benjamin expõe um posicionamento ímpar que dificilmente pode ser encaixado de total acordo em somente uma escola de pensamento. Pela sua condição ensaística, Benjamin pode usufruir nesse período de outras fontes teóricas como por exemplo a visão teológica sempre debatida com Scholem e, do ponto de vista dos membros do Instituto, o “marxismo vulgar” de Brecht. Essas visões de mundo atuaram decisivamente na forma do pensamento benjaminiano.

Adorno (1962 [1955]) parece reconhecer essa polivalência do pensamento de Benjamin no texto produzido 15 anos após a morte Benjamin intitulado *Caracterização de Walter Benjamin*. Adorno viu Benjamin com o dom do pensador que rompe com as convenções e que via no mais fragmentário, individual e efêmero a aparência do mais universal. Em sua constelação do pensamento a forma ensaio adquiriu os maiores potenciais para a compreensão dos produtos do espírito. No entanto, o mesmo não pode ser dito da impressão de Adorno a respeito da produção brechtiana. No ensaio intitulado *Engajamento* (1974 [1962]), Adorno ataca veementemente a produção de Brecht, sobretudo a partir da polarização entre compromisso político e autonomia literária. Contrário à tentativa de separação entre o Brecht político e o Brecht artista, Adorno defende que o entrelaçamento entre arte e política, para além do ataque ao elemento autônomo da arte, ocasionaria impacto no interior da forma estética, uma vez que “má política torna-se má arte” (ADORNO, 1974 [1962], p. 83).

Apesar do peso conferido à influência de Brecht sobre os escritos de Benjamin, como indicamos neste capítulo, estão presentes, especialmente no ensaio a respeito da *Obra arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, elementos de uma crítica política pela via da arte. Há nesse ensaio os primeiros indícios para a teoria da politização da esfera artística no pensamento benjaminiano. Com a intenção de conferir aos novos conceitos criados, para a interpretação da arte, uma armadura contra a apropriação fascista, Benjamin, buscou situar a arte também como práxis, na medida que, situou e estruturou sua reflexão a partir do eixo manifestação artística e política. Desde a primeira versão em 1934 quando o autor se municia da reflexão de Marx a respeito do papel das forças produtivas no capitalismo - e a consequente ruptura do sistema, na medida que, as contradições se intensificam – enfatizou a produção de uma superestrutura ideológica fundamentou, especialmente, os “setores da cultura”.

Nas correspondências da década de 1930, a crítica a aproximação com a teoria do teatro épico, induz, relegar grande parte do engajamento de Benjamin a Brecht, mas que, no entanto, ao analisarmos a produção do autor em sua completude, ao longo daquele período, observamos que havia uma inclinação teórica para uma interpretação da arte como práxis já nos primeiros escritos da década de 1930, ou seja, um pouco antes da aproximação mais decisiva com Brecht. Com Brecht (debate este ponto no capítulo 3 a respeito da relação entre Benjamin e Brecht) Benjamin encontra novos elementos para a compreensão do engajamento do escritor. E, neste momento, vale lembrar, sobretudo, que Benjamin fala de uma teoria do *escritor progressista* no contexto de emergência do totalitarismo e do crescimento das tensões de classe na Europa. Ele, ao entender seu papel na luta de classe, não apenas analisou, mas assumiu o compromisso contra à alienação e às explorações de classe.

De qualquer maneira, devemos nuançar uma interpretação benjaminiana para que ela não seja demasiado tributária do que chamamos de “influência” de outras visões de mundo em seu pensamento. Como pensador indisciplinado, ele soube, à sua maneira, mediar as influências em sua produção e atribuir novos significados em sua reflexão intelectual. Erroneamente, se atribui seu engajamento político apenas a relação com Brecht. Vimos, neste capítulo, que a ideia de toda sua discussão a respeito do desenvolvimento da técnica também se insere num contexto de reflexão mais amplo sobre as possibilidades da politização da arte. Somente na era da reprodução, a arte, abalada pela perda de sua *aura*<sup>93</sup>, mas, alimentada pela perfectibilidade das novas técnicas de reprodução tem o potencial de alcançar as massas. E, são justamente nas implicações sociais da arte reprodutível que Benjamin encontrou seu potenciais progressistas e reacionários.

A arte reprodutível, emancipada do ritual e feita para as massas, tanto pode ser incorporada pelo fascismo como também politizada numa perspectiva contrária, isto é,

---

<sup>93</sup> Benjamin define *aura* como: “Em suma, o que é aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que proteja sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho.” (BENJAMIN, p. 170, 1987). Para a compreensão da reflexão sobre a relação entre arte e técnica, cabe lembrar, os conceitos de *Aqui e Agora* que ajudam no entendimento do contexto histórico em que a arte perde sua autenticidade a partir do desenvolvimento de processos tecnológicos de reprodução da arte.

emancipadora<sup>94</sup>. O cinema, arte fundada *par excellence* para a reprodução nas massas, segundo Benjamin, foi a primeira “forma” a ser descoberta, tanto pelo fascismo, quanto pelo comunismo, em sua função ambígua (e dialética) que, ora aliena, ora fomenta a reflexão. O direcionamento da arte, ainda de acordo com Benjamin, estaria em constante disputa e negociação na sociedade, a saber: “Eis a estetização da política como a prática do fascismo. O comunismo responde como a politização da arte.” (BENJAMIN, 1987, p.196).

Nesse sentido, o tema da *politização da arte* já aparecia no ensaio de Benjamin sobre a *Obra de Arte* um pouco antes da sua ligação mais estreita com o pensamento brechtiano. Evidentemente, a reflexão se ampliou e recebeu novos contornos a partir do contato com o *teatro épico*, mas, no entanto, não é totalmente tributária dela. Portanto, podemos compreender que, na produção ensaística benjaminiana, houve uma espécie de prolongamento da reflexão a respeito da relação entre arte e política, primeiramente, tomando como fonte as mudanças da arte no contexto de desenvolvimento da técnica de reprodução e, com Brecht, através dos experimentos a respeito da arte política do teatro épico.

O itinerário assinalado até aqui mostrou, a partir dos registros em cartas, como se deu uma parte do diálogo entre Benjamin e a teoria crítica, sendo que, neste trabalho, decidiu-se pelo recorte por meio da correspondência entre Benjamin, Adorno e Horkheimer. O pano de fundo dos ensaios enviados para a publicação na Revista de Pesquisa Social foi um dos elementos para a iluminação desta interpretação. Nesse sentido, o esforço realizado aqui encaixa-se na investida para a compreensão de uma das faces de Walter Benjamin. Conforme Sergio Paulo Rouanet (1987) aduz, o multifacetado Benjamin, como pensador complexo e refletido, possui várias nuances de pensamento. O Benjamin em diálogo espiritualizado com a teoria crítica é apenas um deles.

Rosenfield (2006; 2012) argumenta que o pensamento benjaminiano, por sua condição aforística e não sistemática, entra em choque com concepções mais cerradas de

---

<sup>94</sup> Benjamin diz que “A reprodutibilidade técnica da obra de arte modifica a relação da massa com a arte. Retrógrada diante de Picasso, ela se torna progressista diante de Chaplin.” (BENJAMIN, 1987, p.187). O relativo otimismo com a arte cinematográfica levou Adorno, em uma de suas críticas ao ensaio sobre a arte, acusar Benjamin de romantizar o público do cinema. Evidentemente, a crítica expõe o afastamento dos dois intelectuais em respeito ao entendimento do papel das novas formas de arte na modernidade o que, inegavelmente, derivou de um entendimento diferente dos dois autores sobre o papel da dialética nessa interpretação.

reflexão intelectual. A aproximação com o Instituto de Pesquisa Social, principalmente na figura de seu interlocutor, isto é, Adorno, pode ser lida como uma “benção amarga”, na medida em que o choque entre os dois estilos de pensamento levou a momentos de monitoramento – como as referidas críticas à proximidade com o pensamento de Brecht – e a sedução para a aproximação teórica com o Instituto com grande ênfase no procedimento dialético e na concepção de mediação (ROSENFELD, 2012).

Todas essas dimensões benjaminianas resultaram em um trabalho sofisticado de reflexão teórica e, a partir da análise das correspondências, podemos compreender em que medida e sob quais condições Benjamin se aproxima da concepção de teoria crítica. As objeções postas ao seu trabalho são indícios de um pensamento singular que manuseia visões de mundo das mais diversas em uma unidade de pensamento. Na medida em que colabora com o Instituto, as tensões entre essas visões de mundo se manifestam nas críticas de Adorno e Horkheimer; o pensamento, que possui como característica a sua indisciplina, mostra que a *não-sistematização* deliberada pode ter como resultado a formação de uma atitude teórica profundamente dialética que toma como fonte para a reflexão o fragmento, o rastro cotidiano, as transformações históricas e o situa na ensaística indisciplinada.

## Capítulo II

### **Conjecturas para uma interpretação da herança messiânica: Gershom Scholem e os estudos sobre a tradição judaica da Cabala**

#### **II.I. Do ângulo do messianismo: leitura crítica da tradição judaica.**

Seguindo o passo anterior, neste capítulo buscaremos explicitar a interpretação do pensamento do messianismo judaico na obra de Walter Benjamin no íterim de 1930 a 1940. No plano de um estudo sobre relações teóricas, o movimento a ser realizado muito se aproxima daquele da primeira parte desta dissertação, especialmente no que diz respeito à arquitetura analítica, pois, como exposto no capítulo precedente, buscou-se refletir sobre a relação de Benjamin com o Instituto de Pesquisa Social, tendo como fontes os ensaios e correspondências, sobretudo aquelas que reuniam elementos do contato entre Adorno e Horkheimer.

Analogamente à primeira parte desta dissertação sobre o pensamento benjaminiano, daremos ampla importância aos contatos intelectuais contidos na correspondência trocada entre Gershom Scholem e Walter Benjamin. O diálogo entre ambos se inicia por volta do ano de 1915, quando se aproximavam de movimentos estudantis e sionistas na então República de Weimar. O retrato dessa amizade se fortaleceu por quase três décadas apesar de divergências de posicionamentos políticos, religiosos e teóricos. Um contato entre dois diferentes que se correspondiam de modo extremamente afável e compreensivo. Podemos, de fato, dar à expressão compreensivo o significado mais pleno e estreito, a saber: uma capacidade de simpatia e boa vontade para o entendimento das disposições do outro.

Sob o signo da compreensão, a amizade entre Benjamin e Scholem foi caracterizada. Ainda que momentos agitados da história social e política da Alemanha tenham entrecruzado as trajetórias de ambos, houve sempre, nos limites de um contato quase que estritamente realizado por cartas, elementos importantes para a sua formação intelectual. Dificilmente um estudo conseguirá captar a completude desse contato intelectual, sobretudo se pensarmos nos trabalhos produzidos por eles ao longo dos vinte

cinco anos de amizade e à distintiva influência do *ponto de vista benjaminiano* na produção de Scholem posterior ao ano de 1940.

Na intenção de provermos uma análise viável e mais claramente circunscrita num limite de tempo e espaço conveniente, parece-nos interessante adentrar o estudo da relação entre Benjamin e Scholem a partir de uma leitura das correspondências do período entre 1930 e 1940. Contudo, antes da investigação mais aprofundada a respeito das correspondências, parece-nos importante situar a singularidade dos estudos sobre a mística judaica de Gershom Scholem para que, ao final do capítulo, em formato de excuro, consigamos enfatizar os elementos que compõem a *unio mystica* entre a perspectiva da mística judaica e a reflexão de Walter Benjamin, em particular, suas análises sobre Franz Kafka.

Nesse sentido, este capítulo subdivide-se em três partes. Primeiramente, propõe-se uma introdução aos estudos de Scholem a respeito da mística judaica, demonstrando a singularidade na qual sua produção intelectual se insere na linha de estudo da ciência do judaísmo e os contornos da sua interpretação acerca das diversas correntes do misticismo judaico. Congruente a esse primeiro movimento, buscaremos apontar os condicionantes e os principais elementos da tradição judaica na qual Scholem se coloca como intérprete. Visando destacar as possíveis pontes entre o messianismo judaico e a leitura realizada por Benjamin dessa corrente de pensamento, acompanharemos o itinerário apresentando nas correspondências, analisando e comentando, sobretudo, os ensaios sobre a obra de Kafka, uma vez que, nessas produções, os núcleos de significados da tradição judaica aparecem de modo fértil nos trabalhos do autor. No excuro final destacaremos as *pontes* entre a tradição judaica e os três intelectuais estudados neste capítulo: Gershom Scholem, Walter Benjamin e Franz Kafka.

Como preâmbulo para uma leitura da perspectiva do messianismo judaico nos trabalhos de Scholem, é necessário enfatizar que seus escritos nos direcionam para uma *perspectiva a contrapelo da tradição judaica*, para ficarmos com a formulação de Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de História*. As investigações de Scholem sobre a tradição da Cabala inserem-se numa perspectiva de iluminar a tradição esquecida e deslegitimada da cabala pela ciência do judaísmo do século XIX<sup>95</sup>. Os estudos que

---

95 Entendemos como *Cabala* a tradição judaica de reinterpretação dos textos judaicos baseadas no procedimento exegético, quer dizer, uma Cabala é uma tradição mística do judaísmo. Comumente, os

comentavam a existência dessa tradição de natureza mística e esotérica o faziam com relativo despreço. São as investigações empreendidas por Gershom Scholem que inauguram as interpretações dessa tradição oculta como componente elementar da própria tradição judaica em sua totalidade. Saindo de uma leitura depreciativa da mística judaica e admitindo-a como um ponto de vista que introduz a perspectiva historiográfica dessa tradição, os estudos de Scholem são a pedra fundamental para o florescimento de um novo campo de estudos: o da *mística judaica*.

Por se tratar de um fenômeno de matriz histórica de longa duração, os significados e os conceitos de messianismo judaico e mística se metamorfosearam ao longo dos séculos. Dificilmente poder-se-ia imaginar uma concepção que abarque toda tradição cabalista em sua totalidade, pois os contornos para as reinterpretações dos textos sagrados do judaísmo receberam relevo diferencial, a depender do contexto cultural e temporal do seu florescimento. No idioma hebraico tradicional, o termo cabala alude à ideia de *tradição*, porém, como Joseph Dan (2006) ressalva, o verbo, atualmente, conecta-se ao significado de *recepção*. O principal livro da tradição da cabala é o livro do *Zohar* que surge no período medievo do judaísmo na Europa. Apenas os sentidos que a origem da palavra cabala apresentam são sinal suficiente para uma concepção abrangente que nasceu no berço do judaísmo rabínico, mas que, por sua característica contestadora e herética, foi relegada ao esquecimento pela história do judaísmo.

A influência do meio imediato fez com que os escritos místicos do judaísmo fossem formulados e reformulados com base no dado contextual. Dan (2006) aponta como possível definição para a tradição da Cabala a tentativa de se produzir um meio radical e inovador para a visão de mundo judaica. Esse trabalho de produção de novos significados emerge do caráter reinterpretaivo dos pressupostos contidos nas escrituras sagradas. A acusação do Judaísmo rabínico tradicional contra os cabalistas tem seu âmago justamente no fato de que a reformulação da escrita sagrada se configuraria num exercício

---

cabalistas se apropriavam de perspectivas místicas e esotéricas no exercício da transvalorização dos livros sagrados do judaísmo. O desenvolvimento da Cabala data de um período aos primeiros séculos do Cristianismo, estando em consonância com a expansão das religiões abraâmicas pelo mundo. Em sua perspectiva de reinterpretação mística dos livros sagrados, os cabalistas muitas vezes utilizam-se da linguagem oral para a transmissão de suas interpretações, sendo que, em vários contextos, essa releitura da palavra sagrada foi vista como uma profanação e, por esse motivo, manteve-se perseguida e oculta durante muitos anos. São os trabalhos de Scholem que iluminam essa tradição do Judaísmo a partir de um ponto de vista da ciência histórica. Vide Gershom Scholem (1995) *As grandes correntes da mística judaica*.

de heresia contra o sistema religioso. De outro lado, os cabalistas viam-se imbuídos da tarefa de oferecer novas interpretações que, para eles, não seriam um exercício transgressor, na medida em que o real significado da palavra sempre esteve presente, sendo necessário apenas o esforço inicial para que se receba ou se revele a verdade divina. De todo modo, vale lembrar que os atritos entre a tradição religiosa e os atores que se disponham a interpretar ou reinterpretar os textos sagrados encontra, nas histórias das religiões ocidentais quase como um todo, exemplos de movimentos de contestação e de conservação. O que os conflitos sugerem é que o centro da questão repetidamente atinge para a possibilidade ou não da realização da tradução. A palavra sagrada, sempre vista com respeito e reverência, no movimento de tradução correria o risco de alterações ou má interpretações. Montaigne, ao criticar a prática de tradução dos textos sagrados entre os protestantes, dizia:

“Creio também que a liberdade de cada um de difundir uma palavra tão religiosa e importante em tantos tipos de idiomas apresenta muito mais perigo que utilidade. Os judeus, os maometanos e quase todos os outros desposaram e reverenciaram a língua em que originalmente seus mistérios foram concebidos, e são proibidas sua alteração e mudança: não sem razão” (MONTAIGNE, 2010, p. 185).

Nesse sentido, uma das dimensões do conflito entre os cabalistas e o judaísmo tradicional se dá no momento em que a língua sagrada é submetida ao exercício da tradução. Assim, o conceito sublinhado nessas linhas gerais serve como um primeiro passo para a abordagem do tema a respeito das vertentes messiânicas e místicas no judaísmo. Aparentemente, outro caráter comum à perspectiva dessas correntes do judaísmo foi a reinterpretação com acréscimo de significados mágicos na tradição da cabala. O termo místico, presente nas análises de Scholem, não se resume a um aspecto particular do judaísmo. Em vertentes do cristianismo e do islamismo as interpretações místicas também são presentes e tiveram certa predominância na história dessas religiões. Em resumo, a *via mystica* liga-se à perspectiva religiosa de conexão do devoto com deus por meio da linguagem. Segundo Dan (2006): “O universal, aspecto distintivo do misticismo, é a negação de todo sentido, lógica e linguagem comunicativa como avenida de condução para o conhecimento e o entendimento do divino” (DAN, 2006, pp. 9-10).

Os tratados cabalísticos atuavam no limiar das noções de interpretação e revelação baseadas nos escritos sagrados. Enfrentando o problema real das acusações de heresia, os cabalistas recorriam, em princípio, aos mecanismos de transmissão oral de seus ensinamentos para driblar as inúmeras censuras e práticas repressivas dessa prática. Por



esse motivo, Scholem manuseia inúmeras fontes documentais em suas pesquisas, pois, com essa multiplicidade de origens (hassidismo, cabala Luriânica, o movimento sabataísta), a tradição a ser revelada nessas direções da religião se mostrou como um desafio durante toda sua vida de historiador da mística judaica.

Scholem (1995) destaca que os cabalistas surgem como movimento místico por volta do ano de 1200 em algumas partes da França e da Espanha. Com dificuldades para seu desenvolvimento, essa tradição judaica utilizou-se do ensinamento oral como forma de superação das dificuldades postas em relação à prática da cabala. As grandes correntes do misticismo judaico frequentemente atuavam com características de ocultação das suas práticas, sendo estrito o espaço de passagens dos ensinamentos que, na maioria das vezes, se restringia ao círculo social da elite judaica que promovia o exercício da exegese dos textos sagrados do judaísmo.

O que o ponto de vista de Scholem sobre a tradição judaica nos informa é, portanto, que não se trata, necessariamente, de uma leitura da teologia judaica no sentido rabínico tradicionalista. Scholem nos conduz para uma tradição subterrânea do judaísmo que reinterpreta e transvalora determinadas teses dos textos sagrados do judaísmo tradicional<sup>96</sup>. A ideia de *transvaloração da tradição* obtém, nos estudos históricos de Scholem sobre as correntes mística do judaísmo, o delineamento de novos caminhos abertos pelos cabalistas que realizavam a reinterpretação dos textos sagrados por meio do procedimento de exegese minuciosa das obras tradicionais da religião, desse modo, não apenas reinterpreta a palavra sagrada como também realizam a tradução da mensagem divina para a linguagem comum. Do seu ponto de vista historiográfico, o antagonismo entre judaísmo rabínico e cabalista, ou seja, tradição e “heresia”, é suspenso para uma tentativa de compreensão da unidade desses pontos de vista na história política e social do judaísmo.

E pelo fato de esse messianismo judaico que nos informa estar localizado na tradição periférica da religião judaica, vale ressaltar, por conseguinte, que a tradição judaica que visamos propor como ponte para a leitura de parte da obra de Walter

---

96 O *Zohar* (livro do esplendor) é um dos exemplos de reinterpretação e transvaloração dos textos sagrados que, no caso em questão, diz respeito à releitura do *Pentateuco* (os primeiros livros do antigo testamento). Esse livro foi preparado como um comentário místico sobre a tradição sagrada. O *Zohar* é considerado o principal livro cabalista e foi extensamente analisado por Scholem em suas pesquisas.

Benjamin diz respeito a esse ponto de vista denotado pelos trabalhos de Scholem. Também por esse motivo utilizamos o termo messianismo judaico em detrimento da acepção de judaísmo *per se*, uma vez que o uso do termo mais abrangente da tradição semítica pode levar à leitura errônea de uma aproximação com a religião em seu aspecto mais abrangente e tradicional. Nesse sentido, detivemo-nos nas linhas gerais apresentadas por Scholem a respeito das tradições místicas e messiânicas do judaísmo, partindo do pressuposto de que são esses núcleos de significados que informam Walter Benjamin a respeito do seu judaísmo.

Evidentemente, são possíveis outras pontes para a interpretação do messianismo judaico na obra de Benjamin, que, na medida do possível, serão apresentadas mais adiante. A ideia de uma família judia assimilada na Alemanha, os contatos com o movimento de juventude, a correspondência com Martin Buber (1878-1965), e os diálogos com Adorno sobre a teologia em Kafka, são exemplos das chaves que podem abrir as portas da interpretação do messianismo no pensamento de Benjamin. Entretanto, parece-nos igualmente relevante uma primeira aproximação tendo como fundamento a obra de Scholem, sobretudo por se tratar de um dos grandes estudiosos do judaísmo e que, biograficamente (como observaremos nas correspondências), molda sobremaneira a obra de Benjamin durante um longo período de sua vida.

## **II.II. As investigações sobre a tradição mística no judaísmo: aspectos gerais da *Wissenschaft des Judentums* de Gershom Scholem.**

*“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.”*

*O Evangelho segundo João.*

*“O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua. Toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no homem. Por isso ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas. É somente por meio da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas – no nome.”*

*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, Walter Benjamin [1916].*

O papel do historiador, imbuído das lições filosóficas de Benjamin a respeito das lutas no palco da história, é escavar os documentos conformados na cultura a contrapelo. Gershom Scholem, historiador da mística judaica, em certa medida, conjecturou por essa via na escolha e no modo de abordagem de seu objeto de estudos, isto é, as tradições da mística judaica. Ao propor um olhar diferenciado sobre as tradições místicas, messiânicas e heréticas, o autor inaugurou uma nova etapa do campo de estudos da *Wissenschaft des Judentums* (ciência do judaísmo).

Como membro de uma família judia pretensamente “assimilada”, Scholem tem em seu seio familiar os elementos brutos para uma aproximação com o judaísmo. No movimento estudantil começa a desconfiar das teses da assimilação dos judeus pela cultura alemã, suspeita que o levou a inúmeras tensões com os valores de sua família. De outro lado, como membro da geração de intelectuais que nascera na transição entre o século XIX e XX, Scholem foi muito influenciado pela tradição romântica alemã. Assim como Walter Benjamin, seu momento de formação (*Bildung*) foi altamente instigado pelas leituras de Novalis, Stefan George e outros autores ligados ao romantismo alemão.

Aos quatorze anos de idade, Scholem entra para o movimento sionista, principalmente para conseguir se aproximar mais de suas raízes no judaísmo. Como David Biale (2004) destaca, o movimento de juventude sionista na Alemanha daquele período possuía uma dupla função: organização psicológica e social para uma solidariedade judaica. Esse movimento pode ser visto em contraposição a sua vertente alemã presente nos clubes e atléticas germânicas, em que a existência de símbolos de honrarias e títulos de nobrezas reprimiam uma participação dos judeus assimilados<sup>97</sup>.

No contexto da Primeira Grande Guerra, o jovem e rebelde Scholem opõe-se à tendência militarista alemã e se posiciona totalmente contrário ao conflito que ali se manifestava<sup>98</sup>. Para seu pai, imbuído do princípio de assimilação à sociedade alemã,

---

97 Para uma reflexão mais abrangente sobre o papel dos clubes, “boas sociedades” e confrarias, especialmente para a fundamentação da estratificação e na padronização do comportamento dos participantes na chave do embasamento da formação do “nós-grupo”, vide *Os alemães: luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX* de Norbert Elias (1997).

98 David Biale (2004) destaca que a revolta de Scholem contra a ideia de assimilação à nação alemã, tão cara aos seus pais, levou-o a reafirmar sua identidade judaica como forma de contraponto à ideologia pregada no seio de sua família. Scholem busca essa reafirmação por meio do estudo do Hebraico e do aprofundamento de leituras de teóricos judaicos, como Martin Buber. No ambiente assimilado alemão de

aquele ato de seu filho se configura como um ato antipatriótico e, por esse motivo, decide expulsá-lo de sua casa<sup>99</sup>.

Assim, a rebeldia do jovem Scholem no seu momento de formação contra a ideia de assimilação dos judeus à sociedade alemã e as objeções às tendências militaristas impregnaram vitaliciamente o registro da sua postura intelectual. O caso mais interessante diz respeito às críticas às ilusões da integração entre judeus e alemães a um projeto unitário de nação. No ensaio *Judeus e Alemães*, Scholem (1994) enfatiza os elementos presentes na relação entre judeus e alemães ao longo da história e aponta os percalços para uma “entrada” dos indivíduos de origem semítica ao Estado alemão, sobretudo por ter-se como exigência, para esse ingresso, a “rejeição da nacionalidade judaica”, que, num sentido mais abrangente, tinha como pano de fundo a ideia de esquecimento da herança dos valores judaicos para que assim pudessem pertencer à nação alemã<sup>100</sup>.

Scholem observou esse processo sob um ponto de vista dramático, uma vez que intitula a aproximação entre judeus e alemães duma “dialética sinistra e perigosa”, em que sobretudo a elite judaica abriu mão de elementos da sua própria tradição em troca da “recompensa” de pertencimento ao Estado alemão moderno (SCHOLEM, 1994, p. 70).

“Falei de uma dialética perigosa deste processo. Os judeus lutavam pela emancipação – e é esta a tragédia desta luta que, hoje, nos comove tanto – não em nome de seus direitos como povo, mas em nome da assimilação aos povos entre os quais viviam. Pela presteza em abandonar a nacionalidade, por seu ato de repúdio, eles não puseram fim à sua miséria; abriram meramente nova fonte de sofrimento. A assimilação não acabou com a questão judaica na Alemanha, como seus defensores haviam esperado; pelo contrário, ela transferiu o lugar da questão e tornou tudo mais grave.” (SCHOLEM, 1995, p. 70).

---

início do século XX era muito pouco comum que um judeu ambicionasse essa “volta” às suas matrizes judaicas.

99 Scholem também fora expulso do Liceu onde estudava sob a acusação de “agitação antimilitarista”.

100 Na análise histórica do fenômeno da assimilação, Scholem destaca que até o século XVIII os judeus que habitavam onde hoje se configura o Estado da Alemanha mantinham uma identidade cultural tradicionalmente judaica ainda muito presente. Por esse motivo, até o início do século XVIII esses judeus se denominam pertencentes à “nação judaica”, em referência a um Estado próprio etnicamente alicerçado. As transformações ocorridas ao longo do século XIX levaram os judeus ao processo controverso da dita “assimilação” ao povo alemão. Scholem analisa historicamente esse processo repleto de lacunas e contradições, especialmente na chave das transformações dos valores. Para mais detalhes, vide Gershom Scholem *Judeus e Alemães* (1994).

Voltando ao contexto da Primeira Grande Guerra, Scholem havia se aproximado ainda mais dos movimentos antimilitaristas alemães juntamente de seu irmão Werner Scholem, que posteriormente se tornaria um representante do partido comunista alemão<sup>101</sup>. No ano de 1915 ele conhece Walter Benjamin, que na época se engajava ativamente no movimento estudantil. Para o jovem Scholem, o movimento sionista, naquele contexto, tinha a importância de se conformar como uma antítese à ideia de civilização. Biale (2009) mostra que as teses defendidas por Martin Buber sobre a espiritualidade judaica ecoam no movimento sionista e se configura como uma oposição entre a ideia de *Religiosität* (religiosidade) em relação ao ideal de civilização<sup>102</sup>. A contravolta do sionismo naquele contexto visava valorizar a perspectiva de um possível retorno à vivência da pátria judaica oriental.

Michael Löwy (2001), ao analisar os diários de Scholem naquele contexto, apresenta elementos importantes para compreendermos a *Bildung* do autor. Löwy realça as preocupações de Scholem referentes à religião, às possibilidades de uma revolução e à atuação do movimento sionista alemão. A proximidade com Martin Buber propiciou a descoberta das correntes do misticismo religioso judeu, sobretudo por meio da leitura da vertente do Hassidismo. Em 1917, quase no final do conflito bélico mundial, Scholem descobre o tema que o acompanhará ao longo do restante da vida, a cabala.

---

101 A atuação de Werner Scholem naquele contexto deriva das influências de seu irmão Gershom Scholem. Futuramente, os dois tomaram destinos opostos, com o irmão de Scholem se posicionando cada vez mais à esquerda do espectro político e Scholem com uma postura mais crítica à esquerda. Naquele contexto, a ideia de contraponto à guerra, tendo como ferramenta o sionismo radical, uniu ambos numa luta comum, fato que deixou a família Scholem totalmente aborrecida.

102 Efetivamente, no plano teórico, as oposições de Scholem à obra de Martin Buber vinculam-se ao modo como as correntes místicas do judaísmo são interpretadas pelo autor. Reconhecendo a importância de Buber para a ciência do judaísmo, Scholem observa a permanência, nos escritos do autor, do prejulgamento das vertentes marginais do judaísmo, uma vez que a tradição judaica tradicional fora vista por Buber como a forma por excelência da religiosidade judaica. No artigo *A interpretação de Martin Buber do Hassidismo*, Scholem (1994) efetua uma análise crítica dos trabalhos de Buber sobre o hassidismo e comenta as imprecisões nas referências e fontes utilizadas e, sobretudo, a sustentação do hassidismo apenas como fenômeno espiritual, sendo que, para Scholem, a negação das correntes místicas como pertencentes à história do judaísmo constituiria um equívoco metodológico pertencente à antiga ciência do judaísmo. Ainda segundo Scholem, Buber realiza a retirada das características mágicas do hassidismo em sua leitura, a saber: “Primeiramente, Buber omite muito material, que não lhe interessa, conquanto pudesse ser de grande valor para uma compreensão do hassidismo como fenômeno histórico. Para dar apenas dois exemplos: o elemento mágico que ele constantemente descarta ou minimiza e o caráter social da sociedade hassídica. Em segundo lugar, o material que seleciona frequentemente se associa à sua própria interpretação sobre seu significado” (SCHOLEM, 1994, p.13).

Uma vez encontrada a diversificada tradição da mística judaica, o jovem Scholem avista ali uma possibilidade de um novo campo de estudos. Após ser expulso da casa de seus pais, Scholem começa um trabalho de tradução de textos do hebraico e ídiche para o alemão. Nesse momento, ele passou a morar na pensão Struck, majoritariamente habitada por judeus advindos da Europa oriental. Biale (2004) aduz que Scholem descobriu ali um “mundo vivo intelectual do judaísmo da Europa oriental” (BIALE, 2009, p. 25). Biale ainda acrescenta a possível ponte que estimulou o interesse de Scholem por duas correntes da cabala (Sabataísmo e Frankismo). Trata-se de Zalman Rubaschoff<sup>103</sup> que, durante a estadia de Scholem na pensão Struck, ensinou-lhe o idioma ídiche, porém, o mais importante dessa experiência foi que ali Scholem encontrou um novo olhar para suas raízes judaicas: “Entre *Ostjuden* [judeus orientais], ele encontrou um tipo de sionismo não envergonhado e o amor pela tradição judaica que procurava em vão entre os judeus alemães” (BIALE, 2009, p. 26).

A formação de Scholem foi permeada por esses contatos e experiências. Colocando-se de forma atuante nos movimentos sionistas e estudantis, bem como tomando conhecimento da existência do “outro” judaísmo a partir da experiência com os judeus orientais, ele passou a se interrogar dos problemas inerentes desse judaísmo assimilado que o cercava. As respostas para suas inquietações não seriam dadas pelo ponto de vista tradicional desta religião e muito menos por parte da comunidade judaica alemã que, convencida da assimilação completa à nação alemã, acobertava suas raízes religiosas como sinal de pertencimento ao outro completamente novo.

Nesse terreno, as possibilidades para uma atuação seriam das mais diversas. Poderia decidir-se por uma atuação no campo da política sionista e, a partir disso, tentar alterar a consciência judaica no tocante às suas origens. Uma segunda alternativa, com efeito, liga-se à perspectiva de uma imersão ao campo de estudos da história judaica para, desta forma, compreender suas próprias origens religiosas. Scholem optou pela segunda alternativa e o fez do modo mais ousado possível, isto é, desafiando os dogmas da ciência do judaísmo a partir de um novo ponto de vista historiográfico.

---

103 Posteriormente, Zalman Rubaschoff tornou-se o terceiro presidente do Estado de Israel. Rubaschoff foi figura de extrema importância para Scholem, sobretudo por auxiliar uma perspectiva de reavaliação do movimento sabataísta e problematizar o sionismo de Scholem através de uma leitura do messianismo judaico.

A possibilidade para se tornar um estudioso da cabala somente se firmou em 1919 quando Scholem retorna para Munique para um estudo de doutorado<sup>104</sup>. Até aquele período ele havia se dedicado aos estudos em matemática e filosofia, tanto que as primeiras conversas entre Scholem e Benjamin versavam sobre a possibilidade de uma “teoria matemática da verdade” com a presença de elementos messiânicos e místicos<sup>105</sup>. Fenves (2008) reaviva o diálogo entre os autores para destacar como as conversas que tiveram no verão de 1916 inauguraram um novo horizonte na trajetória intelectual de ambos. Foram também nessas conversas que Scholem e Benjamin estabeleceram a oposição à obra de Martin Buber, objeção permeada pelo respeito ao autor<sup>106</sup>. No fundo, a objeção aos trabalhos de Buber se situava numa crítica mais abrangente ao campo intitulado ciência do Judaísmo que se firmava no campo intelectual alemão do início do século XX<sup>107</sup>.

Do ponto de vista de Scholem, a primeira e essencial crítica à ciência do judaísmo de sua época dizia respeito ao tratamento metodológico das correntes messiânicas e místicas. Até aquele momento, os estudiosos da tradição judaica tendiam a ver as correntes cabalistas como pedaços de uma tradição obscura a ser esquecida. Por ser considerada uma corrente herética a leitura histórica desse fenômeno era posta no lado de um fenômeno marginal, algo próximo a um movimento anômalo.

O distanciamento dessa perspectiva somente foi realizado por Scholem, uma vez que seus estudos sobre a Cabala tinham como objetivo inserir as ditas correntes “heréticas”, messiânicas e místicas como componentes fundamentais para a compreensão da história do judaísmo. Como Biale (2009) destaca, Scholem buscava “na vida secreta

---

104 Biale (2009) demonstra que a escolha da Universidade de Munique em detrimento da Universidade de Göttingen se deu, possivelmente, por influência de Benjamin e Buber.

105 Fenves (2008) saliente que na ocasião do verão de 1916, Benjamin solicita um comentário de Scholem acerca da possibilidade de uma teoria matemática da verdade. Na conversa, ambos reavivam elementos presentes na tradição judaica, sobretudo a ideia de messias e seu papel na história.

106 Tanto Scholem quanto Benjamin marcavam oposição ao conceito de experiência vivida (lived experience) de Martin Buber. Vide *The mathematical Messiah: Benjamin and Scholem in the Summer of 1916* de Peter Fenves (2008).

107 Em sua obra, Scholem constantemente entra em diálogo com os autores da chamada ciência do judaísmo, ora avaliando suas contribuições, ora efetuando uma releitura crítica de suas análises. A principal objeção a autores como Leopold Zunz, Salomão Ludwig Steinheim e Hermann Cohen diz respeito ao modo de tratamento desses intelectuais às correntes marginais do judaísmo, por exemplo, as correntes místicas e messiânicas do judaísmo. Para Scholem, as correntes do messianismo judaico devem estar integradas ao conjunto de elementos que compõem a história do judaísmo.

do judaísmo” os elementos para a história geral da religião e, como alicerce para seus estudos, colocou-se a função de olhar justamente para aquela tradição que até então fora ignorada pela ciência do judaísmo. Essa decisão decretou o posicionamento do autor no campo dos estudos históricos:

“Em sua carta a Schocken, Scholem sugere que a ‘vida secreta do judaísmo’ poderia encontrar-se na Cabala. A sua decisão de estudá-la não se baseou apenas no fato de ser a Cabala um campo ‘ignorado’ pelo século XIX, sendo possível que ela fosse a própria chave para a compreensão das forças vitais que haviam assegurado a sobrevivência do judaísmo. Na qualidade de judeu não-ortodoxo e, no entanto, profundamente vinculado às fontes da tradição judaica, ele via na Cabala uma alternativa para a ortodoxia halákhica, uma via que poderia trilhar para tornar-se, não um cabalista, mas um historiador.” (BIALE, 2009, p. 33).

A centralidade dos estudos historiográficos de Scholem no que diz respeito à tradição da cabala permitiu que ele contestasse metodologicamente as determinações para um estudo nas ciências da religião. Operando uma sistematização apropriada para a compreensão da tradição esquecida da cabala, Scholem buscou assinalar que a história da religião judaica poderia ser melhor entendida se, na reflexão histórica, o historiador dedicasse um olhar mais cuidadoso às tradições marginalizadas e perseguidas. Como Ephraim Urbach (1994) destaca, Scholem se situava no terceiro período da ciência do judaísmo quando o campo estava imerso numa perspectiva do nacionalismo judaico, sendo a perspectiva metodológica a ser adotada nos estudos a de compreendê-lo à luz das experiências coletivas dos próprios judeus. Para Dan (1994):

“Scholem visualizou o messianismo como uma parte integral da concepção judaica de história. Um entendimento do desenvolvimento da ideia de desenvolvimento messiânico acarreta uma compreensão da visão do judaísmo e de sua própria história social e até mesmo da sua história cósmica.” (DAN, 1994, p. 80).

Associada a essa perspectiva, Scholem procurou equivaler as experiências messiânicas a elementos principais da história do judaísmo como metodologia mais adequada a esse objeto. A sua ferramenta fundamental para essa reviravolta nos estudos judaicos foi a fluência completa no idioma hebraico. O estudo da “contra-tradição” somente foi possível com exaustivos estudos a partir das fontes cabalistas. Essa possibilidade deu-se, sobretudo, pelas oportunidades abertas pela ida à Palestina no ano de 1923. Naquele contexto, não havia ainda uma universidade na qual Scholem poderia angariar uma vaga, porém, na semente do que viria a se conformar como a Universidade Hebraica de Jerusalém, num pequeno espaço destinado a uma biblioteca, Scholem



consegue um emprego como bibliotecário. Esse emprego garantiu tanto sua sobrevivência material quanto a proximidade com textos sagrados que poderia consultar diariamente<sup>108</sup>.

Nesse período, especialmente a partir da ida para Jerusalém (cidade na qual Scholem residirá durante o restante de sua vida), ele se dedica completamente aos estudos sobre a cabala, tornando-se, ao longo dos anos, reconhecido historiador dessa parte da tradição judaica, relevância assegurada pela criação da área de estudos da mística judaica. Seus trabalhos abriram a possibilidade para investigações mais abrangentes, que captavam como essência dos movimentos marginais do judaísmo não somente os elementos de conflito com o judaísmo rabínico tradicional, mas, sobretudo, a parte do messianismo na própria história dos judeus.

Então, a nova ciência do judaísmo, orientada pelo olhar de Scholem, valoriza a história messiânica como fundante para a civilização judaica. As correntes messiânicas e místicas serão objeto de investigação de Scholem ao longo de toda sua vida, orientadas, como Nachman Falbel destaca, pelo ponto de vista metodológico:

“O messianismo judaico acompanhou a história dos judeus desde a antiguidade e à medida que o próprio judaísmo moldava-se ao sabor do tempo, devido a influências externas e ao contato com civilizações e culturas, a ideia messiânica também incorporava para si elementos novos que deveriam preencher as expectativas intelectuais das comunidades da Diáspora. A ideia messiânica nascida no período bíblico alimentou-se das tensões durante e após o domínio greco-romano na Palestina e de imensas forças espirituais que giravam ao redor da esperança no restabelecimento da monarquia davídica e sempre encontrou um campo história da vida judaica em tempos posteriores” (FALBEL, 1995, p. 208).

Fiando-se por essa breve introdução de aspectos biográficos juntamente aos elementos essenciais da formação de Gershom Scholem, podemos caminhar para uma apresentação mais aprofundada dos trabalhos do autor referentes ao campo do messianismo judaico. Além disso, buscaremos descrever e comentar como Scholem organiza suas reflexões sobre a história do judaísmo em seus trabalhos, realçando os conceitos e os núcleos de significados que perpassam sua obra. Como ponte para a última seção deste capítulo, na qual procuraremos estabelecer o diálogo entre Benjamin e

---

108 Em 1925 inauguram o Instituto de Estudos Judaicos vinculado ao departamento de filosofia da Universidade. Scholem assume a cadeira de mística judaica, especialização criada principalmente para desenvolver sua atividade como docente e o campo de estudos da mística judaica.

Scholem, contentar-nos-emos em salientar as categorias principais que servem como nexos analíticos entre Scholem e Benjamin.

Observemos, então, alguns dos conceitos que se esmeram transversalmente na reflexão de Scholem a respeito da mística judaica, sendo eles: a ideia de messianismo e Messias, tradição e restauração, revelação e linguagem. A multiplicidade da tradição cabalística e mística foram resgatadas por meio do trabalho historiográfico do autor que, opondo-se ao dogmatismo dos autores da ciência do judaísmo, propôs uma leitura apreciada a respeito das correntes místicas do judaísmo.

O pressuposto básico da Cabala são as apostas na reinterpretação do texto sagrado. No ato de ressignificar a palavra sagrada, os cabalistas transformaram ideias cristalizadas do judaísmo tradicional rabínico e, por esse motivo, tiveram como resposta a acusação de heresia com as leis sagradas. Na tensão reinante entre interpretação cabalística e judaísmo tradicional, ambas tradições encontraram momentos de ascensão e declínio entre elas. Pela vertente cabalista, foram marcadamente os momentos de inquietação social que obtiveram um maior crescimento, porém, em nenhum momento tinha-se como objetivo substituir a nova leitura pela expressão religiosa estabelecida. Os cabalistas se preocupavam com ensinamentos e conhecimentos que apontassem para novos caminhos.

Scholem (1971b) destaca que o messianismo surge como força viva durante o período medieval judaico quando esteve totalmente próximo à ideia de reino de *Halakhah*, palavra hebraica que denota a ideia de obediência à lei rabínica<sup>109</sup>. Nesse primeiro momento, o messianismo ainda não se reforça com as poderosas correntes do messianismo. Scholem destaca que, inicialmente, os cabalistas propunham reflexões vagas sobre a ideia de apocalipse, porém, esse conceito não teve grande ressonância naquele contexto na medida em que, para o seu florescimento, os cabalistas deveriam propor o seu antídoto, isto é, a ideia de redenção.

Em linhas gerais, o que o messianismo judaico propunha era uma esperança na redenção da humanidade, ilustrada pelos textos bíblicos e interpretada pelos profetas. “Essa mensagem messiânica dos profetas é endereçada a todos os homens e se apresenta

---

109 Heller (2011) declara que a originalidade dos cabalistas do final do medievo judaico tem sua maior expressão com o desenvolvimento dos contornos da Cabala de Isaac Luria (Cabala Luriânica) que floresceu na cidade de Safed. Esta Cabala destacou os conceitos importantes da tradição judaica, sobretudo a palavra hebraica *Tikkun*, que significa restauração ou melhoramento.

como imagens de eventos naturais e históricos pelos quais Deus fala” (SCHOLEM, 1971b). Nesse sentido, esta concepção de redenção implica na existência do momento apocalíptico, porém, os fins destrutivos imbuídos na catastrófica ruptura são marcas da emergência do Messias.

Entretanto, ao descrever o funcionamento das expressões místicas do judaísmo, Scholem destaca que o místico judaico se colocava na posição do intérprete e do mediador da comunicação divina com os homens, principalmente por meio da noção de revelação. Ainda de acordo com Scholem (1971a), em todas as religiões há a aceitação de que a revelação se configura como uma comunicação positiva de conteúdo divino, porém, na leitura tradicional do judaísmo, o conteúdo dessa comunicação fora colocado apenas na forma sagrada dos escritos, sendo aceita, nesse sentido, apenas essa expressão da revelação.

Do ponto de vista do judaísmo rabínico tradicional a abordagem realizada pelos cabalistas configura uma postura herética em relação ao texto sagrado. Scholem demonstra que o exercício dos místicos se mostra como uma “quase heresia”, sobretudo pela ancoragem na tradição da exegese cabalista. Heller (2011) destaca que o caráter transgressor dos cabalistas não residia, essencialmente, na sua prática, mas sim na defesa de abertura das normas e leis do judaísmo tradicional. Nesse sentido, o autor desloca a tensão entre místicos e judeus tradicionais para o campo das acusações quanto à ausência de um em relação ao outro. Nas palavras do autor:

“O caráter transgressor dos cabalistas ao longo de toda a história judaica está, exatamente, não na prática do misticismo, mas na contestação velada ou aberta ao judaísmo rabínico, especialmente das regras, padrões e limites da religião oficial. Em outras palavras, a transgressão não reside no misticismo em si, mas na sua relação com o que ele não é. No caso, o judaísmo rabínico.” (HELLER, 2011, p. 60).

Uma vez encontrado o advento desse conflito social, Scholem (1971a) sugere que o exercício exegético dos cabalistas em relação aos escritos sagrados do judaísmo deriva de um caminhar natural da tradição, sobretudo partindo do entendimento da tradição como um processo também de criatividade.

É preciso ainda acrescentar que a tradição judaica levou à frente as qualidades da transmissão dos ensinamentos religiosos, principalmente pelo uso do relato oral. Nesse sentido, o processo aludido anteriormente de tradição e criatividade foi, marcadamente na tradição judaica, um processo de transmissão da literatura semítica por meio de figuras

que preservavam a tradição a partir do aprendizado dos livros sagrados. Para Scholem, esse homem, geralmente presente em “Escolas de estudo”, recitava os textos sagrados de memória, preservando a tradição “sem aumentá-las no mínimo por sua investigação” (SCHOLEM, 1971a).

Assim, somente o essencial dos textos sagrados é transmitido a partir do contato na vertente tradicional do judaísmo rabínico. Ao olharmos para a transmissão dos ensinamentos provenientes do pensamento místico da cabala, observaremos um modo similar de transmissão; o cabalista, todavia, acrescenta aos ensinamentos dos textos sagrados elementos da sua própria experiência.

Em teoria, as diferenças em relação ao uso da experiência é a característica fundamental para a distinção entre o que é e o que não é a tradição da cabala. No caso concreto, com a pretensão de realização do exercício exegético do texto sagrado, o cabalista incorpora à sua leitura nuances da sua experiência como ingrediente a fim de reinterpretar o texto. No sentido tradicional da religião judaica, a possibilidade de incorporação de fundamentos da experiência é uma possibilidade nula.

“Um místico é um homem que foi favorecido com uma experiência imediata e real do divino, da realidade última, ou que pelo menos se esforça para alcançar tal experiência. Sua experiência pode chegar até ele através da iluminação repentina, ou pode ser resultado de preparações longas e elaboradas. Do ponto de vista histórico, a busca pelo divino ocorre quase exclusivamente dentro de uma tradição prescrita – as exceções parecem estar limitadas ao tempo moderno, com sua dissolução de todos os laços tradicionais” (SCHOLEM, 1996, pp. 5-6).

Quanto às intenções dos cabalistas ou do místico elas não objetivaram a superação do judaísmo rabínico. Scholem aponta que as teses místicas atuavam no interior dos sistemas tradicionais da religião. Esse elemento é importante, especialmente, para a fundamentação da tese de Scholem sobre a ligação da história do judaísmo com as das correntes do misticismo judaico. No que diz respeito ao uso da experiência, do ponto de vista dos místicos cabalistas, a perspectiva utilizada é a de “redescoberta” das origens da tradição a partir da busca pelas fontes primeira da religião.

Os cabalistas procuram “descavar” as dimensões ocultas dos textos sagrados e descobrir novos significados por meio desse movimento. Scholem sugere o seguinte pressuposto básico para esses místicos:

“A santidade dos textos reside precisamente na sua capacidade para tal metamorfose. A palavra de Deus deve ser infinita, ou, para colocar de uma diferente maneira, a palavra absoluta é, como tal, sem sentido, mas fértil de significado” (SCHOLEM, 1996, p. 12).

Além de outras qualidades, o florescimento das interpretações cabalistas deriva da prática de interpretação minuciosa dos significados dos textos sagrados. De acordo com Scholem (1996), no exercício exegético os místicos buscavam a “nova revelação”, isto é, um significado divino incorporado aos textos sagrados.

Uma vez encontrada essa fundamentação do místico e dos contornos da sua prática, é possível apontarmos uma correspondência entre os trabalhos de Scholem e de Walter Benjamin. Em 1916, no trabalho intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens* (2013 [1916]), Benjamin analisa o conceito de linguagem aproveitando-se das teses religiosas sobre a capacidade de nomeação e significação humana. A capacidade adâmica de nomear, de acordo com Benjamin, objetiva as manifestações do espírito humano a partir do nome, sendo todo tipo de expressão do espírito uma linguagem. Daí o jovem Benjamin retira sua primeira concepção de revelação muito instigado por essa teoria da linguagem:

“No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso. Ao considerar esse conflito, vislumbra-se na perspectiva do inexprimível, simultaneamente, que a última essência espiritual à essência linguística implica contestar essa relação de proporcionalidade inversa entre ambas” (BENJAMIN, 2013 [1916], p. 59).

No ensaio de 1916 Benjamin destaca o conceito de *revelação* como “mais alto domínio da religião”, sobretudo por desconhecer a dimensão inexprimível do nome. Na mesma medida, Scholem esclarece – colocando os escritos de Kafka como exemplo – que o significado da palavra emerge a partir da análise exegética pelos cabalistas. Nesse sentido, as interpretações sobre as possibilidades de revelação apontam para a dimensão religiosa, uma vez que Benjamin aproveita-se de uma análise dos textos sagrados para refletir sobre a linguagem e, de outro lado, pela experiência do texto literário como manifestação da perspectiva de revelação. Scholem sugere como tese que as origens judaicas de Kafka estão presentes na incorporação da busca pelo significado por meio da revelação, dado que suas narrativas manifestam a intenção da busca do significado “para encontrar a chave certa que abrirão as portas” (SCHOLEM, 1996, p. 12).

Robert Alter (1992) propõe uma verdadeira afinidade espiritual entre Benjamin, Scholem e Kafka, que diz respeito tanto às raízes judaicas quanto, também, à situação

limiar na qual se inseriram como judeus-alemães em suas atividades do espírito. Para Alter, em alguma medida, todos eles buscaram “resgatar” seu próprio judaísmo, porém, desafiados pelas condições históricas, essa tarefa se mostrou muito dificultosa para eles, deixando-os numa situação de ambiguidade permanente. Situação limiar que colocam os autores dispostos em duas pontas em que, de um lado, temos a modernidade, e, de outro, a tradição. Na última parte deste capítulo analisaremos a relação entre Benjamin, Scholem e Kafka de forma mais pormenorizada. Seja como for, a interpretação de Kafka, realizada por Scholem, funciona como mediação para uma leitura mais abrangente entre a prática dos cabalistas e a leitura exegética da modernidade.

Voltemos então à proposta de interpretação de Scholem sobre a cabala e a mística judaica. Agora que compreendemos as linhas gerais das práticas dos cabalistas, podemos entender melhor alguns casos em que a leitura mística difere da interpretação do judaísmo rabínico tradicional. Levaremos em conta alguns casos analisados por Scholem (1989) para ilustrar como o significado se metamorfoseou na leitura cabalista. Começemos pelo exemplo do conceito de *Messias*.

Seguindo os passos de Scholem (1989), o messianismo judaico catalisou os impulsos da assim chamada “heresia” na história judaica. Aqui, vale lembrar a situação conflituosa posta nos termos da tradição e heresia pelo judaísmo rabínico. No entanto, justamente em nome da reinterpretação, a leitura da ideia de *Messias* muda radicalmente na leitura mística<sup>110</sup>. Para Scholem, foi com o movimento Sabataísta<sup>111</sup> que a teologia do messias emerge na história do judaísmo. Sua atuação foi cerceada pela perseguição e acusações de heresia, levando-o à marginalização na cena judaica. Em poucas palavras, a ideia de *Messias* no Sabataísmo surge ligada à figura do próprio Sabatai Tzvi, que tinha como tarefa libertar os elementos sagrados (SCHOLEM, 1989, p. 106).

Há aqui uma visão específica do messias. Scholem também aponta que a cabala não se configurou como uma tradição unitária e coesa. Contudo, a polifonia não excluiu a possibilidade de influências. De acordo com Scholem (1989), o movimento Frankista,

---

110 Falbel (1995) destaca que a ideia messiânica do judaísmo deriva do período bíblico, porém, ao longo da história do judaísmo, incorpora novos elementos para a composição do significado de *Messias*. O autor relembra que o messianismo ganhou força com as tensões do povo judeu durante o domínio greco-romano na Palestina e tinha como anseio o “restabelecimento da monarquia davídica”.

111 Sabatai Tzvi (1626-1676) foi um rabino cabalista que propunha uma releitura da ideia de Messias.

liderado por Jacob Frank (1726-1791), se alimentou das teses cabalistas dos Sabataístas, sobretudo ao valorizar a ideia de messianismo.

O movimento Frankista partia de uma releitura radical dos textos sagrados e propõe um Messias que, em figura, se distancia fortemente das figuras angelicais e polidas na leitura religiosa. Se com o Sabataísmo o Messias representa a figura de um ente divino “salvador”, por sua vez, no movimento Frankista, ele se configura como uma figura acentuadamente violenta. Para Scholem os contornos do Messias no movimento sabataísta são:

“Em lugar do Messias mítico areolado pelo brilho das mais altas intuições, cuja função libertadora era ligada ao conhecimento, à gnose, do verdadeiro mistério da divindade, tal como ela aparecia aos partidários de Sabatai Tzvi, encontramos em Frank um ente cheio de violência, um *atleta-messias*.” (SCHOLEM, 1989, p. 107).

Essa ambivalência em relação ao ideal de Messias reflete, em grande medida, primeiramente a multiplicidade de tradições da cabala, mas, principalmente, a polaridade da tradição mística no judaísmo entre redenção conservadora e redenção revolucionária. Preservação e destruição, conservação e transformação, pares de oposição que derivam de conceitos ideais de Messias e redenção, e que ora se combinam, ora se afastam na tradição do misticismo judaico.

Falbel (1995) aduz as duas correntes principais do messianismo judaico, de um lado as correntes *apocalípticas* e, de outro, as *redentoras*. O *Messias destrutivo* e o *Messias utópico* vez ou outra se combinam nas duas tradições à medida em que não se trata de uma leitura estritamente hermética dos místicos. Todavia, como os trabalhos de Falbel (1995, p. 209) nos informam, a vertente do messianismo destrutivo e catastrófico foi longamente evitada pelo judaísmo rabínico, sobretudo por representar a emergência de tempos de heresia.

Moses, em *O anjo da história* (1997), sugere a permanência de uma situação sem solução sobrelevada na figura do Messias, uma vez que sua existência é marcada pela dualidade, ou melhor, em uma aporia religiosa:

“Se caracteriza assim por um aspecto trágico: a tensão messiânica do povo judeu sempre tem feito viver à espera de uma mudança radical da vida na terra que, cada vez que parecia se anunciar, em seguida se resulta ilusória.” (MOSES, 1997, p. 161).

Os trabalhos de Falbel (1995) e Moses (1997) direcionam-nos para a tensão no interior da mística judaica representada pela existência de correntes conservadoras e revolucionárias no cerne desses movimentos. A figura do Messias é a chave para a consequente bifurcação entre o messianismo conservador e revolucionário, e sua tensão deriva do conceito de messianismo ligado à ideia de redenção da humanidade. As duas correntes divergem no sentido e na forma com que essa redenção irá se consolidar. Dito isso, em que consistem as divergências entre as duas correntes messiânicas?

Os resultados das investigações de Scholem (1971; 1995; 1996) a respeito da cabala sugerem que a tradição conservadora e a tradição revolucionária possuem aspectos complementares, sobretudo no diagnóstico em relação ao tempo atual, isto é, um tempo que necessita de mudanças<sup>112</sup>. A informação do momento em que o processo histórico caminha para seu momento de redenção, foi, na tradição cabalista, derivada de um momento anterior de revelação divina a partir do texto sagrado. Na estrutura de informações da interpretação cabalista do judaísmo os conceitos de *revelação*, *redenção* e *Messias* se conectam como um conjunto de noções históricas e culturais que caracterizam o misticismo judaico<sup>113</sup>.

De acordo com Scholem (1971ab; 1996) a tradição cabalista *restauradora* pressupõe que a redenção da humanidade estaria associada à restauração da autoridade tradicional judaica. Em algumas cabalas, o ponto de referência tomado para esse retorno às “fundações antigas” diz respeito ao reerguimento do Reino de Davi.

“O *Messias* surgirá e restaurará o reino de Davi ao seu poder anterior. Ele reconstituirá o santuário e reunirá os dispersos de Israel. Todas as leis serão reinstituídas em seus dias como antigamente. Sacrifícios serão oferecidos e os anos sabáticos e jubilares serão observados exatamente de acordo com os mandamentos da Torá. Mas quem não acredita nele ou não espera a sua vinda nega não apenas o resto dos

---

112 Os movimentos restauradores (conservadores) e revolucionários (inovadores), segundo Scholem (1996), marcaram a história do messianismo judaico, sobretudo pela constante tensão entre as duas tradições cabalísticas. De todo modo, a dualidade entre conservação e transformação pode ser aplicada a todas as tradições cabalistas, compreendendo algumas proximidades e combinações ao longo da história da tradição judaica.

113 Scholem sintetiza as reinterpretações dos cabalistas a partir do conceito de *Sefiroth* que, como definição, sugere que a especulação derivada da exegese dos textos sagrados pelos cabalistas aponta, quase sempre, para sua relação com o reino da emanção divina da interpretação no qual o poder do texto seria a manifestação do poder de Deus. De acordo com Scholem o *Sefiroth* é “o processo que os cabalistas descreveram como a emanção da energia e luz divina que também foi caracterizado como o desdobramento da linguagem divina.” (SCHOLEM, 1996, pp. 35-36).



profetas, mas também a Torá e nosso mestre Moisés” (SCHOLEM, 1971).

A perspectiva do messianismo revolucionário reivindica a ação redentora expressa na ideia de reforma radical da sua própria comunidade. A profecia da vinda do Messias, sob esse ponto de vista, enseja uma ação de transformação da autoridade e das leis judaicas. Scholem (1996) indica que a vertente revolucionária do messianismo considera o movimento de redenção da humanidade próximo de uma transição abrupta da história, que a figura do Messias transformaria a sociedade no movimento apocalíptico. Nessa vertente, a vinda do Messias aproxima as noções de redenção e apocalipse e aposta na transformação total da história por meio desse movimento.

Adequado ao objeto plurifacetado das cabalas Scholem desassombrou as nuances de cada tradição. Os conceitos até aqui destacados, a saber, *Messias*, *revelação*, *redenção*, emergem em suas análises sob o prisma da reinterpretação dos místicos. O espírito da renovação articulou-se com a vertente messiânica do judaísmo e concedeu uma dimensão para a história do judaísmo, como Scholem nos ensinou.

Tal configuração mística-religiosa, seguindo o registro de Scholem, serviu-se da combinação entre elementos sociais e culturais para se fundamentar. A “novidade” fornecida pela leitura exegética dos textos sagrados conferiu novas leituras de conceitos que, a partir da combinação entre *revelação* e *redenção*, fomentou significados que emergiram dos textos sagrados na representação da experiência na mística do judaísmo.

Assim, o movimento executado nesta seção, isto é, o de reavivar a análise scholemianiana acerca do messianismo judaico, realçando as características fundamentais dessa vertente do judaísmo, desenrolar-se-á em um exame da relação entre Scholem e Walter Benjamin. Os conceitos apresentados, a saber, *interpretação*, *revelação*, *Messias* e *redenção*, compõem a gramática da perspectiva messiânica do judaísmo. Como vimos, os conceitos entrecruzam-se, conectam-se e complementam-se nas mais diversas análises de Scholem sobre a mística judaica.

Antes de passarmos para a próxima parte deste capítulo, gostaríamos de apresentar uma ponte que, em certa medida, funciona como apologia para uma aproximação entre Benjamin e Scholem. O elo entre as análises de ambos pode ser encontrado na afinidade com o conceito hebraico de *Tikkun*, palavra hebraica que aduz a ideia de restituição, reintegração, restauração e unidade espiritual após o momento de catástrofe, isto é,

concilia a perspectiva apocalítica, redentora, e indica uma “*restitutio in integrum* da ordem espiritual”<sup>114</sup> como propõe Benjamin (1989) em seu *Fragmento político-teológico* de 1940:

“Só o messias consuma todo suceder histórico, e no sentido precisamente de criar, redimir, concretizar a sua relação para com o messiânico. Isto é, nada histórico pode pretender-se referir-se ao messiânico por si mesmo” (BENJAMIN, 1989, p. 193).

O pequeno texto intitulado *Fragmento político-teológico*, escrito concomitantemente às *Teses sobre o conceito de História*, reforça a potência da reflexão messiânica no pensamento tardio de Walter Benjamin. Todavia, essa não é senão uma das possibilidades para a compreensão de seu pensamento, podendo ser melhor investigada por meio da correspondência entre Benjamin e Scholem no íterim de 1930 a 1940. Nela veremos o caminhar do pensamento benjaminiano em diálogo com o messianismo judaico, sobretudo nos variados ensaios a respeito da obra de Franz Kafka. Como indício para a investigação, a presença messiânica nos ensaios de 1940 parece ser suficiente para um olhar mais cerrado sobre a relação de Benjamin com essa visão de mundo.

A tradição judaica presente nas correspondências entre Benjamin e Scholem nos informa da gênese e do florescimento dos ensaios referentes ao escritor Franz Kafka. Da perspectiva benjaminiana, a leitura a partir de categorias oriundas da religião ganha plena centralidade nos ensaios e fragmentos a respeito do autor de *O Processo*, pois no palco do mundo moderno, foi ele que melhor descreveu os embaraços de um indivíduo que não encontra mais o *significado*.

Desse ponto de vista encontra-se a influência da interlocução com Scholem, dado que, para ambos, a interpretação de Kafka deve ser realizada pela via da religiosidade, ou melhor, de um judaísmo que encontrou nas descrições de Kafka terreno fértil para fincar suas raízes. Esse encontro entre interpretações que descreveremos direciona-nos para a localização de categorias provenientes do messianismo judaico utilizadas, debatidas, flexibilizadas e aperfeiçoadas ao longo dos anos. Eis o ponto: o itinerário que seguiremos acompanha os diversos estudos e ensaios empreendidos por Benjamin ao longo da década de 1930, especialmente sobre o escritor Franz Kafka. Nesse percurso, as categorias oriundas da tradição judaica dispõem-se, nessa linha de raciocínio, como fundamentais

---

114 *Fragmento político-teológico*, Walter Benjamin (1940).

para a leitura de Benjamin. Além disso, existem paralelos interessantes entre as formulações de Benjamin e Scholem que serão registradas e comentadas na próxima parte.

### **II.III. A aproximação de Walter Benjamin com o messianismo judaico: uma interpretação a partir das correspondências com Scholem.**

As reflexões precedentes a respeito da obra de Gershom Scholem, sobretudo em seus escritos referentes à cabala, ao misticismo e ao messianismo judaico, ajudam-nos na indagação sobre a relação entre Benjamin e Scholem, especialmente quanto ao diálogo com a tradição messiânica judaica. Nesse caso, como ponte para esta análise, a relação de amizade intelectual entre ambos, manifesta nas cartas e ensaios, constitui o caminho essencial. Nesta seção propomos uma leitura da relação de Walter Benjamin com a visão de mundo do messianismo judaico tomando como fontes para este exame as correspondências trocadas entre 1930 e 1940 e, conseqüentemente, os ensaios debatidos nas cartas e, por fim, os ensaios escritos por Scholem a respeito da obra de Benjamin.

Vale destacar que o debate referido nas cartas marcou o relacionamento intelectual e de amizade entre Benjamin e Scholem, sendo expressão desse diálogo de longa duração o registro de troca de correspondência que se inicia no ano de 1915 e se estende até 1940, ano de falecimento de Walter Benjamin. A primazia analítica concedida ao diálogo nas cartas é condizente com uma perspectiva metodológica de aproximação com o objeto de estudo desta dissertação, isto é, a reflexão a respeito da obra de Walter Benjamin, dando ênfase especial à leitura da visão de mundo messiânica judaica fornecida por Scholem e apropriada por Benjamin nas suas inúmeras reflexões, sobretudo nos escritos conjugados na última década de sua vida. Em alguma medida, buscamos sugerir que a obra de Benjamin, em toda sua polifonia, também nos informa para um ponto de vista messiânico judaico. Exemplos dados são os ensaios finais intitulados *Fragmento político-teológico* e as teses *Sobre o conceito de História*, na qual as figuras do *messias*, da *revelação* e da *redenção* ganham força em unidade com o ponto de vista do materialismo histórico. No entanto, os ensaios supracitados, por conta da particularidade do momento em que foram produzidos, não foram debatidos com Scholem e, até onde podemos mapear, com mais ninguém.

Nesse sentido, não examinaremos a fundo os ensaios supracitados, pois trata-se de escritos produzidos em um contexto de profundo isolamento do autor em razão de sua

tentativa de fuga da Gestapo. Privilegiaremos os numerosos ensaios, cartas e fragmentos que objetivaram realizar uma interpretação de Franz Kafka. Por essa via, tomamos a relação de amizade com Scholem como fonte primária para o pensamento messiânico nos escritos tardios de Walter Benjamin<sup>115</sup>.

Nesse sentido, a primeira pista diz respeito à observação realizada por Arnaldo Momigliano (1990) em sua obra *Páginas hebraicas*, que analisa as relações biográficas de Benjamin e Scholem: “Tudo que ele sabia sobre judaísmo ou sobre a mística judaica procedia da obra de Franz Rosenzweig *Estrela da redenção* (1921) e do que Scholem dizia por carta ou por palavra.” (MOMIGLIANO, 1990, p. 270).

O próprio Scholem (1989), em certa medida, reconhece o relativo desconhecimento por parte de Benjamin de elementos da história do judaísmo, principalmente no final até o final da década de 1920, quando se apropriava da literatura judaica a partir das conversas com Scholem:

“Sobre detalhes da história judaica ele estava totalmente desinformado. No tempo de Muri, nossas conversas tratavam muitas vezes da teologia judaica, mas dificilmente de assuntos e situações concretas. Discussões sobre revelação e redenção, justiça, leis, o temor de Deus e a reconciliação desempenhavam frequentemente um papel central nestas conversas, cujos rendimentos, embora alterados, ainda são visíveis em muitas anotações e publicações” (SCHOLEM, 1989, p. 80).

Evidentemente, para os fins desta dissertação, devemos circunscrever o diálogo de Benjamin com Scholem por meio da seleção de uma das fontes, por esse motivo, limitar-nos-emos ao contato com Scholem. Apesar de a análise da leitura realizada por Benjamin da obra de Rosenzweig se mostrar um caminho igualmente promissor para aprofundar a compreensão da leitura de Benjamin sobre o messianismo, escolheremos o viés de Scholem para a valorização do que Momigliano destaca como a transmissão do judaísmo pelas cartas.

Já durante os primeiros anos de amizade a reflexão sobre o judaísmo esteve presente entre Benjamin e Scholem. O primeiro militava no movimento estudantil, muito influenciado pelo intelectual Gustav Wyneken (1875-1964), enquanto o segundo se

---

115 Se partimos de uma análise da biografia de Walter Benjamin, poder-se-ia recuperar como pistas para outros contatos que poderiam ter influenciado a perspectiva messiânica judaica em seus ensaios, por exemplo, a profunda relação de Benjamin com os escritos de Ernst Bloch e Martin Buber. Scholem (1994), em texto dedicado a Walter Benjamin, realça que outra possível fonte do “pensamento teológico” do autor seriam os escritos sobre a cabala de Franz Molitor e o livro *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig.

aproximava cada vez mais do movimento sionista que florescia na Alemanha. No início dessa amizade o judaísmo apenas rivalizou com a oposição ferrenha de ambos à Primeira Grande Guerra. Essa objeção parece, a princípio, ter sido o grande catalisador que os uniu nos primeiros anos de 1915<sup>116</sup>.

Scholem (1989), em seu relato memorialístico *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, descreve que os desdobramentos da guerra encerraram as atividades do movimento estudantil do qual Benjamin participava<sup>117</sup>. Na biografia dedicada à vida de Benjamin, Bernd Witte realça que a guerra foi o ponto em que as esperanças da juventude foram diluídas: “A indiferença inicial de Benjamin diante da guerra transformou-se rapidamente em oposição decidida, teoricamente fundada, que contrastava com o clima generalizado de um despertar e um começo no Outono de 1914” (WITTE, 2017, p. 31).

Antes de explicarmos e explicitarmos a delimitação temporal a ser analisada nesta seção, convém expor alguns apontamentos da correspondência de juventude de Benjamin e Scholem<sup>118</sup> acerca das afinidades nascentes na segunda metade do decênio de 1910, que germinou e forneceu frutos na formação dos dois intelectuais. Benjamin, um pouco mais velho que Scholem, propunha reflexões sobre a linguagem, enquanto Scholem, ainda estudante de matemática, demonstrava sua verdadeira vocação ao tentar unir a matemática ao judaísmo. Conhecemos esses diálogos como as conversas de verão de 1916.

Naquela época Benjamin comenta a leitura de autores ligados aos estudos da religião, como Joseph Franz Molitor (1779-1860), ligado à cabala na Alemanha, e Franz Von Baader (1765-1841), filósofo alemão estudioso do catolicismo, bem como os escritos de Martin Buber no jornal *Der Jude*. Ambos os autores informam as conversas entre Benjamin e Scholem a respeito da religião, especialmente a proximidade entre essas

---

116 Scholem (1989) comenta que, apesar da aproximação com Benjamin ter se efetivado no ano 1915, foi em 1913 que Scholem o viu pela primeira em Berlim enquanto militante do movimento de juventude estudantil.

117 De acordo com Witte (2017), Benjamin presidiu a Liga estudantil livre de Berlim de 1913 a 1914.

118 Um desafio para a reconstrução dos debates intelectuais entre Benjamin e Scholem nesses primeiros anos deve-se à ausência das correspondências de Scholem. Nas coletâneas consultadas para essa pesquisa, até 1930 não constam as cartas de Scholem endereçadas a Benjamin. A partir de 1930 as coletâneas costumam apresentar a correspondência recíproca.

leituras e a proposta do Romantismo tão importante na formação da geração de 1880<sup>119</sup>. Benjamin chega a dizer, em carta de junho de 1917 endereçada a Scholem: “O núcleo do romantismo inicial é a religião e a história.”<sup>120</sup>. De todo modo, ali trata-se de um Benjamin influenciado pela possibilidade de uma tese de doutorado, que viria a se confirmar em *O conceito de crítica da arte no Romantismo Alemão*, confeccionada entre 1917-1919.

Contudo, são os diálogos sobre os escritos de Martin Buber que incitam as primeiras reflexões sobre o judaísmo e, em especial, a condução para uma postura sionista ou não. Em sua atuação na revista sobre judaísmo, Martin Buber não agrado nem a Benjamin, muito menos a Scholem, mas a conversa sobre a revista serviu como pretexto para que ambos realizassem um diálogo sobre judaísmo, uma vez que Benjamin havia sido convidado para contribuir com a *Der Jude*<sup>121</sup>. Scholem recorda que, naquele momento, Benjamin tecia longas críticas ao que denominava o “sionismo agrícola” e objetava a tentativa de “ideologia da raça” defendida por Scholem para os judeus que viviam na Palestina:

“Durante todo o tempo em que estivemos juntos, falamos muito do judaísmo e, pela primeira vez, surgiu entre nós a questão: era um dever ir para a Palestina? Benjamin criticou o ‘sionismo agrícola’ que eu defendia. No seu entender, o sionismo deveria livrar-se de três coisas: ‘a orientação agrícola, a ideologia racial e os argumentos de Buber sobre sangue e experiência’.” (SCHOLEM, 1989, p. 38).

Outros temas emergem nesses primeiros diálogos, por exemplo, a reflexão relacionada à filosofia kantiana, as leituras de Georg Simmel, as aproximações com os movimentos artísticos como o Expressionismo<sup>122</sup>, a admiração por Paul Klee e os planos

---

119 Para Michael Löwy e Robert Sayre (2015), autores de *Revolta e melancolia*, o Romantismo informa grande parte dos autores europeus que viveram na transição entre o século XIX e o século XX, unidos por uma *Weltanschauung* (*visão de mundo*), comum podendo ser tanto conservadora quanto revolucionária. Os elementos da estrutura de significados fornecidas pelo Romantismo atuam, vez por outra, como aspecto central das reflexões sobre modernidade, capitalismo e sobre os novos valores inseridos pelo desenvolvimento do capitalismo.

120 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de junho de 1917.

121 Scholem (1989) relembra que naquele contexto apenas tinha elogiado alguns ensaios de Buber por levarem em conta o pensador sionista Ahad Há'am, que ele mesmo desconhecia. De todo modo, Benjamin e Scholem parecem concordar nas “críticas agudas” em relação aos escritos de Buber.

122 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Breitenstein, 13 de janeiro de 1920. Benjamin

de estudos entre ambos; todavia, na maioria deles, ao menos como pano de fundo, a reflexão sobre o judaísmo se manteve presente, como a moldura dessa amizade. Tanto que em 1920, ou seja, três anos antes da ida de Scholem para Jerusalém, fora Benjamin a incentivar os estudos de Scholem no campo da cabala<sup>123</sup>.

É interessante notar que a correspondência entre eles também nos informa sobre o itinerário intelectual e biográfico de ambos. É a Scholem que Benjamin relata as dificuldades de ingresso na carreira, a precariedade econômica após seu divórcio, e tensões que envolveram a elaboração de sua tese sobre o *Drama Barroco alemão*. De fato, nas cartas trocadas, entreviam-se a possibilidade e a compreensão, bem como o espaço para o que chamaria de “experimentação” no sentido mais amplo da palavra. Não seria o exercício da filologia indício metodológico suficiente da aproximação de Scholem e Benjamin? Ou melhor, o contexto cultural, influenciado pelo Romantismo, levou ambos para o caminho do exercício da filologia exegética, apenas variando na “aplicação” ao objeto? A metodologia de abordagem de Scholem sobre os autores da cabala e da mística não estaria próxima da abordagem de Benjamin sobre Kafka? A reflexão de ambas foi mediada pelo significado do texto tendo de um lado a palavra sagrada e, de outro, a literária.

Eis algumas das muitas questões colocadas por esse longo debate epistolar, e no prosseguimento deste capítulo pretendemos avançar respostas sobre a relação entre Benjamin e Scholem, tendo como pano de fundo a aproximação com o messianismo judaico. Vale, aqui, enfatizar o recorte que pretendemos impor na análise. Nesta seção, refletiremos sobre a correspondência entre os autores no período entre 1930 a 1940. Começaremos justamente pelo mês de janeiro de 1930, quando Benjamin adia definitivamente sua ida à Palestina. Essa carta abala a relação entre Benjamin e Scholem, pelo motivo da grande expectativa gerada pela aceitação de uma bolsa de estudos para o aprendizado do idioma hebraico.

---

assume a Scholem toda sua admiração e interesse pela obra de Wassily Kandinsky (1866-1944), na qual, inclusive, se dedicou ao estudo dos escritos do artista sobre a arte.

123 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de 23 de julho de 1920.

Começamos sublinhando o estabelecimento de uma relação de expectativas do lado de Scholem quanto à ida de Benjamin à Palestina. Como bem sabemos, Benjamin nunca chegou a confirmar a viagem e, muito menos, dedicou-se efetivamente aos estudos da língua hebraica como Scholem tanto esperou. Na situação de penúria econômica que perpassou a vida de Benjamin, um breve antídoto foi um auxílio financeiro concedido por Scholem entre 1928 e 1930. A bolsa de estudos objetivava introduzir Benjamin ao idioma hebraico que, na situação de residente na Palestina, serviria para a obtenção de uma melhor colocação profissional, quiçá, uma cadeira como docente (que lhe tinha sido negada no contexto alemão) na futura Universidade de Jerusalém.

De acordo com Scholem (1989), Benjamin apresentou indícios de que o projeto de Jerusalém estava encaminhado. É certo que jamais houve uma atitude dissimulada de Benjamin face ao seu amigo Scholem, entretanto, a *face de Jano*, novamente, mostrou sua capacidade de olhar para dois lugares simultaneamente. “Depois de tantos anos, não passa de maneira alguma despercebido que neste projeto e no comportamento de Benjamin operavam motivações mais complexas” (SCHOLEM, 1989, p. 151).

Havia muitas possibilidades que, sem dúvida, influíram na desistência de Benjamin quanto ao projeto de Jerusalém. O período de 1930 foi bastante turbulento na vida do autor. A experiência do fim do seu casamento e as conseqüentes multas impostas a ele por conta dessa ruptura o levaram a uma situação econômica severa. Do ponto de vista intelectual, foi no período de 1930 que os contatos com os autores ligados ao Instituto de Pesquisa Social, sobretudo Adorno e Horkheimer, iniciaram. No terreno da ebulição política na Europa, a aproximação com Asja Lacis, em 1924, e com Brecht, em 1929, abriram o leque de possibilidades inspiradas nas experiências revolucionárias do início do século.

Para Scholem não houve dúvida: a transição intelectual no período de 1929 foi decisiva para a desistência da ida à Palestina: “O aparecimento de acentos marxistas mais fortes, de 1929 em diante, deve-se evidentemente à influência de Asja Lacis e Bertolt Brecht” (SCHOLEM, 1989, pp. 161-162). Ainda segundo Scholem, Lacis e Brecht abriram a Benjamin possibilidades literárias e filosóficas que se constituíram juntamente a outras visões de mundo centrais para Benjamin durante toda a década de 1930.



Já em 1924, Benjamin em referência a Asja Lacis diz a Scholem: “Eu conheci uma revolucionária russa de Riga, uma das mulheres mais esplêndidas que conheci”<sup>124</sup>. Ainda em 1924, Benjamin comenta o impacto da leitura da obra de Lukács *História e consciência de classe*, especialmente a relação entre teoria e práxis. Benjamin se surpreende que a base do comunismo promovido no livro de Lukács não se manifestara contra a aproximação do que ele chama de “fundações do meu niilismo”. Aquele parece ter sido o ponto de partida do qual Benjamin incluiu um novo olhar sobre o comunismo, especialmente pela via da atividade política como práxis, a saber: “Mas, desde que estive aqui [Capri], isso não me impediu de ver a prática política do comunismo (não um problema teórico, mas, acima de tudo, como uma atitude vinculante) sob uma luz diferente de antes”<sup>125</sup>.

As influências do materialismo se desenharam no itinerário intelectual de Benjamin muito antes da recusa da estadia em Jerusalém contribuindo na polivalência do pensamento benjaminiano. Assim, no despertar da década de 1930, os elementos do messianismo judaico, do marxismo e da teoria crítica disputam internamente e externamente o pensamento de Benjamin e emergem, ora com mais, ora com menos força.

Na carta escrita no dia 20 de janeiro redigida em Paris, Benjamin elenca um conjunto de fatores que prejudicaram sua ida à Palestina. O primeiro deles foi a alegação da dificuldade econômica, sobretudo em decorrência da situação de divórcio pela qual recentemente tinha passado<sup>126</sup>. Em segundo lugar Benjamin comenta: “acho que devo abandonar definitivamente minha esperança de aprender hebraico”<sup>127</sup>, sendo a dificuldade

---

124 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de 7 de julho de 1924.

125 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Capri de 16 de setembro de 1924. Na ocasião, Benjamin havia relatado a Scholem a visita de Benito Mussolini (1883-1945) à cidade italiana de Capri, sendo que a presença do líder do movimento fascista italiano pode ter incitado Benjamin a reflexões sobre a prática política, especialmente ao crescimento da política de extrema direita na Europa.

126 Witte (2017) comenta que a ida de Asja Lacis para Berlim, em 1928, e a aproximação de Benjamin acrescentou ainda mais problemas ao casamento de Walter Benjamin com Dora Benjamin. O processo de divórcio se arrastou entre 1929 e 1930 sendo que, ao final, Benjamin foi obrigado a pagar o dote de 40 mil francos a Dora.

127 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Paris de 20 janeiro de 1930.

decorrente da sua situação econômica. Mas, apesar das dificuldades mencionadas, Benjamin concentra seu argumento num outro ponto, a saber, na possibilidade de se firmar como um crítico literário, ou melhor, a pretensão em tornar-se o maior crítico literário alemão de seu tempo.

“O objetivo é que eu seja considerado o principal crítico da literatura alemã. O problema é que a crítica literária não é mais considerada um gênero sério na Alemanha e não existe há mais de cinquenta anos. Se você quer conquistar uma reputação na área do criticismo, isso ultimamente significa que você deve recriar o criticismo como um gênero. Outros têm feito sérios progressos fazendo isso, mas especialmente eu. Esta é a situação”<sup>128</sup>.

Do ponto de vista biográfico, Bernd Witte advoga que a recusa exposta por Benjamin na carta de 1930, quando definitivamente demonstra que o horizonte de possibilidade da Palestina não viria a se confirmar, está em “evidente harmonia com sua rejeição ao sionismo” (WITTE, 2017, p. 87). De acordo com Scholem (1989), o anseio de Benjamin em conciliar os estudos do hebraico e suas pesquisas forneceram pistas para a desistência dele da ida à Palestina, uma vez que em outubro já havia demonstrado uma inclinação para a continuidade dos trabalhos referentes às *Passagens* que, por seu objetivo, isto é, observar as transformações da cidade de Paris numa perspectiva multifacetada, seria imprescindível à permanência de Benjamin na Europa.

De todo modo, se nos atentarmos ao núcleo do justificou a permanência de Benjamin na Europa, isto é, o ensejo de tornar-se o maior crítico literário e refundar essa área como um gênero, o pequeno fragmento escrito por ele entre 1930 e 1931 com o título *Criticismo como disciplina fundamental da história literária*, leva-nos rumo a uma maior clareza do projeto de Benjamin. Ele polemiza com Franz Mehring (1846-1919), jornalista ligado ao Partido social democrata alemão que escreveu uma biografia sobre Karl Marx. Benjamin critica sua postura ao observar a literatura “unicamente como material documental”, fato que levou essa perspectiva defendida por Mehring a “ignorar o romantismo quase inteiramente” (BENJAMIN, 1991 [1930-1931], p. 415).

A preocupação referente às obras de literatura como temas para as pesquisas de Benjamin ganha maior centralidade no período de 1930. E aqui, dois fatores ajudam a pensar as motivações para essa orientação. Em primeiro lugar, o projeto das *Passagens*

---

128 Idem.

parece ser o elemento mais determinante para a primazia do texto literário nas reflexões benjaminianas, uma vez que, inspirado nos poemas de Baudelaire, encontra as *mediações* necessárias entre obra literária e realidade em sua análise. Nessa perspectiva, foi pela visada de escritores como Marcel Proust, Charles Baudelaire, Edgar Allan Poe, Franz Kafka - para ficarmos com os mais conhecidos - que as investigações dele se entrecruzaram na tentativa de compreensão de temas mais abrangentes da história e sociologia. Em segundo lugar, a importância da cidade de Paris para o autor. As transformações na “capital do século XIX” ocupam lugar de destaque no conjunto de ensaios e notas preparatórias que compunham a obra das *Passagens*. A carta de 1930, escrita em francês, demonstra uma inclinação não apenas para uma nova perspectiva profissional que se inaugurou em solo parisiense, mas também se vincula a um tipo específico de projeto intelectual europeu na qual Benjamin se via inserido.

Hannah Arendt (2008 [1968]) aduz a perspectiva da aproximação de Benjamin do projeto Europeu - especialmente francês - no conceito de *hommes de lettres*, isto é, aqueles que transitam entre as classes, vivem de produtos intelectuais do espírito e que, no século XVIII, tornam-se “revolucionários” para que, mais adiante, no próximo século, haja a fragmentação entre *hommes de lettres* ligados ao cultivo da cultura e *hommes de lettres* unidos à atitude da revolução (ARENDR, 2008 [1968], pp. 195-196). Segundo Arendt, essa figura do intelectual que se distancia tanto da sociedade, quanto do Estado, personificada em Benjamin, manifestaria a existência de dois reinos: o da cultura e o da rebeldia<sup>129</sup>.

“Menciono esse pano de fundo histórico apenas porque em Benjamin o elemento cultural se combinou de modo único com o elemento revolucionário e rebelde. É como se, logo antes de sua desapareição, a figura do *homme de lettres* estivesse destinada a se mostrar uma vez mais em sua plenitude de suas possibilidades, embora - ou possivelmente porque - o tivesse perdido sua base material de modo tão

---

129 No ensaio intitulado *Walter Benjamin: 1892-1940* publicado inicialmente para compor a introdução da coleção de ensaios escolhidos em inglês *Illuminations*, Arendt propõe que as dificuldades econômicas enfrentadas por Benjamin durante sua vida o levaram a exercer várias atividades que forneceriam algum retorno econômico imediato, uma delas foi o aprendizado do idioma hebraico que, no final das contas, não se concretizou. Arendt elogia Scholem, que se manteve paciente e sempre no horizonte como amigo disposto a ajudá-lo: “[...] admirável é a infinita paciência com que Scholem, que se empenhara muito arduamente para conseguir para Benjamin um pagamento pelo estudo do hebraico da parte da Universidade de Jerusalém, permitiu-se ser posto de lado durante anos. Evidentemente ninguém estava preparado para subsidiá-lo na única ‘posição’ para a qual nascera, a de um *homme de lettres*, de cujas perspectivas únicas nem os sionistas, nem os marxistas tinham ou poderiam ter consciência.” (ARENDR, 2008 [1968], p. 195).

catastrófico, e assim a paixão puramente intelectual que torna tão adorável essa figura pudesse se desdobrar em todas as suas possibilidades mais expressivas e impressionantes” (ARENDT, 2008 [1968], p. 196).

Na encruzilhada entre o judaísmo, o materialismo histórico e a teoria crítica, o projeto de permanência na Europa e a determinação para a aventura no campo da crítica literária estabilizaram, momentaneamente, a decisão de Benjamin por um desses caminhos. A definição pela ida à Palestina, lida sob o manto do distanciamento da trajetória biográfica do autor, renunciaria o abandono, mesmo que parcial, de outros pontos de vista. Pensemos nas pesquisas que compunham e foram realizadas para a confecção dos ensaios presentes nos trabalhos das *Passagens* e as inúmeras consultas na *Bibliothèque Nationale* de Paris. Outra possibilidade seria um afastamento do círculo literário encabeçado por Bertolt Brecht: na situação de uma saída da Europa, a possibilidade de diálogo e permanência nesse ambiente cultural se mostraria ilusório. Não obstante, a recusa em relação à ida à Palestina, a partir do olhar dos itinerários que Benjamin viria a percorrer ao longo da década de 1930, significaria o mergulho no “projeto” intelectual estritamente ligado à figura de Gershom Scholem. Porém, com efeito, o contrário, isto é, o abandono da visão de mundo do messianismo judaico não se escasseou mesmo que ultrapassando a distância entre Paris e a Palestina.

A opção de Benjamin por se tornar um *homme de lettres* – para ficarmos com o epíteto de Hannah Arendt – o direcionou, inegavelmente, para o caminho da *indisciplina do pensar*. Como pertencente ao ambiente do cultivo intelectual passa a transitar entre diversas visões de mundo. Porém, no que diz respeito a sua relação com Scholem, o caminho do crítico literário passa a dar o tom para os seus diálogos por meio do decênio de 1930, pois é justamente a concordância conferida ao significado da prosa kafkiana que unirá, novamente, a amizade de Benjamin e Scholem, sobretudo no que tange à importância do judaísmo na interpretação do escritor tcheco.

Quando, por volta de 1930, Scholem aceita a decisão de Benjamin em relação a sua permanência<sup>130</sup> – logo após um período de decepção em relação à recusa do amigo –

---

130 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Jerusalém de 20 fevereiro de 1930. Scholem responde a carta de Benjamin sobre a permanência em Paris em carta de 20 de fevereiro de 1930, na qual transparece sua decepção ao longo de todo o escrito. Para Scholem, a aceitação da bolsa de estudos para o aprendizado do idioma hebreu deveria ser fato suficiente para que Benjamin se dedicasse ao projeto e

foram os escritos de Kafka que conferiram o elo às concepções messiânicas judaicas de Scholem e às aspirações em relação à visão de mundo judaica em Benjamin.

Do ponto de vista de Scholem, os verdadeiros progressos dos trabalhos de Benjamin estavam intrinsecamente ligados à aproximação do judaísmo, sendo o objetivo de tornar-se o maior crítico literário alemão, em alguma medida, incompatível com a proximidade temática que, dado o domínio do idioma hebraico, ele havia se proposto:

“Com estas considerações em mente [em referência à tensão entre o caminho hebraico e a “nova” perspectiva do crítico literário] gostaria que você não apenas chegasse a um acordo consigo – tenho a impressão, que dificilmente você se contradiz, de que você não gosta de fazer isso no que diz respeito a esta questão, acime de tudo não com paixão – mas também explique sua posição para mim com a mesma franqueza que mostrei para você”<sup>131</sup>.

A franqueza cobrada por Scholem por parte de Benjamin foi alusão clara às outras visões de mundo das quais Benjamin se aproximara naquele momento. A tensão no círculo de amigos dele foi uma das marcas da década de 1930, tanto que, em resposta à carta de Scholem, Benjamin declara a aproximação de Brecht, sobretudo em relação ao escrito intitulado *Comentário sobre Brecht* e o escrito sobre *Karl Kraus*, ambos publicados no suplemento literário da *Frankfurter Zeitung* entre 1930 e 1931. Surgem assim, dos ensaios publicados por Benjamin, as primeiras indicações da abordagem de Benjamin como crítico literário. De certa maneira, essa resposta estabelecia para Scholem, no mínimo, a ideia de uma coexistência de formas de pensamento no trabalho de Benjamin, atuando, deste modo, em oposição a uma perspectiva que tendia a frisar alguma centralidade do judaísmo no pensamento do autor. Scholem tentou postular a perspectiva judaica em Benjamin como a coluna central de sua análise, todavia, recebe como resposta as sugestões de que a fidelidade do pensamento benjaminiano está emparelhada com outras visões de mundo.

“Eu passei a conhecer o judaísmo vivo de uma forma absolutamente diferente de você. A questão de meu relacionamento com o judaísmo é sempre a questão de como eu estou – eu não quero dizer em relação a

---

cumprisse o acordo firmado entre eles. Naquele contexto, Scholem parece acreditar fielmente na possibilidade de uma “virada” do pensamento benjaminiano alicerçado no judaísmo quando comenta: “Há três anos você pensou, e eu concordei, que você tinha chegado ao ponto em que um confronto produtivo com o judaísmo parecia a única maneira de fazer progresso real em seu trabalho”.

131 Idem.

— você (porque minha amizade não dependerá mais de qualquer decisão)  
— em relação às forças que você tocou em mim”<sup>132</sup>

Na ocasião da carta de abril de 1930, a face de Janus benjaminiana mira dois lados opostos: de um lado Scholem e o judaísmo e, de outro, Brecht e o marxismo. Os estudos sobre Brecht indicados por Benjamin são a primeira aproximação para um trabalho unido ao dramaturgo alemão. Benjamin diz em relação ao ensaio sobre Brecht de 1930 que: “É o primeiro produto de minha recente muito interessante associação com Brecht”<sup>133</sup>. Essa associação – que será objeto de estudo no próximo capítulo<sup>134</sup> – foi a tentativa de criação de uma revista intitulada Crítica e Crise [*Krisis und Kritik*] que tinha como proposta a criação de um círculo de intelectuais em oposição ao filósofo Martin Heidegger (1889-1976), a saber: “Estamos planejando aniquilar Heidegger aqui no verão, no contexto de um círculo de leitores muito unidos, liderado por Brecht e por mim”<sup>135</sup>.

Apesar dessa aproximação de Brecht, vista com muitas ressalvas por Scholem, Benjamin declara o reconhecimento de Scholem, especialmente pela abertura de um novo horizonte de possibilidades, no caso, o messianismo judaico. É justamente essa multiplicidade de registros importantes na biografia de Benjamin que embaraçam uma interpretação de seus escritos e nos direcionam para o assim chamado pensamento indisciplinado.

A visão de mundo proveniente da perspectiva messiânica judaica apresentada por Scholem serviu de elemento fundante para a leitura filosófica de Benjamin sobre Kafka. Nessa relação, Scholem foi o principal interlocutor de Benjamin em respeito ao pensamento sobre o autor de *O processo*, resultando dessa relação o mote fundamental para a interpretação da perspectiva do messianismo judaico em Benjamin.

---

132 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Berlim de 25 de abril de 1930.

133 Idem.

134 No capítulo consecutivo, destacarei os contornos dessa aproximação entre Benjamin e Brecht passando pelas reflexões e o texto de abertura da Revista Crise e Crítica [*Krisis und Kritik*] planejada entre os dois intelectuais.

135 Benjamin, Walter. [Correspondence. English] The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Correspondência de Berlim de 25 de abril de 1930.

Dessa forma, dada a centralidade da discussão entre Benjamin e Scholem a respeito de Kafka, vale percorrer a correspondência e apontar os elementos propedêuticos do “nascimento” do ensaio sobre Kafka publicado em dezembro de 1934 na revista *Jüdische Rundschau*. Diferentemente do que acontecia com os ensaios enviados aos autores ligados à teoria crítica da sociedade, os diálogos entre Benjamin e Scholem se davam num espaço de maior liberdade, principalmente pela inexistência de compromisso para o envio de pesquisas, como ocorreu com os ensaios submetidos por Benjamin para publicação na revista do Instituto de Pesquisa Social. As reflexões entre os dois intelectuais se davam no interesse fundamental que ambos tinham da importância de Kafka e o interesse nas pesquisas que realizavam durante aquele período.

A correspondência entre os dois revela que uma das primeiras motivações de Benjamin para a confecção de um ensaio sobre Kafka liga-se às objeções do autor em relação ao livro publicado pelo judeu-alemão filósofo da religião Hans-Joaquim Schoeps (1909-1980) em respeito a Franz Kafka. Benjamin temia que, sob o ponto de vista de Schoeps, Kafka pudesse ser examinado pela “influência *theologumena* protestantes no judaísmo” e, em contraposição, já em 1933, indicava a centralidade da categoria *revelação* para a interpretação kafkiana. Benjamin diz em correspondência de 1933:

“Meu ensaio sobre Kafka ainda não foi e isto por duas razões; Em primeiro lugar, pretendo ler a anunciada tentativa de Schoeps, antes de iniciar o trabalho. Dessa leitura espero obter uma codificação de todas as opiniões errôneas manifestas sobretudo na interpretação feita em Praga, e você bem sabe que livros como esse sempre provocam a minha inspiração”<sup>136</sup>.

Scholem sugere na correspondência seguinte que Benjamin deveria iniciar de imediato a escrita do ensaio, mesmo que isso significasse, naquele contexto, dedicar-se a um trabalho sem saber se ele teria algum meio de divulgação e remuneração. Curiosamente, Benjamin havia relatado a Scholem a aproximação com os editores da Revista do Instituto de Pesquisa Social que, na ocasião, haviam encomendado alguns ensaios, porém, mesmo com essa “proximidade” Benjamin sugere, em sua correspondência de janeiro de 1933, que a publicação do ensaio sobre Kafka na Revista

---

136 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Berlim de 28 de fevereiro de 1933. A segunda razão destacada por Benjamin nesta correspondência diz respeito à busca por alguma revista que se disponha a publicar o ensaio. Com a ascensão do nacional socialismo na Alemanha, as possibilidades de publicações para autores judeus foram gradualmente escasseando.

do Instituto não estaria no horizonte de expectativa. Esse detalhe contido na correspondência é interessante, principalmente se olharmos a configuração da reflexão de Benjamin sobre Kafka e o diálogo com uma reflexão messiânica judaica.

Voltando aos momentos anteriores a publicação do ensaio de 1934, ambos, Scholem e Benjamin, se opõem a Schoeps, especialmente por ele ser a representação do “conservadorismo prussiano de crença judaica” e demonstrar a inclinação ao fascismo alemão, apesar de sua relação com o judaísmo. Nesse sentido Scholem aconselha Benjamin a se dedicar ao trabalho mesmo que o livro de Schoeps sobre Kafka ainda não tivesse sido publicado e que, naquele momento, nenhuma revista estivesse interessada na publicação de seu ensaio sobre Kafka, uma vez que a espera pela publicação do livro de Schoeps implicaria protelar a pesquisa: “Pois esse jovem [Schoeps] está tão ocupado em conseguir entrar a todo custo e sem rodeios nos círculos nos círculos do fascismo alemão, que não vai ter tempo de dedicar-se a outra atividade”<sup>137</sup>.

Nesse ínterim, Benjamin, concomitantemente, aproxima-se do Instituto de Pesquisa Social e observa o agravamento das tensões políticas na Alemanha. Nas conversas entre Benjamin e Scholem o espectro da fuga dos judeus manteve-se sempre presente. Em Jerusalém, Scholem descrevia a situação dos judeus que tiveram a oportunidade de fugir da Alemanha ainda em 1933. Ambos parecem estar descrentes de uma forma de oposição às condições históricas que emergiam naquele momento; a face judaica rememora a expulsão judaica da Espanha, em 1492.

Em 19 de abril Benjamin comenta a encomenda, por parte do Instituto de Pesquisa Social, do ensaio sobre a sociologia da literatura francesa<sup>138</sup>. Naquele momento, o Instituto consegue transferir suas instalações para Genebra, deixando Benjamin mais ilhado no seu projeto intelectual, podendo, felizmente, contar com o apoio financeiro para a realização dos trabalhos.

A tensão reinante no círculo de amizade de Benjamin prevalece para além das objeções de Adorno às possíveis influências de Bertolt Brecht. Scholem expõe algumas

---

137 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Jerusalém de 20 de março de 1933.

138 Recuperaremos as observações de Scholem a respeito do ensaio sobre a literatura francesa no capítulo precedente a fim de destacarmos as objeções de Scholem a toda reflexão que, sob seu ponto de vista, beirasse ao exercício de fé comunista.



desconfianças em relação aos intelectuais ligados ao Instituto, especialmente a Max Horkheimer. Em resposta ao comentário sobre a ida do Instituto para Genebra, Scholem responde:

“Sobre a salvação do *Institut für Sozialforschung* com a sua transferência para Genebra, já havíamos ouvido o relato de uma conhecida de Frankfurt. Tomara que pelo menos você possa tirar algum proveito disso, pois por enquanto não vejo nenhuma outra finalidade a justificar a existência da revista dessa instituição”<sup>139</sup>.

Em alguma medida, nessa atmosfera conflituosa que transcorre, o pensamento indisciplinado de Benjamin teve de utilizar recursos comportamentais bastante diplomáticos para manter o círculo de amizades importantes e garantir a coexistência de pontos de vista que rivalizavam entre si. Nos primeiros anos de 1930, de Jerusalém, Scholem montava o arquivo dos escritos de Benjamin que, dada a produção contínua no período, era constantemente atualizado com resenhas, ensaios e críticas. Em carta de 23 de maio de 1933 Scholem escreve que leu “por acaso na *Vossische Zeitung*” uma crítica de Benjamin a respeito do livro de Theodor Adorno sobre Kierkegaard. Scholem demanda o envio – que não se confirmou – desse escrito que Benjamin teria “ocultado”<sup>140</sup>.

Cabe observar que a “ocultação” de alguns dos escritos de Benjamin era bastante comum e pode ter sido, de fato, uma questão puramente opcional. No caso da correspondência de Scholem eram claras as ressalvas dirigidas aos autores ligados ao Instituto. Talvez, prevendo certo desinteresse, Benjamin poderia raciocinar que não havia o porquê da realização do envio. Parcialmente semelhante se davam os escritos de Brecht, uma vez que Scholem via as produções do dramaturgo alemão como manifestações não eruditas, e alegava essa razão para desprestigiar aquelas reflexões. Em parte, a relação

---

139 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 4 de maio de 1933. A descrença em relação aos autores ligados ao Instituto de Pesquisa Social permaneceu durante toda a década de 1930. Em carta redigida em fevereiro de 1940 (uma das últimas comunicações entre Benjamin e Scholem) Scholem comenta sobre o ensaio *Os judeus e a Europa* [*Die Juden und Europa*] de Max Horkheimer que: “Depois de ler essas páginas repetidas vezes, não me é difícil dar-lhe uma formulação ligeiramente compreensível: trata-se de um produto totalmente inútil, no qual, de maneira bastante espantosa não se descobre nada de novo e de benéfico.” (SCHOLEM, 1993, p. 358).

140 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 23 de maio de 1933. Em nota Scholem esclareceu que a crítica de Benjamin referente ao livro de Adorno encontrava-se na *Vossischen Zeitung* de 2 de abril de 1933.

presente na correspondência com Adorno reflete essa diplomacia benjaminiana de moderação das tensões entre seu círculo de amizades.

Do conjunto de ensaios encomendados pelo Instituto de Pesquisa Social, Benjamin relata a Scholem aqueles que seriam mais e menos agradáveis. Sua posição naquele contexto era de recebimento de demandas de pesquisa que nem sempre estavam sintonizadas com seus próprios interesses. Essas objeções à produção de algumas das pesquisas impostas pelo Instituto, porém, tem como interlocutor distanciado Scholem. Em junho de 1933 Benjamin declarou a finalização do ensaio intitulado *A posição do escritor francês na atual sociedade* (que viria a ser publicado em 1934 na Revista do Instituto de Pesquisa Social) e reconheceu: “Agora eles me deram um outro encargo que talvez seja ainda mais difícil e menos agradável”<sup>141</sup> em referência ao trabalho sobre *Eduard Fuchs*.

A publicação do ensaio sobre a posição do escritor francês foi postergada para o ano de 1934, mesmo com o trabalho concluído em maio de 1933, como as cartas nos informam<sup>142</sup>. A análise das correspondências nos induz a admitir que o adiamento da publicação se deve às imposições do Instituto e a alterações solicitadas no conteúdo do ensaio. No caso do trabalho sobre a posição do escritor francês, Benjamin relata a Scholem que: “Esse ensaio [*A posição do escritor francês na atual sociedade atual*] deverá ser publicado com tantas lacunas e deformações que já lhe reservei um exemplar original para o arquivo”<sup>143</sup>.

E, no entanto, Benjamin atuava nesse contexto, tentando alguma medida de autonomia para o seu pensamento entre esses variados campos de diálogo que o cercavam. Ainda em 1933 o horizonte de Jerusalém permanecia como possibilidade, porém, as dificuldades se amontoam na medida em que os anos se passam e a chegada de judeus para lá se intensificava. Scholem via como problema a dificuldade de Benjamin

---

141 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 16 de junho de 1933.

142 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 31 de maio de 1933. Benjamin acusou a finalização do ensaio e o envio à sede da revista em Genebra ainda no início de 1933 e destaca sua execução “sob as mais árduas condições.”

143 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Ibiza de 29 de junho de 1933. Em nota Scholem declara que não recebeu o trabalho “original” tendo em mãos apenas o trabalho publicado na Revista do Instituto no próximo ano.

se encaixar em alguma ocupação na Palestina, uma vez que o desenvolvimento inicial do lugar não abarcava uma profissão condizente com sua atuação intelectual naquela ocasião. Os rendimentos obtidos com as pesquisas do Instituto de Pesquisa Social também se mostravam insuficientes para a garantia de uma “existência mínima”. Essas duas condições se colocavam, de acordo com Scholem, como elementos psicológicos contrários à ida de Benjamin em 1933. Soma-se a isso:

“Pela nossa experiência, só consegue viver por um longo prazo aqui aquele que, apesar de toda a problemática e a sensação de aflição, sintasse completamente ligado ao país e à causa do judaísmo e em muitos casos isso não é fácil para um imigrante, sobretudo para aqueles que integram a vanguarda intelectual. Pelo contrário: essas pessoas são as primeiras, as que com maior facilidade se veem confrontadas com problemas só superáveis à custa de muita decisão e determinação.”<sup>144</sup>

O atributo “vanguarda intelectual” atribuído a Benjamin indica uma perspectiva ampla que aponta para a sua decisão de permanência na Europa (que em alguma medida foi lida como afastamento do judaísmo) e também sua polivalência teórica e política. Em síntese, o pensamento de Scholem naquele momento tem como prerrogativa de comprometimento com a causa judaica que, numa possível ida de Benjamin à Palestina, não haveria possibilidade de uma decisão fronteira ou ambígua a respeito disso, esperando a concessão completa à causa do judaísmo.

Esses numerosos fatores que se acumulam na decisão de Benjamin de permanecer na Europa acrescentam-se aos inúmeros problemas que uma mudança imediata para a Palestina acarretaria. Diante de todas as consequências e dificuldades dessa transferência total de atmosfera intelectual, parecia provável apostar que a adesão à “causa do judaísmo” significaria um isolamento intelectual e o distanciamento das ambições intelectuais de Benjamin, a saber, tornar-se o maior crítico literário alemão e prosseguir com o trabalho das Passagens. Ambos os projetos, em um terreno com a formação de uma *intelligentsia* ainda incipiente, seriam pouco prováveis.

---

144 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Ibiza de 26 de julho de 1933. A decisão pelo abandono não foi menos dolorosa para Scholem. Ele destaca a ambiguidade do comprometimento com o que ele chama de “causa judaica”: “Minha vida na Palestina só tornou-se possível – e acho que já lhe escrevi a respeito mais de uma vez – porque me sinto comprometido com esta causa até o fim, mesmo que ela me leve ao abismo ou ao desespero, do contrário, uma mudança questionável pelo que representa sobretudo em matéria de perda do idioma e soberbia, já teria acabado comigo” (SCHOLEM, 1993, p. 100).

Pelo percurso da leitura das cartas, podemos observar, seguindo o itinerário biográfico de Benjamin, que no final do ano de 1933 ele desembarca em Paris com o objetivo de obter algum tipo de remuneração e dar continuidade às pesquisas sobre a cidade e suas transformações ao longo da história recente. Embora com a decisiva pretensão de tornar-se o maior crítico literário alemão de seu tempo, no final de 1933 ele parece consentir com pretensões mais modestas, talvez derivadas do legado de dificuldades que sempre o seguiram. A atividade de escritor para jornais franceses parece ser uma perspectiva ilusória e um desperdício de tempo nas “antessalas dos jornais sensacionalistas”. De Paris ele relata a Scholem:

“A única coisa definida é que não pretendo fazer a inócua tentativa de ganhar meu dinheiro na França escrevendo para a imprensa francesa. Se uma vez ou outra eu conseguir colocar um artigo em algum órgão representativo (*Commerce, NRF*) – o que em si já parece questionável – farei de bom grado por causa do prestígio. Mas querer fazer da atividade literária em francês a base de uma existência material seria uma tentativa que, logo após uma série de fracassos, acabaria com o resto de minha iniciativa, que não é ilimitada”<sup>145</sup>.

Com esse cenário, que inspirava pouca expectativa em respeito a uma situação material e psicológica mais favorável para o andamento de uma atividade intelectual, Benjamin, melancólico, buscou alternativas para a publicação de seus trabalhos. Nesse sentido, as cartas nos informam que, ao final de 1933, Benjamin recorre a Scholem interessado na publicação de seus escritos em hebraico na Palestina.

Em carta datada de 31 de outubro de 1933, Benjamin menciona a Scholem conversas com Schoschanah Persitz (1893-1969), editora judia que tinha como pretensão expandir o escopo de publicações da *Palestine Publishing Co.* com obras de caráter científico que não pudessem ser difundidas na Alemanha. Dessa forma, na breve correspondência, Benjamin solicita a ajuda de Scholem para a mediação com a editora na tentativa de obter algum contrato de publicação e indica os temas que poderia tratar, a saber: “Quem sabe algo da história da literatura contemporânea alemã ou francesa. Ou

---

145 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Paris de 16 de outubro de 1933.

algo parecido. Não haveria chance de publicar uma coletânea de ensaios meus em hebraico?”<sup>146</sup>.

Contrariando a confiança de Benjamin, Scholem desconsidera as promessas de Persitz em relação à possibilidade de publicação de literatura científica na Palestina, uma vez que, dadas as condições atuais de editoração e de formação de um público leitor, dificilmente haveria alguma condição de retorno dos trabalhos de Benjamin. Scholem demanda cautela de Benjamin e destaca um tema antes explorado por Benjamin em um ensaio intitulado *A tarefa do tradutor* ao dizer:

“Uma tradução dos seus ensaios enfrentaria certas dificuldades. Neste círculo de leitores, eles não vão despertar o interesse de ninguém, a começar pelo fato de exigirem certo nível de formação. Caso queira escrever para esses leitores, teria que expressar-se de uma maneira completamente diferente, o que aliás poderia ser muito produtivo em termos da análise da literatura alemã contemporânea, se é nisso que você está pensando. O hebraico, falando em termos puramente idiomáticos, ainda não está à altura da sua forma de se expressar”<sup>147</sup>.

Evidentemente, o diagnóstico sobre a necessidade de um público leitor qualificado para os escritos de Benjamin, de fato, tem seu lastro de verdade. Em contrapartida, Scholem promete a Benjamin uma conversa com Salman Schocken (1877-1959) para a possibilidade de obtenção de um contrato de publicação dos ensaios de Benjamin na Schocken Books<sup>148</sup>.

Na França Benjamin se aproximou cada vez mais do círculo intelectual composto por Bertolt Brecht e observou, com grande tristeza, o endurecimento das perseguições políticas que ocorriam a todo momento na Alemanha. Isento momentaneamente das garras do III Reich, Benjamin buscou aproveitar o máximo das instalações da biblioteca de Paris para continuar as produções da pesquisa encomendada pelo Instituto e recolher os materiais para a composição dos trabalhos das *Passagens*.

O lado do colecionador de livros encontra alento com as notícias de que parte de sua biblioteca que se encontrava na Alemanha pode ser enviada em segurança para a casa

---

146 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Paris de 31 de outubro de 1933.

147 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 10 de novembro de 1933.

148 Salman Schocken era um judeu alemão proprietário da Schocken Books. Esta editora publicou os escritos de muitos judeus alemães como Martin Buber, Franz Rosenzweig e Franz Kafka.

de Brecht na Dinamarca. Apoiando-se apenas sobre poucos livros que podia carregar consigo em sua trajetória itinerante, Benjamin contava quase que exclusivamente com a biblioteca de Paris e os trabalhos enviados por Scholem. E, no segundo caso, o conteúdo dos ensaios diziam respeito às pesquisas sobre os textos cabalísticos.

Naquele período Scholem orientava sua investigação para a análise de manuscritos de autores que representavam as correntes do misticismo e do messianismo judaico. Era comum a necessidade de viagens para a consulta aos manuscritos cabalistas, como em 1932, quando Scholem regressa à Europa, passando pela Itália, Inglaterra e Alemanha. Na ocasião, as correspondências do período nos indicam que não foi possível um encontro entre os dois amigos. De todo modo, as descrições dos resultados e reflexões encontradas por Scholem em suas pesquisas foi uma importante ponte para a aproximação de Benjamin com o messianismo judaico. Scholem fornece descrições minuciosas tanto nas correspondências, quanto nos ensaios a respeito da cabala.

Foi por meio de uma dessas pesquisas que Scholem informa as descobertas em relação ao texto cabalista mais antigo, o livro *Bahir*, que tinha sido objeto de sua dissertação publicada em 1923<sup>149</sup>. Em dezembro de 1933 ele começa a lecionar a disciplina *Introdução à cabala* em Tel-Aviv e passa a mergulhar cada vez mais nas fontes do messianismo e misticismo judaico. E, nesse ponto, como sugerimos na seção precedente, Scholem “previu” o método do historiador defendido por Benjamin em seu último ensaio que tem como tarefa olhar a história a contrapelo; no caso de Scholem, a escavação da história do judaísmo a partir das correntes místicas e messiânicas. Trata-se, aqui, de uma rua de mão única, visto que são as categorias messiânicas que integram a reflexão benjaminiana a respeito de Kafka.

A apreciação comum da prosa kafkiana acompanha a amizade de Benjamin e atravessa a década de 1930, desde os primeiros rascunhos manifestos para a confecção de um ensaio sobre o autor. Scholem consegue realizar a mediação com o redator da *Jüdische*

---

149 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 24 de dezembro de 1933. Scholem enfatiza a importância de suas pesquisas ao dizer: “Entre minhas últimas descobertas que enriqueceram meus conhecimentos está a comprovação da existência de um livro muito anterior ao *Bahir*, cujos restos encontrei na semana passada num povoado romano e assim pude fundamentar uma das minhas teses preferidas sobre as origens da Cabala, com o que eu não contava tão cedo.” (SCHOLEM, 1993, p. 134). Scholem sugere que os manuscritos serviriam como comprovação para sua dissertação escrita entre 1920 e 1921 ainda em Munique.

*Rundschau* para a realização de contribuições com a revista e destaca a sugestão posta para tema: um ensaio sobre os dez anos da morte de Franz Kafka.

“Aconselhei-o [Dr. Robert Weltsch, editor da Revista *Jüdische Rundschau*] a convidá-lo a colaborar no jornal, na seção de crítica a novas publicações etc. O J. R., que tem uma boa tiragem (40.000), estaria em condições de pagar seus honorários. A única sugestão que fiz a ele foi esta: pedir a você um artigo sobre os dez anos da morte de Franz Kafka que se completam em junho ou julho, e que seria também uma boa oportunidade para o J. R. dedicar-se com maior intensidade a Kafka”<sup>150</sup>.

A sugestão de Scholem foi plenamente acatada por Benjamin, que confecciona o ensaio sobre Kafka e o nomeia em conciliação com a proposta de abril de 1934. Em dezembro do mesmo ano Benjamin publicou, na *Jüdische Rundschau*, o texto *Franz Kafka – a propósito do décimo aniversário de sua morte*. Anteriormente ele já esboçava algumas linhas do que seria sua análise sobre Kafka. Após o planejamento para a confecção de um ensaio em oposição à interpretação de Schoeps, Benjamin apresenta algumas notas sobre sua interpretação de Kafka, dessa vez em uma transmissão de rádio.

A conversa de rádio que hoje conhecemos pelo fragmento *Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer* [Uma mensagem imperial] visa esclarecer, sob o ponto de vista benjaminiano, a reinterpretação de Kafka da lenda chinesa em que a questão central é a ideia de transmissibilidade do significado. No conto, Kafka expõe a distância entre o imperador e seus súditos por meio da impossibilidade de transmissibilidade da mensagem imperial, uma vez que, demarcada a distância entre o emissor e seu ouvinte, a mensagem nunca chegará aos ouvidos dos súditos. No leito de morte o imperador sussurra uma mensagem para ser transmitida. O mensageiro, após uma longa viagem pelos aposentos infundáveis do palácio – que dura milênios – nunca encontrará seu destino, porém, o receptor está sempre à espera do significado perdido no tempo:

“Fosse um campo livre que se abrisse, como ele voaria! – e certamente você logo ouviria a esplêndida batida dos seus punhos na porta. Ao invés disso porém – como são vãoos os seus esforços; continua forçando a passagem pelos aposentos do palácio mais interno; nunca irá ultrapassá-los; e se o conseguisse não estaria ganho: teria de percorrer os pátios de ponta a ponta e depois dos pátios o segundo palácio que os circunda; e outra vez escadas e pátios; e novamente um palácio; e assim

---

150 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 19 de abril de 1934.

por diante, durante milênios; e se afinal ele se precipitasse do mais externo dos portões – mas isso não pode acontecer jamais, jamais – só então ele teria diante de si a cidade-sede, o centro do mundo, repleto da própria borra amontoada. Aqui ninguém penetra; muito menos a mensagem de um morto. – você no entanto está sentado junto à janela e sonha com ela quando a noite chega” (KAFKA, 2011 [1919], pp. 177-178).

Em seu comentário para o rádio, Benjamin (1999 [1931]) diz que não pretende fornecer nenhum guia para a interpretação de Kafka, pois o conto kafkiano é endereçado, principalmente, ao próprio autor, o que, por si só, já indica em 1931 a suspeita da presença de elementos judaicos no texto kafkiano. O significado, mesmo que oculto e submerso muitas vezes, foi sempre buscado, ainda que com poucos incentivos dadas as dificuldades externas.

Para Benjamin, Kafka está no interior de cada uma de suas obras, porém, o faz tornando-se invisível e reduzindo, assim, a insignificância da pessoa que experimenta. A personagem K. seria a grande expressão dessa relação de presença e ausência, na medida em que a letra “K” denota os últimos vestígios do sujeito que está desaparecendo: “escondendo-o no coração da banalidade.” (BENJAMIN, 1999 [1931], p. 495).

Também nesse texto está presente a possibilidade teológica da abordagem kafkiana. Benjamin (1999 [1931]) admite que a interpretação religiosa dos livros de Kafka segue a primeira pista, com a qual demonstra total acordo, pela confirmação dessa aproximação de conteúdo realizada por Max Brod (1884-1968), amigo, biógrafo e detentor do espólio de Kafka após sua morte. Para Benjamin, o trabalho de Kafka seria “profético” na medida em que demonstra uma nova realidade para a sociedade: poder-se-ia pensar na leitura kafkiana como fonte para a interpretação da nova situação social, isto é, a modernidade<sup>151</sup>:

“As esquisitices precisamente registradas que abundam na vida com que lida devem ser consideradas pelo leitor como nada mais do que os pequenos sinais, presságios e sintomas dos deslocamentos que o escritor sente se aproximando em todos os aspectos da vida sem poder ajustar-se a nota situação” (BENJAMIN, 1999 [1931], p. 496).

---

151 No ensaio supracitado de Benjamin, em determinada passagem destaca que no mundo kafkiano: “Homem moderno habita em seu corpo como K. o faz na aldeia: como um estranho, um pária que é ignorante das leis que conectam esse corpo as ordens mais altas e mais vastas ordens. Muita luz é derramada sobre este aspecto de seus trabalhos pelo de que Kafka frequentemente colocar os animais no centro de suas histórias” (BENJAMIN, 1999 [1931], p. 497).



A categoria judaica para caracterizar o texto kafkiano foi o conceito de *hagadá*, que no sentido da tradição judaica significa o ritual de recitação dos ensinamentos e histórias rabínicas com o objeto de explicação dos conhecimentos transmitidos, geralmente realizado durante os primeiros dias da páscoa. Desse modo, a prosa kafkiana se assemelharia a uma expressão do *hagadá* na medida que nada é provado, mas tudo possui uma argumentação interna que reforça alguma espécie de ensinamento. Do ponto de vista do judaísmo rabínico, a história *hagádica* serve para a explicação e confirmação do ensinamento transmitido oralmente:

“Como as partes *hagádicas* do Talmude, esses livros também são histórias; eles são um *Hagadá* que constantemente pausa, luxuriando-se na maioria das descrições detalhadas, na esperança simultânea e medo que possa encontrar a ordem *haláchica*, a sua própria doutrina, a caminho.” (BENJAMIN, 1999 [1931], p. 496).

Nesse sentido, essa transmissão de rádio expressa uma reflexão ainda introdutória das noções benjaminianas a respeito de Kafka. Todavia, o fragmento tem uma característica “tentacular”, ou seja, seus braços estão dispostos para vários caminhos possíveis de reflexão, tendo como alicerce fundamental a aproximação de Kafka com o judaísmo. No ensaio de 1934, intitulado *Franz Kafka – a propósito do décimo aniversário de sua morte* a reflexão (tal qual no conto kafkiano analisado em 1931), o conceito do *hagadá* reaparece, acrescentada de uma leitura mais abrangente de um conjunto de romances e contos de Kafka.

Poderíamos apoiar no fragmento de 1931 os primeiros esforços para a reflexão mais abrangente de 1934. A transmissão de rádio visava um público mais geral e a comunicação fora tecida de modo mais “livre”. Para a preparação do ensaio sobre Kafka, Benjamin requisita a Scholem os “títulos mais importantes de Kafka para a produção de um ensaio sobre o autor”<sup>152</sup>. E, para a composição da moldura kafkiana, ele também solicita as opiniões de Scholem sobre o autor, sobretudo “na perspectiva judaica”.

Nesse momento adentramos o âmago das discussões entre Benjamin e Scholem. Embora a par das clivagens políticas que tanto separam os dois amigos, o texto kafkiano mostrou-se como um ponto de fuga na qual as tensões referentes aos posicionamentos políticos de Benjamin e a recusa da ida à Palestina ficavam momentaneamente em

---

152 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 15 de maio de 1934.

suspenso. A face de Janus, ciente da tensão entre a ponta messiânica e a ponta marxista, velava qualquer indício que poderia provocar novos estresses em seu círculo de amizades. Exemplo disso, o ensaio *O autor como produtor* que Benjamin não envia para a composição de seu arquivo na Palestina. Essa decisão, muito provavelmente, motivada pelo temor que o elogio realizado ao trabalho de Bertolt Brecht contrariasse Scholem.

Em termos sucintos, Scholem sugere a Benjamin, em 20 de junho de 1934, que inicie sua reflexão sobre Kafka “sem os preconceitos místicos”, pois justamente neste ponto, a recepção dos leitores da *Jüdische Rundschau* seria mais favorável. Parece claro que havia certos limites para o empreendimento como crítico literário materialista e outros temas que tendiam para uma aproximação com a leitura messiânica. Talvez Benjamin tenha comunicado sobre sua transmissão de rádio, em que enfatiza a centralidade da reflexão a partir da visão de mundo judaico do autor de *O processo*. Porém, diante de Benjamin e seu pensamento indisciplinado, o “risco” (do ponto de vista scholemiano) de uma reincidência no marxismo, como no ensaio *O autor como produtor* – escrito praticamente no mesmo período que o ensaio sobre Kafka – não estaria no horizonte da impossibilidade.

A crítica contundente deságua na carta de 9 de julho de 1934, enviada por Scholem de Jerusalém, na qual seguiu como anexo uma cópia de *O Processo* de Kafka – solicitada por Benjamin – e um poema escrito por Scholem a respeito de Kafka<sup>153</sup>. A leitura parte do ensaio finalizado por Benjamin na expectativa que ali fosse feito algum tipo de comentário crítico a respeito do texto.

Na carta de 9 de julho de 1934, Scholem encontra tempo para escrever um breve comentário acerca do ensaio sobre Kafka, especialmente pelo período de férias aberto com o encerramento do semestre na universidade. Ele reconhece a inquietação em relação ao tamanho do texto, pois provavelmente os editores da revista *Jüdische Rundschau* solicitariam alguns cortes ou a publicação em pedaços. O ensaio tinha sido dividido em quatro partes – que permaneceram na versão final do texto – intituladas *Potemkin*, *Uma fotografia de criança*, *O homenzinho corcunda* e *Sancho Pança*.

---

153 Na carta de 9 de julho de 1934, Scholem esclarece que o poema que acompanha a correspondência cumpria expectativa de publicação em conjunto com o ensaio escrito por Benjamin sobre Kafka.

Ainda nessa carta, Scholem aduz a concordância referente ao aspecto teológico que se manifesta na ausência de Deus no mundo kafkiano. Acima de tudo, Kafka seria o escritor que mais conseguiu expressar o mundo em que Deus perdeu significado, especialmente para Scholem, que assinala esse traço como uma visão do mundo moderno. A esse diagnóstico podem juntar-se outra concordância a respeito da relação que Benjamin faz entre a “época pré-anímica” e o tempo atual de Kafka. No entanto, a relação entre o papel do conceito de vergonha em Kafka e a expressão das leis secretas esbarram no que Scholem chama de “mescla quimérica”.

“A existência da lei secreta quebra a sua interpretação; ela não deveria existir na mescla quimérica de um mundo pré-mítico, nem falar então da maneira especial com ele anunciara tal existência. Nesse ponto, ao excluir a teologia, você foi longe demais e, por assim dizer, jogou fora a criança com a água do banho”<sup>154</sup>.

Ao analisar as obras literárias de Kafka, Benjamin efetua a reunião de múltiplos assuntos subdivididos nas quatro seções do ensaio. Se levarmos em conta os acentos presentes na carta de Scholem, isto é, o papel da vergonha e a expressão da lei em Kafka, temos um itinerário interessante a seguir neste debate<sup>155</sup>. Benjamin (2012 [1934]) entrelaça o papel da memória no texto e na biografia de Kafka, lembrando a vontade do autor para que sua obra fosse destruída após sua morte. Ele interpreta esse desejo como um reconhecimento da tarefa do escritor como fracassada e malsucedida: “Fracassada foi sua grandiosa tentativa de transformar a literatura em doutrina, devolvendo-lhe, sob a forma de parábola, a consistência e a austeridade, as únicas que lhe convinham à luz da razão”. Com efeito, a vergonha adentra o mundo kafkiano como um dos sentimentos mais autênticos, segundo Benjamin, como se fosse obrigatório que sobrevivesse, justamente por estar imbricada nas relações sociais como “reação socialmente exigida” (BENJAMIN, 2012 [1934], pp. 167-168).

---

154 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 9 de julho de 1934.

155 Em correspondência posterior, datada de 11 de agosto de 1934, Benjamin esclarece de forma sucinta a ideia de vergonha em sua interpretação de Kafka, a saber: “Se caracterizo a vergonha como a mais forte reação de Kafka, isso não contradiz, de forma alguma, os outros aspectos de minha interpretação. O mundo primitivo – a presença secreta de Kafka – esse sim é o indicador histórico-filosófico que eleva tal reação de sua condição meramente privada. Se nos ativermos à descrição de Kafka, é a obra da Torá que malogrou.” (SCHOLEM, 1993, pp. 187-188). Para mais esclarecimentos sobre o ensaio *Kafka – a propósito do décimo aniversário de sua morte*, ver carta de 11 de agosto de 1934, na qual Benjamin elenca sete comentários a respeito de seu ensaio.

E, a seguir, as objeções de Scholem ao que ele denomina “lei secreta” deriva da construção realizada nas primeiras páginas do ensaio sobre Kafka, em que Benjamin alude ao “mundo primitivo” no qual as leis não eram escritas, isto é, permaneciam como normas prescritas pelo relato oral. Benjamin congrega assim o “mundo de Kafka” ao “mundo primitivo”, como se nos escritos do autor a contravenção da lei fosse embebida por um profundo desconhecimento das personagens. Os tribunais possuem suas normas, porém, na penumbra de um processo misterioso em que o acusado, no caso K., não sabe do que foi acusado, esses códigos permanecem situados onde não podem ser olhados:

“O homem pode transgredi-las sem o saber, incorrendo assim em pecado. Contudo, por mais dolorosamente que elas afetem o ignorante, sua intervenção, no sentido jurídico, não é acaso, mas destino, o qual se apresenta aqui em toda a sua ambiguidade” (BENJAMIN, 2012 [1934], p. 150).

Na seção intitulada *Sancho Pança*, Benjamin inicia com uma parábola que se passa numa aldeia hassídica judaica. A história retoma a dimensão da realização dos desejos quando, ironicamente, o sonho de um pobre mendigo era ser um “rei poderoso, governador de um vasto país” para que no final das contas lhe restasse apenas uma camisa, porém, que ele estivesse a salvo. Benjamin utiliza-se dessa parábola para apontar o que seriam as “profundezas do mundo de Kafka” que, do seu ponto de vista, significa a inclinação kafkiana para pensar o *Messias* como reparador: “Não está dito que as desfigurações que um dia o Messias corrigirá são apenas as do nosso espaço. Certamente são também as do nosso tempo.” (BENJAMIN, 2012 [1934], p. 174).

Entretanto a tarefa do Messias não exige que no plano profano não seja necessária nenhuma espécie de preparação para a *redenção*. Benjamin sugere que a ascese, isto é, a prática do cultivo espiritual, seja vista como a ferramenta chave para a possibilidade de redenção. Por esse motivo, em Kafka, as personagens realizam movimentos de meditação quase que ininterruptos, segundo Benjamin, em perspectiva que ali se encontre o exercício da ascese: “Os estudantes não dormem durante os seus estudos, e talvez a maior virtude dos estudos seja mantê-los acordados. O artista da fome jejua, o guardião da porta silencia e os estudantes velam: assim, ocultas, operam em Kafka as grandes regras da ascese.” (BENJAMIN, 2012 [1934], pp. 174-175).

Propomos que no ensaio sobre Kafka, Benjamin não realiza uma “mescla quimérica”, como sugere Scholem, especialmente porque a concepção de lei extraída da obra de Kafka está totalmente atrelada à proposta de justiça que, por sua vez, tem como

figura restauradora o *Messias*. Benjamin sugere a existência de uma justiça divina que permeia a escrita kafkiana de maneira tão marcante que as personagens se inclinam para um movimento ascético de cultivo do espírito por meio do estudo e da meditação.

Ademais, quando Benjamin sumariza sua tese sobre a importância da contemplação, enfatiza que não se trata, necessariamente, da tradição da Torá:

“A porta da justiça é o estudo. Mas Kafka não se atreve a associar a esse estudo as promessas que a tradição associa no estudo da Torá. Seus ajudantes são bedéis que perderam a igreja, seus estudantes são discípulos que perderam a escrita” (BENJAMIN, 2012 [1934], p. 178).

O que essa breve passagem indica é que, inspirado em menor ou maior grau, a tradição que Benjamin aduz na leitura de Kafka aproxima-se mais da leitura do messianismo judaico do que uma interpretação do judaísmo rabínico tradicional. Mas por qual motivo? A proposição que Benjamin sugere é que não se trata de uma leitura *ipsis litteris* da tradição judaica e, assim, não o faz pela associação imediata às “promessas” da Torá, talvez aludindo a uma leitura exegética que mostre a existência de novos significados<sup>156</sup>. Em segundo lugar, os discípulos que são bedéis, ou seja, rígidos e disciplinados, mas que mesmo assim “perderam a igreja”, em uma interpretação livre, parece-nos aventar a situação dos místicos cabalistas que se propunham ressignificar (traduzir) – muitas vezes por meio do relato oral e por isso “perderam a escrita – os textos sagrados do judaísmo, mesmo sob a acusação de prática herética.

Admitindo-se esse desentendimento em relação à interpretação de Kafka, as cartas que seguem ao envio do ensaio de 1934 mantêm como tema a obra de Kafka, especialmente os “aspectos judaicos” ali presentes. No dia 17 de julho de 1934, Scholem novamente escreve para Benjamin reafirmando alguns pontos da carta do dia 9 e pormenorizando outros.

Scholem concorda com as personagens que Benjamin destaca como fundamentais para a interpretação do *enigma kafkiano*, sendo reconhecida a “incrível maestria” de Benjamin na composição do ensaio. No entanto, Scholem sugere como inexequível a

---

156 Mandelbaum (2003) destaca que em Kafka a perspectiva exegética encontra fôlego sobretudo a partir do conceito judaico de *midrasch*. No excurso final deste capítulo comentaremos com mais detalhes essa observação de Benjamin. Para mais informações sobre a relação de Kafka com o judaísmo ver: *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível* de Enrique Mandelbaum (2003), especialmente o capítulo 7, intitulado *Perspectivas exegéticas*.

tarefa de decifrar os aspectos teológicos daqueles personagens que Benjamin enfatiza na parte final do ensaio. Reconhecendo que no ato de compreensão dos significados das leis está o núcleo teológico de Kafka, Scholem afirma:

“O problema, caro Walter, não é sua ausência num mundo pré-animista, não. O problema é sua *inexigibilidade*. É sobre este aspecto que teremos de nos pôr de acordo. E aqueles estudantes, a que você se refere no final, não são os que perdem o texto [...] mas sim estudantes que não conseguem decifrá-lo”<sup>157</sup>.

A carta complementar de Scholem parece surgir no intuito de melhor esclarecer o diálogo sobre o ensaio, porém, são limites impostos à própria palavra escrita que dificilmente podem suprir as possibilidades de um contato pessoal. Benjamin, estando na Dinamarca, afirma: “Se há anos lamento as limitações impostas à nossa comunicação pela distância e pela forma escrita, agora senti mais que nunca tal insuficiência”<sup>158</sup>.

A dimensão intangível que o relato escrito impõe, visto sob o signo de um problema por Benjamin, o incentiva a sumarizar algumas de suas observações. Com esse intento, afirma que tanto a poesia enviada por Scholem a respeito de Kafka quanto seu próprio trabalho possuem “um amplo lado teológico, embora envolto em sombras”<sup>159</sup>. Parte da dimensão sombria do ensaio tem o objetivo, exposto na correspondência com Scholem, de marcar a oposição à “insuportável teologia profissional” presente em vários níveis da interpretação de Kafka. Aqui, vale recordar as motivações iniciais de Benjamin em combater a leitura kafkiana efetuada por Schoeps.

A acusação de que decifrar o enigma de Kafka seria uma tarefa irrealizável, de acordo com Scholem, foi contornada por Benjamin na alegação que, em alguns empreendimentos do espírito, compreende-se mais no caminho do que propriamente na chegada. Seu potencial não está na realização da decodificação dos textos sagrados, mas, antes, no ato de tentar decifrar. Benjamin arrola esse comentário em carta de 11 de agosto de 1934: “Isto tem a ver com a questão da *Escritura*. Se os estudantes a perderem ou se

---

157 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 17 de julho de 1934.

158 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Svendborg de 20 de julho de 1934. Na sequência Benjamin demanda a respeito das dificuldades de comunicação: “Tenho certeza de que você compreenderá essa insuficiência e não espera que eu lhe diga algo decisivo sobre a poesia, abrindo mão das variadas formulações que só uma conversa pessoal possibilitaria” (SCHOLEM, 1993, p. 179).

159 Idem.

não conseguem decifrá-la, o resultado é o mesmo, porque a Escritura sem sua respectiva chave não é escrita e sim vida”<sup>160</sup>.

A famosa reflexão sobre a desfiguração do Messias no ensaio sobre Kafka foi tema de umas das sete teses sobre o escrito que Benjamin manifesta na carta de 11 de agosto. Sistemáticamente exposta em sete comentários, muito provavelmente como forma de se contrapor aos limites do texto escrito, Benjamin responde algumas das objeções postas por Scholem e também esclarece alguns pontos sombrios presentes no seu próprio texto. A questão candente das desfigurações do Messias foi respondida da seguinte forma:

“Que não nego o aspecto de revelação para a obra de Kafka, se deduz do fato de que reconhecê-la como messiânica, ao declará-la ‘desfigurada’. A categoria messiânica de Kafka é a ‘inversão’ ou o ‘estudo’. Você tem razão ao supor que não pretendo combater a interpretação teológica – quando eu próprio a pratico – mas tão somente os atrevimentos e as leviandades da interpretação de Praga”<sup>161</sup>.

O retrato teológico, apresentado por Benjamin em 1934, emerge no ápice de suas reflexões filosóficas, mas, principalmente, em seu intento como crítico literário. As descobertas realizadas nas camadas internas ao conjunto de escritos kafkianos surgem para a reflexão mais abrangente como o significado da revelação, o conceito de Messias e o contato com uma perspectiva redentora da sociedade. Apesar do inegável traço benjaminiano nessas questões, notadamente presentes desde os escritos sobre Kafka de 1931, podemos notar também a influência, pelo menos na utilização de uma terminologia específica proveniente da tradição judaica messiânica.

A predominância de conceitos teológicos na abordagem sobre Kafka, primeiramente, decorre da revista na qual Benjamin pretendia realizar a publicação: tratava-se de um periódico que privilegiava reflexões a respeito do judaísmo. Em segundo lugar, em Scholem, era possível que a discussão realizada na matéria voltada aos “assuntos judaicos” encontrasse terreno fértil para o pensar.

Ao contrário de outros ensaios, que estariam politicamente posicionados ao lado do marxismo, e, conseqüentemente, tendiam para o reavivamento da tensão reinante da

---

160 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 11 de agosto de 1934.

161 Idem.

estadia de Benjamin na Europa, no caso do ensaio sobre Kafka esse elo com o terreno marxista parece permanecer suspenso. Tanto que a permanência da reflexão acerca da obra de Kafka domina grande parte das correspondências da década de 1930.

No entanto, para não sermos incompreendidos neste ponto, uma vez que propomos a ideia que Benjamin opera no que chamamos de pensamento indisciplinado, atuando entre diversas visões de mundo, no caso de Kafka, alguns apontamentos direcionam-nos para esse núcleo no qual as tensões entre esses pontos de vista se encontram. A descrição de Benjamin foi precisa: sua leitura a respeito de Kafka opera como um arco: em uma ponta estava a política e, em outra, a interpretação mítica.

“Continuo ocupado com Kafka e por isso lhe agradeço pelas suas novas observações. Naturalmente não sei se algum dia conseguirei estirar o arco de forma a disparar a flecha. Enquanto meus demais trabalhos tiveram logo seu término à medida que me desliguei deles, este irá me ocupar ainda por um bom tempo. A própria imagem do arco indica o porquê: aqui tenho que trabalhar concomitantemente nas duas pontas, ou seja, no aspecto político e mítico”<sup>162</sup>.

Os extremos apontados por Benjamin, isto é, o mítico e o político, não representariam seu pensamento multidimensional? De fato, na abordagem de Kafka, a ponta messiânica judaica é mais evidente, no entanto, ao observamos os demais ensaios que foram produzidos simultaneamente no ano de 1934, podemos supor que a ponta política esteja ligada a outro conjunto de trabalhos também preparados por Benjamin. Naquele momento, como hóspede de Bertolt Brecht na Dinamarca, produzia seus ensaios e comentários a respeito da proposta de teatro dialético do autor.

Retomando o mote do ensaio sobre Kafka: em dezembro de 1934 o texto começa a ser publicado pela revista sugerida por Scholem. O que foi motivo de alívio para Benjamin, visto que, na elaboração e revisões até a publicação passaram-se quase um ano. Com o trabalho concluído ele buscou se dedicar mais efetivamente às pesquisas do Instituto e sua atividade como crítico literário. No mesmo período, Scholem, consagrando-se como um prestigiado estudioso da mística judaica, pretende dedicar-se à

---

162 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Svendborg de 17 de outubro de 1934. Nesta correspondência Benjamin teme que com a ida do Instituto de Pesquisa Social para os Estados Unidos suas relações “chegar ao fim ou então tornarem-se mais soltas”. Para além do ponto de vista material, uma vez que as remunerações pelas pesquisas para publicação na revista do Instituto eram a principal fonte de renda de Benjamin nesse período, a ideia de inauguração de um outro período de isolamento intelectual parece ser o fator de maior angústia.



publicação de um livro sobre a cabala, resultado de quinze anos de pesquisa. Por esse motivo, comunica a Benjamin o “distanciamento de tudo e de todos” para a elaboração desse livro.

Assim, ao longo de ano de 1936 a comunicação entre Benjamin e Scholem foi afetada pela dedicação total de Scholem à confecção de seu livro. Mesmo assim, Benjamin envia algumas cartas para o amigo relatando a publicação de seus ensaios, suas novas pesquisas e o contato com o Instituto de Pesquisa Social. O afastamento de Scholem coincidiu com um período de turbulência do Instituto, quando correu o risco de não ter mais rendimentos suficientes para custear as pesquisas de Benjamin. Até mesmo a tão especial biblioteca de Paris, local de estudo e reflexão sobre a obra das *Passagens*, fechou durante um período desse ano. Benjamin diz: “encontrei-me realmente sozinho com meus estudos das *Passagens*, o que aconteceu pela primeira vez em muitos anos”<sup>163</sup>.

Isolamento intelectual que poderia muito bem passar despercebido se tomarmos como dado que, em 1935, Benjamin toma as primeiras notas para o ensaio *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, que tinha como objeto fornecer algumas “constatações básicas no terreno da história da arte”<sup>164</sup>, e que viria a ser produzido e publicado na revista do Instituto, conforme realçamos no capítulo anterior.

Interrompendo os longos silêncios, Scholem comenta dos seus livros sobre a mística judaica. O primeiro fora escrito antes a respeito do *Zohar*, porém, a obra acerca das pesquisas sobre a cabala ainda não tinha desandado devido à falta de inspiração de Scholem. Em 1935 ele escreveu o ensaio interessante intitulado *Redenção através do pecado* que sintetiza suas teses sobre o messianismo judaico e sua relação com o judaísmo tradicional. O último artigo foi escrito em hebraico, porém, Scholem menciona que há uma versão em alemão escrita para a Editora Schocken à qual Benjamin teve acesso.

Os dados biográficos e históricos daquele ano fizeram com que a correspondência até meados de 1936 permanecesse praticamente interrompida. Scholem passava por dificuldades econômicas advindas do fim do seu matrimônio e enviava notícias pouco

---

163 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Paris de 20 de maio de 1935.

164 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Paris de 24 outubro de 1935.

animadoras para Benjamin. As tensões na Palestina se acirravam cada vez mais entre judeus e árabes. Do ponto de vista de Scholem, ali começam a se inflamar o que ele denomina “agitações anti-judaicas”. As portas para a ida de Benjamin à Palestina se fecharam momentaneamente naquele período, uma vez que a própria subsistência de Scholem estivera comprometida por conta dos encargos do divórcio.

A respeito do ensaio sobre *A obra de arte*, Scholem julgou-o filosoficamente importante, mas, ao contrário do texto sobre Kafka, evita longos comentários visto que se trata de um tema acerca do qual não possui grande conhecimento<sup>165</sup>. Os melhores receptores desse trabalho foram mesmo os autores ligados ao Instituto de Pesquisa Social, que realizaram diversas críticas e sugestões de alterações ao texto. A Scholem importava a reflexão sobre o messianismo judaico, mais especificamente sobre a cabala. Posição que repete diante de outros ensaios de Benjamin, como o ensaio sobre *Eduard Fuchs*<sup>166</sup> que, primeiramente, ele tomou como tarefa sofrível demandada pelo Instituto, mas que ao fim do trabalho mostra-se contente, especialmente pela “grande aprovação” por parte dos editores da revista<sup>167</sup>.

Nas páginas que abrem a correspondência de 1937 obtemos notas sobre a preparação da obra das *Passagens*. Benjamin comenta a centralidade intelectual do projeto para ele, especialmente a “necessidade” da estadia em Paris para a realização deste trabalho. Esses comentários mantêm a argumentação que anteriormente fez com que Benjamin contrariasse o projeto de ida à Palestina. A compreensão de Scholem em

---

165 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 26 de agosto de 1936. Scholem diz: “Seu ensaio muito me interessou e foi a primeira vez que li uma reflexão sobre a fotografia e o filme num contexto filosófico. Mas para julgar os seus prognósticos falta-me, e muito, o conhecimento específico da matéria.” (SCHOLEM, 1993, p. 252).

166 Apenas uma carta interrompe o silêncio a respeito do ensaio sobre *Fuchs* que data entre 10 e 12 de novembro, na qual Scholem critica a abordagem marxista de Benjamin, sobretudo por permanecer “sempre detida ao aspecto metódico e nunca alcança o nível prático”. A crítica de Scholem tem como pano de fundo as discordâncias referentes ao uso da dialética, pois parte do pressuposto de que o pensamento benjaminiano incorreria num auto-engano ao propor abordar determinado objeto do espírito a partir deste escopo filosófico: “Teu senso de arte acomoda-se, de forma demasiado dialética, com o aparato que você levanta tão admiravelmente. Eu estaria melhor sem ele e estou convencido: você também. Há muito autonegação endiabradamente escondida nessa maneira de escrever, o que espero logo mais conhecer melhor na própria pele, quando tiver de estilizar minhas palestras americanas para os parvos. Então terei que aprender *nolens volens* essa virtude” (SCHOLEM, 1993, pp. 280-281).

167 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 4 de abril de 1937.

respeito à escolha de Benjamin existia, porém, a aproximação demasiada com o marxismo nunca deixou de ser vista com certo desagrado.

Na ocasião da viagem para palestras nos Estados Unidos, Scholem relata um encontro com Theodor Adorno e Max Horkheimer:

“Entrementes já estive três vezes com Wiesengrund e por insistência sua uma vez com Horkheimer, pois dias atrás. H. parecia profundamente entediado comigo (mas com boa fisionomia), o que não posso afirmar quanto a Wiesengrund, com quem pude atar relações bastante humanas. Gostei muito dele e tivemos muito o que dizer um para o outro”<sup>168</sup>.

Por parte de Scholem sempre houve desconfianças em relação ao Instituto, em especial a Horkheimer. No entanto, de todos os lados eles tentavam auxiliar Benjamin no que era possível. Foi evidente o reconhecimento intelectual do autor entre seus amigos, mesmo que críticas e objeções tenham sido colocadas em vários momentos.

Sobre assuntos referentes ao judaísmo Scholem foi o maior o destinatário do pensamento de Benjamin, fato evidente pela carta-ensaio de 12 de junho de 1938, em que emergem das observações benjaminianas a interpretação mística de Kafka valorizando as categorias conceituas advindas do judaísmo. O estímulo principal para a escrita da carta tinha sido a biografia, publicada por Max Brod no ano de 1937, na qual Benjamin propõe algumas reflexões a partir disso.

A visão de Benjamin parte da contradição na própria figura de Brod, uma vez que o biógrafo se colocou numa postura de quase santificação, o que ele caracteriza como a “mais completa bonomia”. A ausência de distância entre autor e objeto, elemento bastante criticado por Benjamin, foi o que garantiu a Brod a “autoridade” para a emissão de sua opinião na biografia:

“A intimidade com o sagrado tem uma marca definida na história das religiões, ou seja, o pietismo, a posição de Brod enquanto biógrafo é a postura petista de uma intimidade ostentatória; em outras palavras, a mais sem piedade que se pode imaginar”<sup>169</sup>.

---

168 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Nova York de 6 de maio de 1938.

169 Carta a Scholem. Walter Benjamin. Tradução do alemão e nota de Modesto Carone. Novos estudos CEBRAP, nº 35, março de 1993, pp. 100-106. Optamos pela tradução da carta-ensaio de Modesto Carone para essa análise.

Como característica contraditória, a biografia de Brod, segundo Benjamin salienta, perde sua autoridade ao forçar uma aproximação do objeto (como se fosse algo santificado) com expressões como “nosso Franz”. Em suma, a Max Brod falta o “rigor pragmático” para a abordagem biográfica de Kafka, sobretudo por produzir um testemunho sobre o escritor tcheco interposto por “chavões de folhetim”: “Que essa capacidade foge a Brod provam os trechos nos quais ele empreende o comentário da obra ou do modo de escrever de Kafka. Fica-se aí em tentativas diletantes”<sup>170</sup>.

E se os termos utilizados por Brod têm o objetivo de construir, para além de uma figura quase santa de Kafka, ele também conjuga uma visão edificante das obras do autor marcando a ruptura com “traços repulsivos e cinzentos nos quais Kafka está revestido”. A essência kafkiana, se seguirmos os escritos de Benjamin, se volta para a constante busca dos significados numa possível aproximação com o mundo teológico, sobretudo judaico. Do ponto de vista de Benjamin, em Kafka seu processo literário está atrelado ao uso de “centros misteriosos”, residindo nesses núcleos a maior influência do judaísmo no autor. Desse modo, o *significado* nunca estaria evidente na superfície, como Brod parece insinuar, mas a verdade revela-se a partir do exercício de ascese e meditação do leitor. O pensamento enigmático de Kafka foi substituído por uma visão santificada do escritor, o que para Benjamin demonstra toda a fragilidade da construção biográfica realizado por Brod. No fim das contas, no retrato pintado de Kafka, o pintor pincela com cores quentes o conteúdo edificante da religião a fim de traçar contornos sagrados ao autor; ao fundo, em pinceladas mais fracas e em tonalidade quase neutra, está o outro lado de Kafka, ou seja, as descrições do decaimento humano na modernidade.

Esses dois extremos, para Benjamin, dificilmente se cruzam, sendo inadequada a tentativa de realce de apenas uma delas:

“A obra de Kafka é uma elipse cujos focos, bem afastados um do outro, são definidos de um lado pela tradição mística (que é antes de tudo a experiência da tradição), de outro pela experiência do habitante moderno da grande cidade. Quando digo a experiência do homem moderno da grande cidade incluo nela diversas coisas. Falo por um lado do cidadão moderno que se sabe entregue a um aparelho burocrático impenetrável, cuja função é dirigida por instâncias que permanecem imprecisas aos próprios órgãos executores, quanto mais a quem é

---

170 Idem.

manipulado por elas. (É conhecido que uma camada de significado dos romances, principalmente do ‘*Processo*’, está encerrada aqui)”<sup>171</sup>.

Desse ponto de vista, saltando do desprezo de Benjamin pela leitura biográfica de Brod, propõe uma leitura da literatura de Kafka, destacando o caráter e as condições de seu contato com a teologia. Benjamin destaca a centralidade do conceito de experiência proveniente da mística judaica, todavia, essa apropriação efetuada por Kafka estaria longe de ser algo natural ou plácido. Antes disso, essa *unio mystica* aflora a partir de “processos devastadores” que exaurem a relação entre indivíduo e tradição manifestas no indivíduo, no caso Kafka, e a sociedade moderna atual.

“Quero dizer que essa realidade quase não é mais passível de experiência para o indivíduo isolado e que o mundo de Kafka, tantas vezes sereno e entretecido por anjos, é o complemento exato de sua época, que se prepara para suprimir os habitantes deste planeta em massas consideráveis. A experiência que corresponde à de Kafka enquanto pessoa sem dúvida só poderia ser adquirida pelas grandes massas na hora da sua supressão”<sup>172</sup>.

Na leitura de Benjamin, Kafka ganha contornos proféticos, entendidos como uma capacidade de intuição de tempos futuros. No entanto, essa abordagem messiânica não advoga que em Kafka estão os sinais do final dos tempos como nas teses religiosas do Juízo final. O risco eminente apontado por Kafka diz respeito aos terrores da modernidade que subtrai todas as forças do indivíduo tornando um ser ilegal, pária, faminto de significado e incapaz de transmitir, mesmo que a mensagem mais simples. K. representa o auge dessa redução da experiência individual e as manifestações do decaimento mostram-se presentes como eixos temáticos no processo literário kafkiano. Ao definir essa experiência como tema central de sua literatura, Kafka pretende incluir o próprio leitor no processo exegético de busca pelos significados perdidos.

Visto, porém, como indivíduo acometido pela realidade que tanto se esforçou em demonstrar, Kafka apegou-se à única ferramenta na qual podia se segurar como forma de defesa desses tempos funestos. Benjamin propõe que Kafka se escude com a tradição para a compreensão da sociedade, porém, atacado por todos os lados, Kafka precisou abdicar de um dos sentidos para potencializar o outro, no caso, a escolha entre a escuta e a visão: “Mas na base dessa experiência repousava apenas a tradição à qual Kafka se entregou;

---

171 Idem.

172 Idem.

nem visão longínqua, nem ‘dote de vidente’. Kafka escutou a tradição e quem escuto com muito esforço não vê.”<sup>173</sup>. Podendo apenas ouvir o que estava ao seu redor Kafka, de acordo com Benjamin prende-se ao que pode ser transmitido símile ao elemento das narrativas judaicas: o *hagadá*.

Desse ponto de vista, Benjamin sintetiza:

“Para fazer justiça à figura de Kafka em sua pureza e peculiar beleza não se pode nunca perder de vista uma coisa: ela é a de um fracassado. As circunstâncias desse fracasso são múltiplas. Seria possível dizer: uma vez seguro do malogro final, no caminho ele conseguia tudo como em sonho. Nada mais memorável que o fervor com que Kafka sublinhou seu fracasso”<sup>174</sup>.

Podemos dizer, portanto, que na carta-ensaio em tela, de 1938, Benjamin amadurece muitas de suas reflexões sobre Kafka, mantendo-o como referência frequente do ponto de vista do messianismo judaico. Saltam dos textos o significado da revelação, os contornos da tradição e as possibilidades de redenção a partir do núcleo de significados emitidos por Kafka em suas obras. A observação sobre a experiência auditiva, tão cara a Kafka, aproxima-se das reflexões desenvolvidas por Scholem sobre a relação entre religião e misticismo. Como demonstra Biale (2004): “Em seus primeiros escritos sobre religião, Scholem já começava a desenvolver posição diferente acerca da natureza do misticismo e da revelação. Não é uma *Erlebnis* silenciosa, mas uma experiência auditiva que pode ser expressa na linguagem.” (BIALE, 2004, p. 143).

Quando Benjamin se refere à tradição, essencialmente nos ensaios sobre Kafka em que a reflexão se encontra embebida pela visão de mundo do messianismo, ele o faz tomando como referência a leitura judaica de tradição. Nesse sentido, cristalizado nas terminologias messiânicas judaicas como revelação, tradição, Messias, *hagadá* ele tece sua leitura a respeito da prosa de Kafka apropriando-se dessa dimensão mística judaica. Ainda assim, é indispensável destacarmos que nesses trabalhos Benjamin mantém diálogo essencial com Scholem.

No prosseguimento das correspondências, Scholem, que ainda estava em viagem nos Estados Unidos, escreve a Benjamin solicitando um encontro na Europa. Ele mostrou-

---

173 Idem.

174 Idem.

se bastante impressionado com as opiniões emitidas por Benjamin naquela carta, e prometeu que deixaria para tecer observações diante de um possível encontro (reunião que, infelizmente, nunca ocorreu).

O grande interesse por Kafka foi retomado no final de 1938, quando Scholem relata o encontro com os membros do Instituto de Pesquisa Social nos Estados Unidos, entre eles: Adorno, Horkheimer, Marcuse e Löwenthal. Ao final da década retira algumas de suas ressalvas em relação aos membros do Instituto, por dois motivos: primeiramente pela observância do prestígio que aqueles intelectuais conferem a Benjamin e as forças mobilizadas para ajudá-lo na Europa; em segundo lugar, a oposição ferrenha a Brecht. Em relação a esse encontro, diz Scholem:

“São todos muito inteligentes e todos um tanto irrealistas. A questão é saber se com isso eles prestam tributos à sua inteligência e à sua posição social. Aliás, achei todos os membros do Instituto que conheci manifestos anti-stalinistas e ali não ouvi uma só palavra boa sobre Brecht [...]”<sup>175</sup>.

A linha mestra de interpretação de Kafka na carta de 1938 mostra-se próxima da interpretação de Scholem. Ele coloca nos termos da manifestação do “adocimento da tradição” presente na própria essência da tradição mística estudada por ele: “a decadência da tradição traz em seu bojo que a transmissibilidade dessa tradição seja o único elemento a manter-se vivo, o que é natural”<sup>176</sup>. Como sugestão para a realização de um “feito grandioso”, Scholem propõe que Benjamin investigue a fundo a relação entre crise na transmissibilidade e essência da verdade, pois esses eixos estariam no cerne das investigações sobre a mística judaica.

Aparecem nas correspondências posteriores a 1938 pouquíssimas referências a Kafka ou ao tema do judaísmo. No caso, os problemas de Benjamin se asseveram nesses dois últimos anos. Somado a isso a relação com o Instituto encontra-se cada vez mais preocupante, sobretudo pelas consecutivas críticas aos ensaios enviados por Benjamin. Em fevereiro de 1939, Benjamin relata a Scholem os enfrentamentos para a publicação

---

175 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de Jerusalém de 2 e 8 de novembro de 1938. Scholem comenta que Adorno estava realizando vários esforços para manter uma “existência decente” de Benjamin na Europa.

176 Idem.

do texto do Baudelaire e julga sua situação como de “isolamento”, agravado inclusive pela necessidade de constante aprovação pelos outros<sup>177</sup>.

Concomitante a essa conjuntura, sua situação econômica precária poderia ser agravada se a suspensão da remuneração fornecida a Benjamin pelo Instituto, em razão de dificuldades financeiras da própria revista. Na outra ponta, na Palestina, as portas parecem se fechar novamente, especialmente pelo fluxo intenso de pessoas enviadas para lá e a impossibilidade de obtenção do visto de residente necessário para à sua fuga.

Esses últimos fatos biográficos só se agravariam no decorrer da história até o derradeiro ano de 1940. Até lá o isolamento intelectual, as dificuldades econômicas e a turbulência política amontoam-se no itinerário intelectual de Benjamin de forma determinante, sobretudo após sua prisão no campo de refugiados alemães, em que sua correspondência com o mundo externo quase desaparece.

Durante este capítulo, detivemo-nos em alguns aspectos do diálogo entre Benjamin e o messianismo judaico. Como até aqui observado, o contato de Benjamin com a visão de mundo advinda do judaísmo encontra terreno fértil na relação com Gershom Scholem, amigo e historiador das tradições messiânicas e místicas do judaísmo. Como a correspondência nos informa, foi a partir dos diálogos com Scholem, datados dos primeiros decênios do século passado, que Benjamin encontra espaço para o desenvolvimento de uma reflexão pautada nas contribuições provenientes do judaísmo informado por Scholem. E, nesse sentido, somente mediado pela reflexão intelectual de Kafka é que esse judaísmo vivo pode emergir, sendo encontradas as pistas para deciframos o enigma da modernidade. Assim, o Kafka lido por Benjamin recebe os contornos de um retratista da modernidade que, por sua face mística, reveste seus ensinamentos sob a roupagem da profecia.

Ao longo de todo o estudo procuramos destacar a ideia de que uma importante parte da análise messiânica de Benjamin deriva de um diálogo mais resguardado entre Benjamin e Scholem. Em suas expressões mais fundamentais, esse diálogo encontrou-se

---

177 SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter. Correspondência 1933-1940. Editora Perspectiva. 1993. Correspondência de 4 de fevereiro de 1939. Sobre o ensaio sobre Baudelaire, Benjamin relata: “Isso não foi fácil para mim. O isolamento em que vivo, e às vezes trabalho, cria uma dependência anormal da receptividade que encontra aquilo que faço.” em referências às críticas radicalizadas realizadas por Adorno quanto à pesquisa sobre Baudelaire.



registrado ao longo de toda a correspondências entre eles, sendo o objetivo deste trabalho reavivá-lo a partir da análise das cartas e dos ensaios nos quais as discussões antes debatidas estavam presentes, sendo o caso, essencialmente, da leitura de Benjamin acerca da obra de Kafka presente em sua transmissão de rádio de 1931, no ensaio de 1934 e nas observações contidas na carta-ensaio de 1938. Os comentários e observações contidos nas cartas iluminam a reflexão presente nesses textos, reconfigurando a análise para o percurso comum entre Benjamin e Scholem durante a década de 1930.

Entre a tradição cabalista estudada por Scholem e a leitura do messianismo judaico em Benjamin, podemos notar a consonância em alguns conceitos provenientes dessa tradição, sendo eles as ideias de: *revelação*, *tradição*, *Messias* e *redenção*. Conceitos que emergem de modo particular a partir das investigações benjaminianas a respeito do escritor Franz Kafka. Uma das razões substantivas do interesse de Benjamin e Scholem pelo texto kafkiano é o fato que, por meio dele, os conjuntos de elementos da tradição judaica foram reequacionados de forma criativa e determinante no interior das suas histórias.

Vimos alguns aspectos da tradição messiânica judaica, especialmente por meio dos esforços de Scholem de demonstração da importância das correntes místicas e messiânicas para a própria história do judaísmo. Da reflexão precedente, a conceitualização de elementos oriundos da visão de mundo messiânica judaica recebe nova roupagem na leitura benjaminiana, inclusive, informa também as próprias investigações de Scholem durante 1930, mas, sobretudo após esse período, com influência decisiva na sua postura intelectual e metodológica.

Considerando as reflexões aqui apresentadas, identificamos a partir das interpretações benjaminianas a respeito do escritor Franz Kafka a ponte para sua leitura messiânica judaica. São nas cartas e ensaios cujo objetivo está centralizado nas temáticas do mundo kafkiano que os conceitos do judaísmo emergem com mais força nos escritos de Benjamin, especialmente quando tomam como interlocutor direto Scholem. Assim, buscamos extrair dessa constelação de textos e cartas os argumentos fundamentais da leitura de Benjamin sobre o messianismo judaico.

## II. IV. Excurso sobre o homem que virou ponte: Franz Kafka entre tradição e modernidade.

“Rígido e frio, eu era uma ponte, uma ponte estendida sobre o abismo. Deste lado estavam as pontas dos pés, do outro as mãos, que eu metera pelo barro adentro a fim de segurar-me. As abas de minha casaca tremulavam-me nos flancos. Lá no fundo corria, ruidoso, o gélido riacho de trutas. Turista algum errava por aquelas alturas intransitáveis; a ponte ainda não figurava nos mapas. – Assim, ali estava eu à espera; cumpria-me esperar. Sem desabar, ponte nenhuma pode, uma vez erigida, deixar de ser ponte.”

*A ponte*, Franz Kafka, 1917.

A epígrafe deste excurso, recolhida de um curto fragmento de Kafka escrito em 1917, remete ao itinerário percorrido no passo anterior, em que observamos o império da interpretação kafkiana, realizada por Benjamin, em comunhão *sui generis* com a interpretação mística judaica. A prosa Kafkiana, nesse sentido, alimenta as reflexões do autor transpondo e reinformando os novos elementos que tramam a modernidade, vista sob a égide das metamorfoses, isto é, da transformação radical dos conteúdos da tradição. A ponte de Kafka (que também é o narrador do fragmento) sabe da sua função de conexão entre um ponto e outro, pois os obstáculos impostos ao abismo sob a qual ela está erigida devem ser superados, por isso, ao avistar alguém disposto à realização da travessia, a ponte diz: “Estica-te, ponte; coloca-te em posição; mantém-te confiante, trave sem parapeito”<sup>178</sup>. Assim, quais são os destinos que a ponte kafkiana conecta?

Na realidade, foi o professor de literatura hebraica Robert Alter (1992; 1998) que primeiramente apontou o que ele chama de *afinidade espiritual* entre Benjamin, Scholem e Kafka. A triangulação defendida por Alter localiza a proximidade entre os três autores de origem judaica, sobretudo, em suas perspectivas que se encontram no limiar modernidade e tradição e, justamente nessa questão, os dilemas com o judaísmo exercem o poder de conexão entre as trajetórias intelectuais dos três autores (ALTER, 1992, pp. 11-15).

Apesar das inúmeras pontes possíveis de conexão, acompanhemos a que diz respeito aos dilemas em relação ao judaísmo, especialmente pela preponderância da análise benjaminiana a partir de conceitos oriundos da tradição da própria religião. Nesse

---

178 FRANZ, Kafka. Os buracos da máscara: antologia de contos fantásticos. São Paulo: Brasiliense. 1985 [1917].

sentido, pode ser proveitoso ressaltar que a admiração por Kafka não é um elemento exclusivo de Benjamin, uma vez que o próprio Scholem reconhece na prosa kafkiana os elementos primordiais para a interpretação do mundo moderno. Apercebemo-nos, contudo, que nos escritos de 1931, 1934 e 1938 a respeito de Kafka, Benjamin visou revelar os sentidos do mundo kafkiano evocando explicitamente conceitos advindos da tradição messiânica judaica.

Moses (1999) destaca que a fascinação de Scholem por Kafka deriva da capacidade do escritor de descrever a paisagem de nossa era, em especial, representar um mundo no qual a palavra e a ideia do divino se perderam. Nesse sentido, a leitura teológica de Scholem ressalta a face kafkiana que relata a perda da tradição na modernidade, ou melhor, a crise na tradição que caracteriza nossa época (MOSES, 1999, pp. 149-150).

É exatamente essa a harmonização entre a interpretação de Benjamin e Scholem a respeito de Kafka que emerge, de modo especial, na carta ensaio de 1938, em que as categorias de tradição e modernidade, como concepções que competem, surgem no texto kafkiano e demonstram o espírito de uma era. Isso é particularmente verdadeiro se levarmos em conta que, no caso de Benjamin, os textos advindos do mundo da literatura afloram como *meios* para o conhecimento da realidade. Se lembrarmos o passo anterior, no qual as tensões com a ideia de teoria crítica reinaram na relação com Adorno, Benjamin buscou promover uma interpretação das transformações da cidade de Paris *mediado* pela poesia de Baudelaire. Nesse sentido, é notável, para além das particularidades dos conceitos mobilizados por Benjamin, que uma natureza metodológica de abordagem do próprio texto literário perpassa a sua obra. O texto literário auxilia na excursão por uma época, cabendo ao crítico analisar, comentar e sugerir os caminhos e os descaminhos da obra em sua leitura da sociedade.

Evidentemente, também é sugestivo que o próprio Scholem tenha sido atraído por essa perspectiva que, como dissemos, a admiração pelo texto kafkiano resiste justamente na sua capacidade de representação do mundo moderno. Foi Scholem (1996) que, em seu livro *Sobre a Cabala e seu simbolismo*, colocou Kafka como um exemplo de texto místico fértil de significado. A relação entre texto e novos significados, elemento basilar entre os cabalistas, foi defendida por Scholem como primordial para a interpretação de Kafka, como se nesse escritor, bem ao fundo, residisse uma espécie de cabalista moderno.

E, tendo em vista esse pano de fundo, são esses elementos que abrem precedentes, na visão de Scholem, para o argumento que as raízes na tradição mística judaica residem exatamente neste ponto, isto é, na capacidade de a partir da palavra conceder novos significados e revelações que, no caso de Kafka, permitem conhecer a modernidade. Em certa medida, Scholem direciona-nos para um caminho possível de interpretação de Kafka, visto que Kafka aproximou-se das tradições esotéricas do judaísmo, mesmo que de forma limitada.

No ensaio *O cabalista Kafka*, Robert Alter (1998) confirma que o autor de *O castelo* teve certa proximidade com as vertentes do messianismo judaico, entretanto, Alter afirma que, para Scholem, Kafka se aproximaria mais de um “cabalista herético”<sup>179</sup>. A sinceridade dessa disposição de Kafka, segundo Alter, pode ser vista nos inúmeros textos do autor em que as concepções de *revelação*, *lei* e *segredo* (conceitos importantes para a tradição cabalista) são elementos primordiais na arquitetura das histórias (ALTER, 1998, pp. 184-185).

De acordo com Alter o texto de Kafka incorpora a cadeia triádica judaica:

“Acho que essa percepção é uma das matrizes de visão da realidade que Kafka revela, e toca também um ponto central instável do pensamento cabalístico. Kafka compreendeu profundamente que o judaísmo usa um sistema orientado por mensagens, e tornou central à maioria de suas obras de ficção a cadeia judaica triádica da *revelação*, da *lei* (a mensagem) e da *interpretação*. Entretanto, em consonância com as correntes mais radicais da Cabala, ele estava preparado para contemplar as consequências de um ‘grau zero’ de significado, uma ‘não-existência’ divina (esses são termos de Scholem numa de suas cartas argumentativas a Benjamin) no âmago da revelação.” (ALTER, 1998, p. 187).

Intimamente ligada à descoberta de Alter sobre a aproximação entre Kafka e o judaísmo está a confrontação do autor contra seu pai que, segundo seu relato em *Carta ao pai*<sup>180</sup>, ocultou até as raízes do *judaísmo vivo*. Não cabendo aqui abordar o conteúdo

---

179 Robert Alter mostra que não se trata de uma discrepância propor essa aproximação entre Kafka e o judaísmo, em especial com a tradição do misticismo judaico. Tendo como fonte os diários de Kafka, Alter diz: “Esse paradoxo poderia parecer extravagante, mas, diante do testemunho dado pelos diários e pela correspondência de Kafka, é um paradoxo que foi sentido genuinamente pelo autor de *O processo* e *O castelo*. Existe um famoso momento enigmático nos diários (que ainda não haviam sido publicados na época em que Scholem escreveu a Schocken em 1937) no qual Kafka confessa explicitamente um desejo de criar em sua ficção uma nova Cabala.” (ALTER, 1998, p. 182).

180 KAFKA, Franz. *Carta ao pai*. Tradução de Modesto Carone. Editora Companhia das letras. A carta de Franz Kafka foi redigida em novembro de 1919.

completo desta carta, primordial para a compreensão da relação de Kafka com seu pai e a formação de personagens que aludem a essa personalidade paterna impositiva, lembremos apenas as passagens em que autor contraria o “nada de judaísmo de que dispunha”.

Esse pai que atemorizava Kafka durante toda sua vida rebaixando-o, envergonhando-o e reprimindo-o, impossibilitou o cultivo de um judaísmo vivo em Kafka. Aqui, os equívocos da ideia de assimilação dos judeus parecem fundamentar a posição impositiva do pai de Kafka para tornar a tradição judaica um elemento de segundo plano. Nessa relação conturbada entre pai e filho, o judaísmo – que poderia servir como ligação – foi se “perdendo lentamente até a última gota”<sup>181</sup>.

“Tampouco o judaísmo pôde me salvar de você. Aqui sem dúvida seria pensável a salvação em si mesma; mas teria sido mais pensável que ambos tivéssemos um ponto de partida comum, Mas que judaísmo foi o que recebi de você? No decorrer dos anos eu me situei diante dele mais ou menos de três maneiras”<sup>182</sup>.

Uma das formas com que Kafka lidou com seu pai censor, segundo o próprio Kafka, foi incorporando os textos judaicos ao convívio familiar. Esse judaísmo mais forte, porém, tornou-se um novo motivo de afastamento para o pai, uma vez que:

“Por meu intermédio o judaísmo se tornou repulsivo para você, os escritos judaicos, ‘ilegíveis’, ‘causavam-lhe asco’. Isso podia significar que você insistia em que a única coisa certa era exatamente o judaísmo que me havia mostrado na minha infância; além dele não existia nada”<sup>183</sup>.

Em termos de biografia, as acusações de Kafka parecem espelhar as críticas de Scholem aos judeus que se “iludiram” com a perspectiva de assimilação à sociedade alemã<sup>184</sup>. Evidentemente, o diagnóstico de Scholem está baseado na observância das consequências catastróficas do nacional socialismo na Alemanha.

---

181 Idem.

182 Idem.

183 Idem.

184 181 Alter destaca que Kafka viu na posição de “assimilação” de seu pai uma típica postura dos judeus da Europa Central de inautenticidade das suas próprias tradições, porém, Kafka manifestava disposições diferentes, a saber: “A ideia de tradição judaica, pela qual tinha fascinação, pelo menos desde o encontro com o teatro ídiche em 1911, oferece-lhe a possibilidade de uma autenticidade perdida para ele e para seus contemporâneos, inclusive aqueles seus amigos de Praga que estavam abraçando de forma inambígua o sionismo.” (ALTER, 1998, p. 188).

Apesar das diferenças, cada qual escolheu, à sua maneira, se aproximar das raízes perdidas do judaísmo ao longo de suas vidas. Em menor ou maior grau, Scholem, Benjamin e Kafka representam esse deslocamento que seus itinerários biográficos nos sugerem. Scholem emerge totalmente na tradição judaica, porém, o faz pela via do reflorescimento da tradição encoberta do messianismo judaico. Kafka, a partir do encontro com o teatro ídiche em 1911, cultivava uma admiração pela tradição judaica tendo, ocasionalmente, alguns conceitos e temáticas próprias da religião no interior dos seus escritos<sup>185</sup>. No caso de Benjamin a proximidade com o judaísmo foi suprida a partir da amizade de Gershom Scholem, especialmente em suas análises de Kafka (que analisamos no tópico precedente a partir dos textos de 1931, 1934 e 1938). O que, a princípio, mostra-se quase como atributo da *Intelligentsia* judaica: “Uma das características mais salientes da *Intelligentsia* europeia moderna, pelo menos a partir de meados do século XIX, tem sido seu ímpeto de se rebelar contra as suas próprias origens burguesas.” (ALTER, 1992, p. 54).

A relação entre vida e obra de um escritor, intelectual ou artista pode ser importante para a compreensão do conjunto na medida que em sua trajetória se possa detectar os elementos que compõem o conjunto de encontros significativos em sua trajetória. Ao longo do capítulo tentamos marcar os abalos entre o percurso intelectual e a experiência pessoal, sobretudo a partir da relação entre Benjamin e Scholem. O que pudemos notar por meio da investigação das correspondências foi um verdadeiro cultivo das interpretações benjaminianas a respeito de Kafka, fundamentalmente aliadas aos conceitos provenientes da tradição do judaísmo. O que não é pouco, porém, e diante da complexidade do autor, apresentamos neste breve excuro o pequeno texto autobiográfico intitulado *Angesilau Santander*, escrito em 1933 como sinal adicional das ligações de Benjamin com a tradição do messianismo judaico.

No curto fragmento autobiográfico escrito em Ibiza, Benjamin (1999) diz que quando nasceu, pensaram que havia a possibilidade de que ele se tornasse um escritor e, por essa ocasião, lhe deram dois nomes, porém, esse nome não lhe seria revelado, pois,

---

185 Enrique Mandelbaum (2003) é outro autor que enfatiza a importância do encontro de Kafka com o teatro ídiche. No pequeno café de Praga onde os artistas judeus se apresentavam Kafka pode ver a plenitude do judaísmo com significado, contrariando aquele judaísmo envergonhado transmitido por seu pai. De acordo com Mandelbaum, aquele encontrou representou que para “Kafka, o sem raízes, pode através desse teatro, imaginar o chão do qual se desprende.” (MANDELBAUM, 2003, p. 141).

como costumavam fazer o judeus, o nome só poderia ser revelado no dia de sua maturidade. De todo modo, o momento de transformação do nome (alcançado apenas na transição para a fase adulta) não significaria nenhuma forma de enriquecimento pessoal para quem o aprende, porém, nesse momento há a emergência de um novo anjo.

“A *cabala* relata que, em cada momento, Deus cria toda uma série de novos anjos, cuja única tarefa ante de retornar ao vazio é aparecer diante de Seu trono por um momento e cantar louvores” (BENJAMIN, 1999 [1930-1931], p. 712).

Além disso, Benjamin diz que nasceu sob o signo de Saturno, o “planeta da revolução lenta, a estrela da hesitação e do atraso”, pois isso explica porque nada pode superar a sua paciência, mas que essa característica possui “garras” e “navalhas afiadas” como as do anjo.

À primeira vista, talvez salte aos olhos a existência de uma reflexão autobiográfica aliada a elementos provenientes da mística judaica em que imagens como da cabala, do anjo e uma referência à astrologia coabitem o mesmo espaço. Como fragmento, o texto abre espaço para inúmeras interpretações, a começar por seu título *Angesilaus Santander* que Gershom Scholem especulou tratar-se de um anagrama para *O anjo satanás* [*Der angel Satanas*]. De todo modo, parece-nos que é uma leitura possível. No entanto, os paralelos mais interessantes indicados por Scholem estão contidos no seu ensaio intitulado *Walter Benjamin e seu anjo*. Nesse ensaio, para além do fragmento *Angesilaus Santander* – a que Scholem só tem acesso muito depois da morte de Benjamin com a publicação das obras de seu espólio – são arrolados os elementos que fizeram parte da trajetória intelectual de Benjamin.

De acordo com Scholem (1972), há uma profunda conexão entre o elemento marxista e um conjunto de considerações teológicas em Benjamin. Essa relação esteve presente durante toda sua vida, porém, com algumas diferenças fundamentais entre o pensamento de juventude e a produção mais tardia do autor. Entretanto, devemos estar atentos, pois, o íntimo entrelaçamento – motivo de várias tensões entre o círculo de amizades de Benjamin – permaneceu como registro fundamental de sua obra, penetrando em vários de seus ensaios.

A integração efetuada entre esses diferentes pontos de vista fez com que Scholem ao menos sugerisse que os ensaios de Benjamin de 1933 tivessem resguardados em si alguma inclinação cabalista. Para além da referência explícita ao tema da cabala, naquele

fragmento, a leitura sobre, por exemplo, a forma do anjo e sua representação, nos indicam alguma medida de releitura da tradição da religião. Scholem toma esse elemento como ponto de partida para sua análise e sugere alguns caminhos que se mostram, a princípio, como *possibilidades* de interpretação.

Primeiramente, de acordo com Scholem, o interesse pela figura do anjo já existia desde a aquisição do quadro de Paul Klee intitulado *Angelus Novus*. No entanto, Scholem dá mais um passo e propõe a interpretação da figura do anjo como uma *alegoria*. Na década de 1920, ao ver a exibição do *Angelus Novus* na Alemanha, a fascinação com a obra ganha contornos de um interesse genuíno sobre aquela figura ali apresentada. A referência mais conhecida, sem dúvida, é a aproximação entre a figura de Klee com o anjo da história que emerge sobre os escombros da história, no ensaio *Teses sobre o conceito de História*. Porém, antes disso, podemos mencionar, informados por Scholem, o fascínio de Benjamin pelas figuras angelicais.

Scholem (1972) relata que, após comprar o quadro, em 1921, Benjamin conversou com ele sobre angeologia judaica, especialmente as interpretações talmúdicas e cabalistas. Em 1927, durante estadia em Paris, Benjamin teve contato com as recentes pesquisas de Scholem que, entre outros assuntos, realizava uma discussão aprofundada sobre angeologia e demonologia nos textos cabalistas do século treze. A partir de então, a figura alegórica do anjo passa a pairar sobre os escritos e conversas de Benjamin, como Scholem adverte, orientado por essa tradição religiosa do judaísmo (SCHOLEM, 1972, pp. 209-213).

Porém, o que Scholem chama de “o elemento luciferiano” não nasce da tradição judaica, mas, sim, por meio da análise de Baudelaire realizada por Benjamin durante sua permanência em Paris. A posição de Baudelaire sobre o tema é bastante ambígua, contudo, um dos seus poemas intitulado *As litânicas de Satã* parece dar força à afirmação de Scholem. Já na primeira estrofe diz Baudelaire: “Ó tu, o anjo mais belo e também o mais culto,/ Deus que a sorte traiu e privou do seu culto,/ Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!”<sup>186</sup>.

---

186 BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*, 2010.



Novamente, no pensamento benjaminiano, ocorre o entrelaçamento em várias referências e situações. A dupla influência, de um lado, o anjo de Klee e, de outro, do satã em Baudelaire, constituem o cerne da interpretação de Scholem sobre o anagrama do título de *Angesilau Santander* e seguem nas características apresentadas por Benjamin do seu anjo: “Em ambas as versões o caráter satânico do anjo é enfatizado pela metáfora das suas garras e das asas afiadas como facas afiadas, que poderia encontrar apoio na representação do quadro de Klee” (SCHOLEM, 1972, p. 222).

A relevância filosófica do anjo de Benjamin reside no fato de ele ser uma pura manifestação das suas afinidades com a tradição judaica, mais adequadamente marcada nas tradições do messianismo judaico. Sua leitura, do anjo com suas “garras” e “navalhas afiadas”, redireciona uma leitura do anjo como faz o judaísmo tradicional e o metamorfoseia a partir de referências satânicas e profanas. A alegoria do anjo funciona com o efeito catalisador: modifica a essência do conceito e fornece uma releitura, ou seja, ressignifica a essência a partir de uma nova experiência. Em seu caso, o anjo inspira não apenas sua leitura mística judaica, mas também se inclina para uma atuação como Messias, como o anjo da história na tese número nove:

“Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta suas costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É essa tempestade que chamamos de progresso.” (BENJAMIN, 2012 [1940], p. 246).

Respectivamente, o entrelaçamento entre futuro e passado no qual o anjo está situado, sugere a visão da história fundante para a perspectiva de Benjamin. No entanto, a alegoria do anjo na obra do autor experimenta uma certa sobreposição, na medida em que se constitui a partir de referências do messianismo judaico, do barroco, mas, aqui, concordamos com o argumento de Scholem, especialmente com o conceito cabalista de *Tikkun*, isto é, a restauração messiânica, reparação a redenção, todavia, realizada no palco da história.

Benjamin estava consciente de que a tarefa redentora não pertencia à tão admirada figura do anjo, mas sim, ao Messias. Nesse sentido, a resolução dos problemas das catástrofes históricas somente ocorreria no reino da teologia, porém, Benjamin inova ao

aliar a dimensão religiosa à do materialismo histórico, como nas *Teses sobre o conceito de história*. Scholem afirma:

“O anjo da história, então, basicamente uma figura melancólica, arruinado pela imanência da história, porque o último só pode ser superado por um salto que não salva o passado da história em uma ‘imagem eterna,’ mas em vez de um salto levando para fora do histórico *continuum* no ‘tempo de agora,’ se o último é revolucionário ou messiânico.” (SCHOLEM, 1972, pp. 234-235).

Nessa perspectiva, já chegando ao fim deste excurso, Scholem procede a um comentário sobre Benjamin como se fosse um cabalista, uma vez que, em seu escrito autobiográfico o autor opera uma verdadeira reinterpretação da tradição, sobretudo da releitura da ideia de anjo, unificando-o a princípios profanos. Parece-nos plausível que, ciente das tradições da mística judaica e do messianismo, Benjamin o tenha ao menos realizado, mesmo que como *experimento* (que em língua alemã pode ser sintetizado como a palavra *Versuch* que significa ensaio, experimentação, tentativa) da prática cabalista.

Entre as inúmeras queixas contra a assimilação e a “perda da tradição” judaica, Benjamin, Scholem e Kafka buscaram um judaísmo não envergonhado de si mesmo. Como aspecto comum a todos, sugerimos a incorporação de elementos da tradição judaica em suas leituras sobre o mundo; mesmo que circunscrita a determinadas análises ou objetos, esses sussurros da tradição ainda podem ser ouvidos. Já sabemos, por meio do trabalho de Mandelbaum (2003), que Kafka esteve muito próximo de uma perspectiva de revitalização do judaísmo em seus textos, tentando encontrar o *judaísmo vivo* a partir do contato tardio com outras experiências judaicas.

Nesse *não-lugar* da tradição, Kafka trouxe para o interior dos seus textos e atualizou o conceito judaico de *midrasch* que, de acordo com Mandelbaum, sugere, na tradição do judaísmo, o trabalho de leitura exegética do texto sagrado em busca de significado.

“O *midrasch*, um exercício da tradição, é também um exercício de interpretação. Em hebraico a palavra *midrasch* serve tanto para nomear a interpretação da lei judaica quanto designar o gênero rabínico de exegeses bíblicas. [...] A palavra *midrasch* vem da raiz *darasch*, que significa estudar, investigar, pesquisar, buscar.” (MANDELBAUM, 2003, p. 167).

E à luz dessa percepção do judaísmo no mundo kafkiano Benjamin pôde encontrar o seu próprio. Mesmo estando ali, sempre presente, somente com o comentário a respeito dos escritos de Kafka é que o ponto de vista teológico pode aflorar em toda sua

potencialidade nos escritos do autor. Evidentemente, as análises do autor que nasceu sob o signo de Saturno se reconfiguram e fornecem uma nova roupagem para o judaísmo que ainda lhe serviu, vivo e cultivado no espaço da amizade com Scholem.

Nessa perspectiva, reunimos aqui os elementos que fazem parte da constelação de fragmentos que integram a visão de mundo messiânica judaica na apropriação de Walter Benjamin. Há muito em comum com os autores que o acompanharam nessa incursão pelos meandros da tradição ao longo da década de 1930. O *significado* e a *interpretação*, conceitos caros à tradição judaica expostos neste capítulo, são extenuados por longos processos de meditação e diálogo entre Scholem e Benjamin, mas também por Kafka, que ilumina os caminhos sem saber o destino final, sendo o percurso mais importante do que a própria chegada.

Neste excurso, vimos alguns aspectos da longa tradição do judaísmo, especialmente a partir da experiência de Scholem, Benjamin e Kafka. Detivemo-nos em alguns desdobramentos da afinidade espiritual entre os três autores, enfatizando os diversos graus de interpretação e ressignificação da tradição judaica. Os comentários finais nesta seção têm como objetivo ilustrar, de modo mais detalhado, os diversos caminhos possíveis que a tradição judaica toma nos escritos dos três autores analisados. Percorrido o caminho da incursão ao tema, destaca-se a importância de Kafka para o florescimento dos experimentos e da interpretação de Benjamin sob o prisma da tradição messiânica judaica.

## Capítulo III

### **Bertolt Brecht e a teoria do *teatro épico* na década de 1930: um percurso rumo à unidade entre arte e política.**

#### **III.I. Breve apontamento sobre o marxismo no teatro dialético e um nem tão breve comentário sobre Marx e Benjamin: o *estado de exceção* no capitalismo**

“A canalização de um rio  
O enxerto de uma árvore  
A educação de uma pessoa  
A transformação de um Estado  
Estes são exemplos de crítica frutífera.  
E são também  
Exemplos de arte”.

*Sobre a atitude crítica*, Bertolt Brecht.

Dispúnhamos, inicialmente, da intenção de investigar o núcleo de significados advindos da corrente de pensamento marxista na obra de Walter Benjamin. Para tal realização, selecionamos o estudo da relação entre Benjamin e o dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956). Reproduzia-se, portanto, um diagnóstico bastante disseminado entre os estudiosos da obra de Benjamin a respeito do relativo poder de influência brechtiano de “enraizamento” de categorias provenientes do marxismo nos escritos do autor, sobretudo naquilo que entendemos como sua obra tardia. Não se trata, necessariamente, de um equívoco interpretativo, uma vez que os próprios contemporâneos de Benjamin, como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Gershom Scholem imputavam a Brecht a marca dessa influência tão criticada por eles. Vimos, de alguma maneira, reflexos das indisposições ocasionadas por essa amizade entre o pensador indisciplinado, Benjamin, e o teatrólogo alemão, Brecht.

Mas se aqui as censuras à amizade entre Benjamin e Brecht foram relevantes para o estabelecimento de *um Benjamin*, ora mais próximo do Instituto de Pesquisa Social, ora mais próximo do campo de estudos do messianismo judaico, o contato com Brecht tornou-se, também, absolutamente essencial para a formulação e a consolidação de muitas

reflexões de Benjamin, especialmente àquelas na qual o tema basilar é a relação entre arte e política.

A busca por uma unidade entre esses dois reinos já se mostra como primeiro indício para o repúdio de autores como Adorno e Brecht. O que, ao longo da década de 1930, Adorno via como interferência brechtiana no trabalho de Benjamin e que, sob o ponto de vista de Adorno, poderia levar a alguma forma de reprodução do que chamou de “marxismo vulgar”, isto é, uma produção intelectual que não evoque a *mediação* necessária entre teoria e prática, firma-se, ao longo de todo decênio de 1930, como “imposições” e sugestões para a reconfiguração de alguns ensaios benjaminianos que foram publicados na revista do Instituto<sup>187</sup>. De maneira semelhante, Scholem também via na relação entre o filósofo e o dramaturgo uma ponta de inutilidade, justamente por caracterizar o empreendimento brechtiano como não erudito. Na reconstituição teórica realizada nos capítulos anteriores, buscamos expor o modo como Benjamin atuou nesse círculo de amizade repleto de incompatibilidades intelectuais. No entanto, é fato que a aproximação intelectual entre Benjamin e Brecht concede, na multiplicidade de ensaios e comentários escritos a respeito da sinergia entre arte e política, um retrato dessa rede de contatos intelectuais que possibilitou a formulação de apontamentos teóricos sobre a questão do engajamento intelectual do escritor. E aqui nos voltamos ao que chamamos no título dessa seção introdutória de “um passo atrás”. Trata-se de um passo atrás, pois foi justamente o marxismo o grande mobilizador para a confecção deste capítulo; no entanto, com o avanço das investigações e a análise dos ensaios benjaminianos, pode-se notar que a preocupação fundamental na produção dos ensaios sobre Brecht são os experimentos ligados à teoria do *teatro épico*.

De todo modo, como ponto de partida, cabe esclarecer que o marxismo cumpre papel fundamental na proposta de teatro épico, sobretudo porque Brecht incorpora o

---

<sup>187</sup> Para além das objeções teóricas a respeito da adoção ou não do marxismo, Adorno recriminava em Brecht determinada inclinação imediata aos eventos que configuraram a experiência revolucionária na URSS. A imagem tida de Brecht era a do intelectual em total concordância com o partido comunista soviético. No entanto, essa visão retira todo caráter crítico presente no pensamento brechtiano, sobretudo durante os anos de 1930, sendo que Brecht se mostrou bastante crítico a respeito dos caminhos seguidos pelo país comunista. Por exemplo, se retomarmos os *Diários de trabalho* de Brecht, podemos observar uma crítica explícita ao partido bolchevique: “A história que a gente ouve em toda parte, dizendo que o partido Bolchevique mudou de alto para baixo, certamente não é verdadeira. A infelicidade é que não mudou. Depois de duas décadas de exercício no poder, o povo russo é ainda a ‘alavanca’ para toda a espécie de coisas. O exército vermelho dá agora sinais claros de funcionar como alavanca também” (BRECHT, 2002 [1939], p. 45).

diagnóstico da sociedade capitalista moderna, investigada por Karl Marx, por meio da análise da exploração da classe operária no modo de produção capitalista<sup>188</sup>. Nas próximas seções adentraremos esse assunto em seus pormenores, especialmente fazendo referência a algumas peças teatrais nas quais os temas da exploração, da miséria e das contradições do capitalismo aparecem de modo decisivo. Mas, independentemente da leitura brechtiana a respeito do capitalismo, Benjamin também foi um leitor regular dos escritos de Marx. Temos como fonte para essa afirmação o itinerário de citações presentes no *Trabalho das Passagens* (2009), em que, na seção intitulada *Marx*, Benjamin cita as seguintes obras: *O capital* volume I, especificamente a parte sobre *O processo de troca*, *O fetichismo da mercadoria: seu segredo*, *A forma do valor ou o valor-de-troca*; bem como *Sobre a questão judaica* e a *Crítica ao Programa de Gotha*. Não surpreende que, em um primeiro momento, Benjamin tenha se debruçado sobre a obra essencial de Karl Marx, ou seja, *O Capital*, uma vez que essa leitura se mostrou uma das bases econômico-filosóficas para o empreendimento desenvolvido pela teoria crítica da sociedade, como diversas vezes enfatizou Max Horkheimer.

Não obstante, queríamos chamar atenção a outra via possível de aproximação entre Benjamin e os escritos de Marx. Dessa vez, trata-se dos textos mais ligados a uma análise histórica de Marx e, em especial, análises sobre a França que, conseqüentemente, focam o tema da cidade de Paris. Nesse sentido, cabe reparar que as notas intituladas *Hausmanização, lutas de barricadas* são repletas de referências ao livro *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, em que Marx investiga a conjuntura política francesa e apresenta sua teoria sobre o Estado e a revolução. De todo modo, aparentemente, habitam no imaginário benjaminiano a respeito da cidade de Paris outros trabalhos de Marx, também voltados à análise histórica da luta de classes na capital francesa. Assim, cabe destacar a afinidade temática elementar entre a reflexão presente no livro *A guerra civil na França*, de Karl Marx, e o ensaio *Paris, capital do século XIX*, de Benjamin. O

---

<sup>188</sup> Como veremos mais adiante, Benjamin foi um dos primeiros críticos a analisar os escritos sobre teatro de Brecht. Em relação à ligação de Brecht com Marx, Benjamin comenta que o dramaturgo utiliza das lições da dialética marxista para a formação de pensamentos no interior das peças didáticas, nesse sentido, Marx estaria sempre ao fundo da produção de Brecht: “Mas Marx, que foi o primeiro a recolocar sob a luz da crítica as relações humanas a partir de sua degradação e seu ofuscamento na economia capitalista, tornou-se professor dos sátiros e esteve perto de tornar-se mestre no gênero. Brecht frequentou sua escola. A sátira, que sempre foi uma arte materialista, tornou-se também dialética em suas mãos. Marx está no fundo de seu romance – mais ou menos como Confúcio e Zoroastro para os mandarins e os xás que analisam os franceses nas sátiras do Iluminismo. Marx determina aqui o tanto de distância que o grande escritor, mas principalmente o grande sátiro, toma em relação a seu objeto.” (BENJAMIN, 2017, p. 84).

que caracterizamos como uma afinidade temática transborda para além da decisão pelo assunto da história de luta do proletariado em Paris: ela também foi uma afinidade entre a escolha de personagens e conceitos que contribuem para o entendimento do problema. Por essa via, em Marx e Benjamin, destaca-se o destaque a figuras como Blanqui (1805-1881), Haussmann (1809-1891) e o conceito de *Estado de exceção*.

Um dos aspectos mais importantes para Benjamin são as transformações que ocorrem na paisagem da cidade de Paris para ora facilitar o fluxo do capital, ora repreender qualquer tentativa de reivindicação revolucionária tendo como palco a capital da França. Podemos notar, nos tópicos *Baudelaire ou as ruas de Paris* e *Haussmann ou as barricadas*, um verdadeiro estudo sobre as multidões que abarrotam as ruas de Paris no processo de modernização durante o século XIX. Mas, para Benjamin, a Paris da modernidade não se confunde com a cidade que antes fora palco de lutas revolucionárias. As transformações impostas para conceder maior circulação à mercadoria tinham como efeito colateral limitar toda e qualquer tentativa de luta nas ruas parisienses. Por este motivo, reside ainda no imaginário benjaminiano da metrópole a experiência da comuna de Paris, analisada por Marx em *A guerra civil na França*.

Observemos brevemente que Benjamin elege Haussmann como um representante do espírito de uma época, especialmente pelo fato de que, com o urbanista parisiense, as transformações na arquitetura da cidade receberam os contornos mais decisivos: o alargamento das ruas da capital, a demolição de prédios antigos e a expulsão dos habitantes mais pobres. Segundo Benjamin (2009 [1935]), Haussmann realiza o conjunto de expropriações mobiliárias – baseadas na “especulação fraudulenta” – que expulsa a população pobre da cidade. O que Benjamin chama de “direcionamento dessas pessoas para o subúrbio”, nada mais é do que o estabelecimento de um *estado de exceção* liderado por Haussmann na década de 1860 em Paris. O antídoto concedido pelo “artista demolidor” para arejar a cidade tinha como objetivo fundamental a criação de uma arquitetura urbana que inviabilizasse a luta nas barricadas.

“A verdadeira finalidade dos trabalhos de Haussmann era proteger a cidade contra a guerra civil. Queria tornar impossível para sempre a construção de Barricadas em Paris. [...] Haussmann pretende impedi-las de duas maneiras. A largura das ruas deve impossibilitar que sejam erguidas barricadas, e novas ruas devem estabelecer o caminho mais curto entre os quartéis e os bairros operários.” (BENJAMIN, 2009, [1935], p. 50).

As barricadas viriam a ser a principal estratégia utilizada durante a Comuna de Paris (1871), a primeira experiência revolucionária de um governo constituído por integrantes da classe trabalhadora no mundo<sup>189</sup>. Antes de tudo, como Benjamin também nos lembra, foi com essa experiência histórica da Comuna de Paris que se preencheu um horizonte de expectativas a respeito de uma legítima revolução proletária: “Ela desfaz a ilusão de que seria tarefa da revolução proletária concluir a obra de 1789 de mãos dadas com a burguesia” (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 50).

A alma de um tempo revolucionário reside no pensamento benjaminiano como reminiscência do passado. Não nos espanta que a experiência da primeira revolução proletária em solo europeu não fizesse parte de um quadro de orientação analítica do autor. O modo mais comum de acesso a essa memória seria por meio da narrativa histórica e, nesse momento, observamos, pelo critério de afinidade temática, que os trabalhos de Karl Marx entram de modo decisivo como uma visão de mundo no pensamento de Walter Benjamin.

Marx descreve a Comuna de Paris como a “antítese direta do Império” que tinha como grande objetivo a supressão da exploração tanto monárquica quanto de classe. O Império, caracterizado por sua defesa de classe, viu nas massas camponesas e no operariado urbano o seu maior antagonista. Marx afirma que a forma prostituída de governo representada pelo imperialismo apenas favoreceu a especulação financeira, escancarou ainda mais a diferença entre os miseráveis e os donos dos meios de produção e potencializou a escravização do proletário pelo capital. Nesse cenário, apenas com o florescimento da Comuna de Paris<sup>190</sup> emerge uma “forma positiva” de república (MARX, 2011, p. 56).

A compreensão de Benjamin sobre essa experiência histórica foi tributária da análise realizada por Marx. Caminhemos pelos pontos de convergência entre seus pensamentos. Primeiramente, há uma conexão a respeito da ideia de *estado de exceção*

---

<sup>189</sup> Diz Marx (2011) “Na aurora de 18 de março de 1871, Paris despertou com o estrondo: ‘Viva a Comuna!’. Que é a Comuna, essa esfinge atordoante para o espírito burguês?” (MARX, 2011, p. 54).

<sup>190</sup> Marx descreve a Comuna com os seguintes atributos: formada por conselheiros municipais eleitos pelo voto universal organizados a partir da ideia de “órgão de trabalho”, supressão dos “elementos da força física do antigo governo” como a polícia e o exército, redução do poder paroquial, abertura de todas instituições de ensino de forma gratuita juntamente a libertação da ciência “dos grilhões criados pelo preconceito de classe e pelo poder governamental” e a reorganização dos centros industriais pelos proletários (MARX, 2011, pp. 56-57).



que Benjamin emprega como um momento em que o Estado abdica de sua aparente imparcialidade para promover os interesses das classes dominantes. Em Benjamin ele se manifesta, no caso de Paris, essencialmente nas ações de expulsão dos pobres da cidade liderados por Haussmann. Marx propõe que o estado de exceção sempre emerge quando os explorados visam a transformação da realidade. Nesse momento, a “civilização e justiça da ordem burguesa”, a partir dessa leitura, entram em momentos de suspensão, a saber: “Então essa civilização e essa justiça mostram-se como uma indisfarçada selvageria e vingança sem lei” (MARX, 2011, p. 72).

Tal qual Marx, Benjamin via as ações de Haussmann como uma consequência do “imperialismo napoleônico”, justamente por conta do objetivo de colaborar com o capital em detrimento da coletividade. Assim, a figura do “artista demolidor” sintetiza o impulso incivilizado promovido no contexto do estado de exceção<sup>191</sup> de usurpação dos direitos das camadas mais pobres, diz Benjamin a respeito da haussmannização de Paris: “Haussmann tenta reforçar sua ditadura, colocando Paris sob um *regime de exceção*; em 1864, em um discurso na Câmara, expressa seu ódio pela população desenraizada da grande cidade.” (BENJAMIN, 2009 [1935], p. 49).

O próprio Marx confere a Haussmann um papel central na transformação de Paris. Semelhantemente ao modo como Benjamin interpreta o legado do urbanista para as modificações da cidade, algum tempo antes, Marx se refere ao “vandalismo de Haussmann”. A licença conferida aos soldados – oriunda do estado de exceção – para a repressão da Comuna de Paris existiu no cenário da luta de barricadas, sobretudo pela licença concedida para a destruição de prédios; a prática adotada pelo exército de defesa do interesse da burguesia foi o uso do incêndio. De acordo com Marx, uma guerra só seria justificável na medida em que colocasse em oposição os explorados e os exploradores. O que isso importa para o argumento foi o cenário de destruição deixado após o conflito. A interpretação de Marx contrapõe a destruição da cidade durante o conflito e as investidas de Haussmann para a urbanização da cidade.

---

<sup>191</sup> A teoria do *estado de exceção* em Benjamin tem vários desdobramentos, talvez, sendo o mais potente deles o contido na tese VIII do ensaio *Sobre o Conceito de História* (1987 [1940]), em que, à luz da tradição dos vencidos da História, Benjamin alega a perenidade dos momentos de exceção, a saber: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos de um conceito de história que corresponda a essa verdade” (BENJAMIN, 1987 [1940], p. 224).

“Se os atos dos trabalhadores de Paris foram de vandalismo, era o vandalismo da defesa em desespero, não o vandalismo do triunfo, como aquele que os cristãos perpetraram ao destruir os inestimáveis tesouros artísticos da antiguidade pagã; e mesmo esse vandalismo foi justificado pelos historiadores como inevitável e insignificante se comparado à luta titânica entre uma sociedade nova a surgir e uma sociedade velha a se despedaçar. E ainda menos que o vandalismo de Haussmann, que arrasou a Paris histórica para dar lugar à Paris do turista!” (MARX, 2011, pp. 75-76).

Para evidenciarmos, pela última vez, o problema em foco, não podemos nos esquecer de outro personagem importante, tanto em Marx quanto em Benjamin, nessa leitura sobre as transformações de Paris: Blanqui. Notemos que Marx concede a Blanqui uma relativa centralidade nas agitações que antecederam a Comuna de Paris; no entanto, sua participação se mostra decisiva como defensor ferrenho da causa revolucionária. Blanqui, condenado à morte em 1870, ou seja, um ano antes da eclosão da Comuna, foi uma das peças-chaves, de acordo com Marx, para os protestos na cidade de Paris durante aquele ano (MARX, 2011, pp. 44-45).

No *exposé* de 1939, Benjamin introduz a figura de Blanqui como o “adversário mais temido da sociedade”, que luta incansavelmente pela transformação da sociedade. Nesse sentido, Blanqui emerge como um tipo social na interpretação benjaminiana: o conspirador profissional. Seu ambiente favorito era a boemia parisiense, sempre conspirando contra o Império. Lido no registro das *constelações* que compõem a análise de Paris, Benjamin o elege como “representante mais notável” de sua categoria, justamente por sintetizar, por meio de sua indeterminação econômica, sua potencialidade política: rebelião e revolução (BENJAMIN, 2009 [1939], p. 61).

Marx (2011) lembra que, com a condenação à morte não sendo cumprida, Blanqui assume um dos postos de negociação em favor da Comuna. Como revolucionário, esteve presente na luta das barricadas em 1871; membro ativo da Comuna de Paris, não se eximiu da luta, mesmo depois de passar mais de três décadas na prisão. Sua luta poderia passar despercebida numa leitura histórica atenta apenas a movimentos macronarrativos, porém, sua trajetória permaneceu no pensamento político marxista se desdobrando, como advogamos até aqui, em Benjamin: “Blanqui se preocupa em traçar uma imagem do progresso que – antiguidade imemorial, exibindo-se numa roupagem de última novidade – revela-se como fantasmagoria da própria história” (BENJAMIN, 2009 [1934], p. 66).

Percorrido este itinerário, podemos observar certo caminho benjaminiano permeado por leituras marxistas. Ora, as influências emergem de forma definitiva e

notória, conformando uma miríade de novas temáticas e fontes utilizadas pelo autor em sua reflexão ensaística. Como ponto comum: o imaginário a respeito da cidade de Paris. Sob o prisma dessa capital, Benjamin buscou observar as transformações modernas em seus detalhes, em suas miudezas. Antes que cidade apenas do futuro, nela também reside o passado e, nesse momento, manifesta-se Marx ao contribuir com posicionamento que sugere a importância da luta de classes como motor das mudanças. A resposta aparentemente paradoxal encontrada por Benjamin situa a contradição: Paris do futuro e Paris do passado, cidade palco de luta e cidade da mercadoria.

No fundo, vimos uma aproximação entre Benjamin e Marx, centralizada numa compreensão histórica das mudanças e admitida por meio da interpretação da experiência da Comuna de Paris. Evidentemente, trata-se de uma abertura possível para a relação de Benjamin com Marx. Aludimos a esse caso, imbuídos da expectativa de elucidar o argumento que sugere *apenas* a figura de Brecht como o grande influenciador do marxismo em Benjamin. Decerto Brecht também tem sua importância para a aproximação do autor com essa visão de mundo – como analisaremos mais adiante. O que nos sugerem as fontes utilizadas e as pistas deixadas por Benjamin, é que sua interpretação dos escritos de Marx parece ser muito mais profunda e decisiva do que apenas o contato com Brecht nos sugere. Como veremos, a obra de Brecht fornece muito mais uma oportunidade de observação de uma práxis pautada na unidade entre arte e política do que um diálogo propriamente a respeito da teoria marxista. Nesse sentido, Brecht estaria mais próximo de uma expressão de *pensamento crítico*, evidentemente orientada por uma discussão vital sobre o marxismo. Como vimos aqui brevemente, Benjamin mostrou-se um herdeiro do legado marxista em ensaios nos quais procurou entender como, na constelação de fenômenos sociais, as reminiscências serão úteis para reavivar o passado, aludindo à tese VI, quando a história “lampeja no momento de um perigo”.

Resta, agora, avançar a respeito da relação de Benjamin com o teatro épico de Brecht. Contudo, antes mesmo da análise dos ensaios produzidos pelo autor a respeito do teatro épico, percorreremos os escritos de Brecht durante o decênio de 1930 para compreender a proposta de engajamento provida pelo autor a partir da unidade entre arte e política.

### III.II. O teatro como instrumento de crítica social: Brecht e os experimentos didáticos, dialéticos e críticos

“Vocês, artistas que fazem teatro  
Em grandes casas, sob sóis artificiais  
Diante da multidão calada, procurem de vez em quando  
O teatro que é encenado na rua.  
Cotidiano, vário e anônimo, mas  
Tão vívido, terreno, nutrido da convivência  
Dos homens, o teatro que se passa na rua.”  
*Sobre o teatro cotidiano*, Bertolt Brecht.

A primeira vez que Brecht empregou o termo *teatro épico* foi no ano de 1926. Na ocasião, o dramaturgo articula sua teoria na peça intitulada *Um homem é um homem* (1924-1925). A partir daí podemos observar um verdadeiro movimento para a sofisticação e elaboração de técnicas, teorias e procedimentos artísticos a serem empregados nos palcos alemães. A obra brechtiana foi o resultado frutífero da união entre arte e política. O teatro, visto como um ambiente político, municiou-se do diagnóstico marxista a respeito da crescente exploração de classe; Brecht, por sua vez, fundamenta, a partir dessa visão de mundo, uma prática teatral voltada ao desvelamento das contradições de classe, sobretudo pelo incentivo ao posicionamento crítico da plateia. Sua teoria, que tanto pode ser chamada de *teatro épico* quanto *teatro dialético*, fundamenta o modo como o teatro pode auxiliar na criação de uma sociedade voltada à transformação. Desse ponto de vista, recuperaremos os elementos que constituem a proposta artística de Brecht, enfatizando a relação entre arte e política.

De início, vale lembrar que as discussões sobre teatro e política não se resumem apenas à figura de Bertolt Brecht. Na Alemanha dos anos de 1930, a cena artística mobilizava, uns mais outros menos, o percurso de estabelecimento de uma forma artística preocupada com a crítica à sociedade burguesa. O legado crítico de Brecht deriva desse ambiente de efervescência cultural em que eclodiam os experimentos do teatro expressionista. Rosenfeld (1968, p. 168) enfatiza que os empreendimentos ligados ao teatro de Brecht inserem-se numa corrente crítica ao teatro escolar humanista e jesuíta, considerados por Brecht como estilos de representação “culinários” e destinados a amadores. Por essa via, buscou conceber um teatro que explicitasse as engrenagens do

capitalismo e empreenda a crítica, tomando como base conhecimentos científicos advindos do campo da sociologia.

A ideia de uma arte atrelada à política em Brecht tem como grande influenciador outro dramaturgo, Erwin Piscator (1893-1956). Brecht aproximou-se do teatro de Piscator em 1924, ainda um jovem escritor, e esse contato mostrou-se decisivo na produção do seu trabalho futuro. Frederic Ewen (1969, pp. 148-155), biógrafo de Brecht, comenta que com Piscator as teorias de Brecht sobre representação e prática ganham forma, especialmente a reformulação – em termos brechtianos “modernização” – do termo “épico”.

O teatro que se pretendia político partia da denúncia das mazelas que castigavam as classes trabalhadoras no capitalismo. Nesse diagnóstico, Brecht leu Karl Marx e, com isso, situa no cenário da modernidade capitalista a maioria das suas peças. O estudo sistemático da obra de Marx ocorre em 1926, concomitantemente ao esboço das primeiras notas a respeito do teatro épico<sup>192</sup>. Assim, Brecht sustenta que o teatro para a transformação necessita direcionar o pensamento para fora dos palcos, buscando provocar um posicionamento reflexivo, principalmente sobre o público.

“Sabe-se que a transformação radical do teatro não pode ser resultado de nenhum capricho artístico. Tem de simplesmente corresponder ao todo da transformação radical da mentalidade em nosso tempo. [...] Ao contrário é precisamente o teatro a arte e a literatura que têm que formar a ‘superestrutura ideológica’ para uma reformulação prática, sólida, da maneira de viver de nossa época.” (BRECHT, 1967 [1927b], p. 41).

O teatro épico se mostrava, para Brecht, uma arte mais adequada ao novo tempo, pois, segundo o dramaturgo, somente inovações na teoria do teatro levariam a um caminho diferente da constante alienação social<sup>193</sup>. O novo teatro moderno proclama,

---

<sup>192</sup> Ewen salienta que o período de 1926 foi fundamental para a formação intelectual de Brecht. Para além do contato com o teatro político de Piscator e os estudos do marxismo, Brecht dedicou-se seriamente a estudos sobre ciência política e economia, assistindo aula, inclusive, com o que viria a ser o futuro biógrafo de Marx, o intelectual Karl Korsch (EWEN, 1969, p. 160).

<sup>193</sup> O direcionamento das críticas de Brecht à tendência à alienação da sociedade possui certa perenidade nos escritos do autor. O essencial é a oposição entre a explicação que advoga para a natureza e a explicação social dos fenômenos. Avesso à ideia de causalidade, que domina as explicações, sobretudo no lugar comum, Brecht visou promover uma guinada da compreensão humana a partir da situação socio-histórica dos fenômenos. Em 1934, logo após o Partido Nacional Socialista tomar o poder da Alemanha, afirma: “Fascismo não é nenhuma catástrofe da natureza e pode, portanto, ser explicado pela ‘natureza’ do homem. Mesmo as catástrofes da natureza, podem ser explicadas de forma digna, quando se apela à capacidade de luta do homem.” (BRECHT, 1967 [1934], p. 25).

como aliado, a ciência, mas, para Brecht, somente sobe ao palco e faz parte do espetáculo aquelas manifestações científicas em que se pressupõe algum potencial crítico ou reflexivo. Nesse sentido, a ciência assume a função de descortinar as contradições de classe, ou seja, converte-se em instrumento contra a alienação.

Brecht (1967 [1927a]), na carta-ensaio dirigida ao sociólogo Fritz Sternberg, enfatiza a importância da sociologia para transpor aos palcos um conhecimento socialmente válido. A sociologia, a ciência crítica em questão, serviria aos fins radicais do teatro dialético na medida em que, de um lado, forneceria as bases para a crítica do próprio teatro burguês e, de outro, seria uma ciência que gozava de relativa liberdade para um diagnóstico da “civilização de nossa época”. Brecht partia do pressuposto de um verdadeiro uso da sociologia como ferramenta de intervenção da sociedade, pensando numa aplicabilidade do que considera uma ciência da prática, afinal: “O sociólogo é homem que nos serve” (BRECHT, 1967 [1927a]).

O entendimento de Brecht foi baseado no diagnóstico de seu tempo em que o processo de modernização, em si, tinha como mote fundamental a ideia de que, finalmente, as luzes do esclarecimento seriam levadas a toda a sociedade. Os desdobramentos da Segunda Grande Guerra mostraram que essas promessas não seriam cumpridas. No entanto, no florescer da década de 1930, o autor principiava do pressuposto da “plateia da idade científica” que, segundo o dramaturgo, por meio da representação teatral poderia captar os conhecimentos científicos a respeito das relações humanas, contando que fossem reconfigurados os pressupostos do teatro (BRECHT, 1967 [1929a]). Diferentemente do teatro burguês, a forma épica visa como objetivo a representação artística de um modo *didático*, isto é, uma arte engajada com a publicização do conhecimento na sociedade.

A possibilidade de expor todas essas ideias em um teatro, em que questões de espaço, tempo e forma são de extrema importância tanto para um diretor quanto para os atores que a encenam, necessitou, evidentemente, de uma reformulação. Brecht levou à frente a modernização do teatro pensando suas diversas dimensões: atuação, efeitos, música e narração. Os resultados dessa nova teoria do teatro aparecem de modo mais evidente nos ensaios de 1930. Todavia, cabe lembrar que Brecht era uma figura muito mais voltada à prática do que propriamente a elaborações teóricas. Muitos de seus ensaios possuem como característica a objetividade e a clareza na exposição das ideias. Ele mostrou que, na arte, as transformações acontecem muito mais ligadas à

experimentação<sup>194</sup> de novas formas. As notas sobre suas peças épicas são um caminho importante para o conhecimento do aspecto prático da orientação brechtiana. Nelas os atores podem ler os procedimentos de atuação, os diretores a combinação de elementos da encenação, e os efeitos desejados são colocados como objetivos a serem seguidos. Por exemplo,<sup>195</sup> Brecht (1967 [1932]) utilizava a música<sup>196</sup> como instrumento para enfatizar o que, em sua teoria teatral, ficou conhecido como *gestus*. O *gestus* não tem ligação com movimentação, mas, sim, com um princípio artístico focalizando uma relação social. Nesse sentido, um *gestus*, de acordo com a teoria brechtiana, é sempre um *gestus social*, isto é, situa o expectador em um problema derivado das relações sociais (BRECHT, 1967 [1932], pp. 78-79).

No que diz respeito à estrutura teatral, Brecht tentou a realização da unidade entre o *teatro recreativo* e o *teatro de instrução*. Ele entendia que a modernidade da cena artística teatral dependia do incremento de novidades na forma teatral<sup>197</sup>. Como uma das capitais que estavam na vanguarda da renovação, o teatro berlinense teria o potencial de síntese de elementos de entretenimento – presentes numa longa tradição artística – e também a aptidão para inserir discussões ligadas ao aprendizado. Essa é, com certeza, uma posição que prevaleceu desde os primeiros escritos sobre teatro do autor, uma vez que a centralidade da característica científica das peças sempre se mostrou como preocupação para Brecht: ciência e conhecimento entendidos como instrumentos para o

---

<sup>194</sup> Como na produção intelectual de Walter Benjamin, Bertolt Brecht emprega a ideia de experimentação no sentido do termo em alemão *Versuch*, que significa ensaiar, experimentar ou tentar.

<sup>195</sup> No ensaio de Brecht intitulado *O uso da música no teatro épico* (1967 [1935]), o dramaturgo comenta a conexão intrínseca entre o teatro e a música à luz da experiência com o compositor alemão Kurt Weill (1900-1950). O fundamental é a música ser usada no teatro sob um novo ponto de vista, isto é, a partir dos pressupostos do teatro épico, que incluem: a exposição do comportamento humano, o estabelecimento historicamente situado das relações sociais e o desenvolvimento de uma ação por parte do público para a prática. Nesse sentido, a música foi vista como uma ferramenta que auxilia a narração, as pausas e os diálogos das personagens para os fins do teatro épico.

<sup>196</sup> No ensaio de Brecht intitulado *O uso da música no teatro épico* (1967 [1935]), o dramaturgo comenta a conexão intrínseca entre o teatro e a música à luz da experiência com o compositor alemão Kurt Weill (1900-1950). O fundamental é a música ser usada no teatro sob um novo ponto de vista, isto é, a partir dos pressupostos do teatro épico, que incluem: a exposição do comportamento humano, o estabelecimento historicamente situado das relações sociais e o desenvolvimento de uma ação por parte do público para a prática. Nesse sentido, a música foi vista como uma ferramenta que auxilia a narração, as pausas e os diálogos das personagens para os fins do teatro épico.

<sup>197</sup> Para Brecht o teatro épico era a tentativa de modernização mais ampla e radical nos anos de 1930, cabendo, cabendo a superação do teatro burguês, sobretudo por intermédio das novas técnicas de representação (BRECHT, 1978 [1936], p. 54).

esclarecimento da situação social dos seres humanos<sup>198</sup>. Aqui, parece-nos ser um dos elementos em que Brecht é mais tributário do pensamento marxista, ao aliar o diagnóstico das contradições do capitalismo à perspectiva de transformação social por meio da *práxis*.

Retomando a questão da forma, Brecht sinaliza a importância do palco “principiar” uma ação didática, porém, sem que, com esse movimento, ele perca a função de entretenimento. Para esse fim, pedagogicamente Brecht objetiva abolir as fronteiras entre a ideia de *aprender e divertir-se*:

“É voz corrente que existe uma diferença marcante entre aprender e divertir-se. É possível que aprender seja útil, mas só divertir-se é agradável. É preciso defender o teatro épico contra qualquer possível suspeita de se tratar de um teatro profundamente desagradável, tristonho e fatigante” (BRECHT, 1978 [1936], pp. 48-49).

O cerne da questão era uma tentativa de conferir instrução por intermédio da cultura, ainda assim, uma instrução conectada intrinsecamente à ideia de mudança social. Isso leva a outro atributo do teatro brechtiano: o *feito distanciamento*. Se as peças didáticas visam, para além do divertimento, a instrução, elas devem conter como procedimentos de representação mecanismos de exposição que favoreçam a reflexão crítica.

O efeito distanciamento foi trabalhado e retrabalhado várias vezes por Brecht ao longo dos anos, sendo conceituado a partir do termo alemão *Verfremdungseffekt* [*V-Effekt*]<sup>199</sup>, que tem como objetivo conscientizar a sociedade a partir do estranhamento. A ideia de um teatro que utilize a ferramenta da desilusão é oriunda do teatro Oriental, que Brecht estuda e contrapõe à formação do teatro Ocidental. Falando especificamente do teatro chinês, Brecht advoga que a técnica teatral do estranhamento é essencial para a produção de um teatro *não-aristotélico*, ou seja, uma encenação teatral que não é baseada na provocação do sentimento de empatia no público. Para Brecht, vale mais fomentar o

---

<sup>198</sup> A relação entre arte e ciência foi tema corrente nos ensaios de Brecht. O entendimento do autor era que a ciência era a “subsistência do homem moderno”, ou seja, a coexistência entre arte e ciência praticamente recebe os contornos de uma característica do contexto social contemporâneo. Mesmo entendendo a afinidade entre os dois campos, a coexistência não implica a redução de um ao outro. “Tudo o que uma poesia contiver de caráter científico tem de estar completamente transposto para o plano da poesia. Este aproveitamento poético de elementos científicos contribui também para o prazer que vem do aspecto poético propriamente dito” (BRECHT, 1978 [1936], p. 52).

<sup>199</sup> Na recepção em língua inglesa dos ensaios brechtianos encontramos a tradução do termo como *alienation effect* [*a-effect*], porém, trata-se apenas de outra compreensão do termo estranhamento derivada da tradução.



estranhamento no público, reduzindo as ilusões do teatro, pois a plateia passa a reconhecer o verdadeiro sentido do que está sendo encenado. “Antes de mais nada, o artista chinês nunca representa como se houvesse uma quarta parede além das três que o cercam, Ele expressa a consciência de estar sendo observado” (BRECHT, 1967 [1937], p. 105).

O artista representa como numa situação estranha a ele próprio, o público o acompanha e segue atentamente a ação, o que, para Brecht, daria “o toque de espanto” à peça apresentada<sup>200</sup>. A técnica, antes de tudo, objetiva o comportamento crítico da plateia, especialmente numa atitude que transpassa os limites do próprio teatro. Os ensinamentos dispostos ali fundamentam um potencial de crítica nas próprias relações sociais do público. Reside, neste ponto, a expectativa de passagem: de um público passivo de teatro para um público crítico.

“Chegamos a um dos elementos típicos do teatro épico, o chamado efeito distanciamento (*Verfremdungseffekt*). Trata-se, em resumo, de uma técnica de representação que permite retratar acontecimentos humanos e sociais, de maneira a serem considerados insólitos, necessitando de explicação, e não tidos como gratuitos ou meramente naturais. A finalidade deste efeito é fornecer ao espectador, situado de um ponto de vista social, a possibilidade de exercer uma crítica construtiva.” (BRECHT, 1967 [1940], p. 148).

Enquanto atitude crítica contra a alienação da sociedade, o teatro épico se fundamenta nos pressupostos supracitados. Na perspectiva de criação de um novo teatro, Brecht se equipa da tradição crítica de Marx sobre a sociedade capitalista, o teatro político de Piscator e da experiência teatral oriental. Ele estava consciente que o “novo” somente se afirmaria a partir da experimentação prática e, por esse motivo, implementou sua teoria acerca do teatro dialético em toda sua produção dos anos de 1930 em diante. A descrição que empreendemos ajuda a compreender o núcleo de significados presente na relação entre Brecht e Benjamin, especialmente pela centralidade da reflexão a respeito da união entre arte e política. Em Brecht, a arte encontra-se totalmente compromissada como a transformação social, sendo, a partir disso, arroladas as características que poderiam

---

<sup>200</sup> O elemento de surpresa aduz a novas reações do público. Para Brecht, a surpresa auxilia na compreensão do potencial de transformação e mudança dos seres humanos. Nesse sentido, um fato conhecido ou óbvio pode, a partir da técnica do distanciamento, causar novas impressões na plateia e, por essa via, provocar a reflexão no público (BRECHT, 1961 [1939], pp. 14-15).

contribuir com uma consciência esclarecida do público. Somente se conforma como um experimento sinérgico entre arte e política na medida que leva os sujeitos para a ação de transformação.

O esquema teórico formulado por Brecht objetiva, antes de mais nada, a formação de uma atitude prática de transformação da sociedade. Se o teatro burguês parte da dissimulação de que os problemas que acometem a sociedade capitalista não interferem na esfera artística, Brecht surge para dizer o contrário. Do reconhecimento da arte como mais um instrumento de dominação de classe, Brecht procurou introjetar, nessa instância dominada, a fagulha para a atitude crítica na modernidade. Logo, do teatro brechtiano emanaria uma espécie de práxis, dessa vez, orientada pela politização da arte.

### **III.III. A propósito do engajamento da *Intelligentsia* na luta do proletariado: Bertolt Brecht visto por Walter Benjamin.**

“O futuro está em trevas, e as forças boas  
São fracas. Tudo isso você viu  
Ao destruir o corpo sofrido.”

*Sobre o suicídio do refugiado W. B.*, Bertolt Brecht

Walter Benjamin foi um dos primeiros críticos literários a sistematizar uma reflexão a respeito da produção brechtiana ainda no início da década de 1930. O primeiro contato entre eles se deu em 1924, em um encontro mediado por Asja Lacis, no entanto, o que as biografias dos dois intelectuais revelam a respeito desse encontro foi que, na ocasião, não houve muito entusiasmo, especialmente por parte de Brecht. Cinco anos mais tarde, porém, há uma afinidade na relação entre o dramaturgo e o crítico que se intensificará fortemente durante toda a década de 1930. Naquele momento, Brecht iniciava suas reflexões a respeito do teatro épico, sendo leitor de Marx e admirador do teatro político de Piscator numa Alemanha à beira do colapso civilizacional. Por sua vez, Benjamin se aproximava cada vez mais do campo de pesquisa iniciado por Scholem sobre o messianismo judaico, sendo, em 1929, ajudado financeiramente por uma bolsa de estudos do idioma hebraico. No caso de Benjamin, ao longo do decênio de 1930 houve um verdadeiro entrelaçamento de várias visões de mundo que, como tentamos afirmar até esse momento nesta dissertação, tiveram ressonância em sua produção intelectual, principalmente na sua obra tardia.

Como vimos antes, a amizade entre Benjamin e Brecht sempre abrigou ressalvas entre o círculo de amizades benjaminiano. Adorno expôs duras críticas ao que chamou de “marxismo vulgarizado” presente nas peças e escritos brechtianos. Partindo de um conceito estético próprio, Adorno reprovava em praticamente todos os aspectos o que caracterizou como o engajamento artístico de Brecht. De modo similar, Scholem viu na aproximação entre Benjamin e Brecht a origem de um exercício de “fé comunista”<sup>201</sup>. Desconfiança que possui certo respaldo na realidade, uma vez que Benjamin recusa definitivamente a ida para Palestina, em carta de janeiro de 1930, no mesmo ano em que inicia um trabalho mais próximo com a produção brechtiana, sendo naquele contexto confeccionados os primeiros *Comentários sobre Brecht* (2017 [1930]).

Benjamin respondeu a Scholem sobre a acusação de fé comunista, ressaltando a importância do que caracteriza como comunismo para seu próprio pensamento:

“Mas que novidade ela poderia trazer-lhe? Que o meu comunismo, entre todas as formas possíveis e tipos de expressão, jamais assumiu a de um credo? Que ele, às custas da sua ortodoxia, não é nada mais do que a expressão de certas experiências que fiz em minha vida e em meu pensamento; que é uma expressão drástica, mas não infrutífera, da impossibilidade atual de uma produção científica, impossibilidade de oferecer um espaço ao meu pensamento e à minha existência, diante da atual forma econômica; que ele representa a única tentativa racional para alguém quase completamente privado do meio de produção, de proclamar direitos a isso em seu pensamento bem como em sua vida”<sup>202</sup>.

Nessa leitura, o comunismo na obra benjaminiana emerge como uma alternativa para uma prática – vista como prática científica – que, de acordo com o autor, confere à teoria “uma liberdade muito maior do que os marxistas supõem”<sup>203</sup>. A importância brechtiana está centralizada nesse ponto: ela abriu um novo caminho possível para a produção de Walter Benjamin<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> SCHOLEM, Gershom e BENJAMIN, Walter (1993). Correspondência de 19 de abril de 1934.

<sup>202</sup> *Idem*. Correspondência de 6 de maio de 1934.

<sup>203</sup> *Idem*.

<sup>204</sup> *Idem*. Na mesma correspondência de 6 de maio de 1934, Benjamin defende a importância de Brecht para sua obra: “Se há algo que caracteriza a importância que tem para mim a obra de Brecht à qual você se refere, sem que tenha se manifestado a respeito comigo, é justamente isto: que ela não levanta *uma* só dessas alternativas que não me interessam. E se estou convicto de que a obra de Kafka não é menos importante, em última análise é por ele assumir *uma* das posições que o comunismo combate com justa razão”

Na contraposição entre as duas visões de mundo – representadas em Scholem e Brecht – Benjamin conseguiu manter as relações com ambos a partir de certo grau de negociação entre os amigos. Sempre nuançando suas produções e, principalmente, evidenciando certos ensaios para uns e ocultando alguns para outros. Como vimos no capítulo dois, a reflexão a respeito de Kafka e do judaísmo se deu em diálogo com Scholem. Entretanto, o que observaremos agora no que diz respeito a Brecht foi uma primazia do diálogo sobre o tema da arte e política, especialmente mediado pela análise com referência ao teatro épico. O próprio Scholem havia notado esse movimento quando em 1934, na ocasião do ensaio escrito por Benjamin intitulado *O autor como produtor*, Benjamin, deliberadamente, decide não enviar a Scholem o manuscrito (que à época, em Jerusalém, arquivava os trabalhos publicados por Benjamin).

Diferentemente dos demais capítulos, em que privilegiamos uma investigação tomando como fonte a relação de Benjamin com Adorno, Horkheimer e Scholem por meio das correspondências, no passo atual privilegiaremos os ensaios e comentários escritos por Benjamin sobre Brecht durante a década de 1930. Nesse período, Benjamin e Brecht muitas vezes trabalharam juntos em Svendborg, Dinamarca, onde Brecht residia. Talvez por esse motivo, os autores não tiveram um diálogo tão vivo por meio das cartas como com os demais, pois mantiveram contato pessoal, especialmente com a saída de ambos da Alemanha. Aqui, a característica situacional permitiu que pudessem estar mais próximos, mesmo que em exílio após 1933, mantendo suas produções e diálogos intelectuais. Reconhecendo essa condição para a realização desta análise, iremos focar dois ensaios escritos por Benjamin sobre Brecht: *O autor como produtor* [1934] e *O que é teatro épico?* [1939]. Transversalmente à interpretação desses ensaios, destacaremos por notas de trabalhos, registros de diário e comentários os elementos de significação presentes na amizade entre Benjamin e Brecht.

Procuramos sustentar como, a partir do teatro épico brechtiano, Benjamin propõe uma teoria do engajamento político na experiência artística. Fruto do primeiro objetivo, buscamos inserir o modo como o contato com Brecht forneceu os elementos para uma discussão da posição intelectual no contexto da luta de classes, especialmente a partir do entrelaçamento entre arte e política.

Enquanto a República de Weimar ainda existia, isto é, nos primeiros anos de 1930, Benjamin pôde empreender sua atividade de crítico literário na Alemanha. Ainda em 1930 escreve *Trecho de ‘comentário sobre Brecht’*, em que caracteriza o dramaturgo como

“um fenômeno difícil”, justamente por reunir inúmeros comportamentos na sua atividade literária, por exemplo o de educador, pensador e político: “Seu primeiro efeito é pedagógico; em seguida, político; bem por último, poético” (BENJAMIN, 2017 [1930], p. 34).

Naquele contexto, era notável que Benjamin visse na atitude pedagógica iniciada por Brecht uma tendência para a práxis no contexto de ascensão do fascismo na Alemanha e, assim, podemos tomar como instância de afinidade entre ambos a orientação para o esclarecimento das massas. Witte (2017), em sua biografia sobre Walter Benjamin, enfatiza que, com a crescente popularidade como crítico, o autor passa a polemizar cada vez mais com pensadores ligados às correntes fascistas e conservadoras da sociedade alemã. Derivando de suas “lutas literárias” na República de Weimar, Benjamin também atua como radiojornalista, contudo, partindo do diagnóstico de que essa atividade deveria ser a de difusão de um conhecimento de orientação crítica:

“Em seus modelos radiofônicos, em suas peças para rádio e mesmo em suas palestras de crítica literária ele pretendia utilizar o aparato da reprodução técnica para se contrapor ao ‘crescimento desmedido de uma mentalidade de consumidores’, estimulando o ouvinte à produção independente através da forma dos programas” (WITTE, 2017, p. 93).

Essa atividade ressoava, evidentemente, também na proposta das peças didáticas de Brecht que, pensando dessa vez no público do teatro, tinha o objetivo de se contrapor à tendência à alienação do cenário berlinense. Fruto ou não do contato com Brecht, foi notória a posição de Benjamin na busca por uma atividade que superasse os limites de uma atitude puramente reflexiva<sup>205</sup>. Com um ambiente ainda favorável, a atividade do autor se orientou para o confronto com linhas de pensamento autoritárias que eclodiam na Alemanha do início dos anos de 1930. Como a história nos mostrou, o esforço de alguns intelectuais contra um movimento de autoritarismo crescente não surtiu tanto efeito quanto desejado, uma vez que, sob a tutela de uma democracia fragilizada pela ascensão do autoritarismo, o nacional socialismo foi eleito em 1933.

---

<sup>205</sup> Wizisla, ao comentar a inclinação ou não benjaminiana para a atividade política, advoga que há uma influência decisiva anterior a Brecht, no caso, a de Asja Lacis. As fontes biográficas também apontam isso, uma vez que, com a profissão de crítico literário, Benjamin já demonstrava certa atitude referente à prática política. Nesse sentido, o diagnóstico de Wizisla parece acertado ao nuançar a questão da influência brechtiana para o que denomina como guinada marxista em Benjamin. “Benjamin havia encontrado muito antes o caminho da política, animado pela diretora de teatro Asja Lacis, a quem dedicou *Rua de mão única*” (WIZISLA, 2007, p. 21).

Mas, no que diz respeito ao diálogo entre Benjamin e Brecht, a afinidade política estimulada por uma produção intelectual mais estreita, tornou-se, cada vez mais atinada no caminhar da década. Wizisla (2007, p. 22-23) destaca que, entre eles, havia uma simpatia pelo partido comunista, fundamentalmente por sua atitude anti-burguesia e proximidade com o movimento operário. E, como vimos, também havia uma presteza para não apenas refletir sobre a sociedade, mas também agir nela.

Um dos primeiros esforços de sistematização e sintetização de pensamento em comum entre Benjamin e Brecht se deu na oportunidade de criação de uma Revista, por eles intitulada como *Crise e Crítica* [*Krisis und Kritik*]. Essa revista vinha de acordo com o que ambos pensavam naquela época como atitude de engajamento intelectual, uma vez que, em suas diretrizes básicas, adotavam como posicionamento essencial dos intelectuais que deveriam compô-la o comprometimento com a divulgação do conhecimento crítico de forma didática.

A revista pensada por Benjamin e Brecht tinha como objetivo “ensinar a pensar”, isto é, criar um espaço de fomento do pensamento crítico na Alemanha. Além disso, a *Crise e crítica* reuniu, entre 1930 e 1932, inúmeras diretrizes idealizadas, sobretudo entre Benjamin e Brecht. O fundamental para a compreensão do projeto conecta-se à expectativa de que a Revista tinha como meta evidente a organização da esquerda intelectual alemã, visando, como parte das ideias iniciais, opor-se declaradamente aos posicionamentos de Heidegger, à criação de sociedade de amigos da dialética hegeliana e realizar seminários de exposição da teoria marxista. Mesmo com a concordância da necessidade de meios para a divulgação do pensamento de intervenção, a revista não foi adiante, sobretudo pela discordância entre os participantes chamados para a composição do periódico (WIZISLA, 2007, pp. 84-87; WITTE, 2017, pp. 95-96).

No espólio de Benjamin restou um memorando sobre a revista *Crise e crítica* em que o autor sintetiza a regularidade do periódico, que deveria ser mensal - para haver tempo de reflexão e evitar um trabalho apressado. Também havia a expectativa de criação de suplementos especiais para a discussão de elementos teóricos importantes à compreensão contemporânea do capitalismo, uma vez que, caracterizada como revista crítica da sociedade atual, ela deveria situar sua reflexão na luta de classe [*Klassenkampf*], sendo, por essa via, uma revista para o proletariado. Benjamin enfatiza que os

participantes da revista, isto é, a *Intelligentsia* burguesa<sup>206</sup> [*bürgerliche Intelligenz*] deveriam, antes de mais nada, estar atentos às demandas do proletariado e se mostrarem incorruptíveis no que diz respeito à crítica à sociedade e à desconfiança em relação a todo tipo de autoridade (BENJAMIN, 1985, pp. 619-621).

No entanto, com certa dose de justificação, dados os acontecimentos resultantes da eleição de 1933 na Alemanha e o clima hostil para o florescimento de uma atividade intelectual sob viés crítico, o empreendimento literário intentado por Benjamin e Brecht não foi fecundo. De todo modo, a parceria intelectual iniciada ali prosseguiu ao longo dos anos. Se, de um lado, Brecht forneceu amparo intelectual a Benjamin enquanto a maioria de seus amigos conseguiram se exilar em outros países, foi em Benjamin que Brecht encontrou um crítico literário à altura para o registro dos primeiros experimentos no tocante ao teatro épico. Por que aqui caracterizamos Benjamin como crítico literário? Essa disciplinarização, nesse contexto, se dá pelo reconhecimento de uma certa fortuna crítica acumulada por Benjamin nos anos 1930. O autor visita as obras de Marcel Proust, Franz Kafka, Charles Baudelaire e Bertolt Brecht para dali extrair elementos para sua leitura da sociedade. Vejamos como esse olhar se dá a partir do ensaio *O autor como produtor*.

Escrito como forma de conferência para o Instituto, para o estudo do fascismo em 1934, Benjamin procura sintetizar uma teoria sobre o escritor progressista, isto é, sobre o autor que, inserido e preocupado com a sociedade, direciona suas inquietações artísticas a uma crítica ao avanço do capitalismo no século XX, nesse sentido, agindo na contracorrente da atuação burguesa. De antemão, Benjamin defende a impossibilidade de se colocar de forma indiferente na atividade literária, sendo o posicionamento do escritor burguês a expectativa de que sua atividade se coloque acima de qualquer situação social. Somente o escritor progressista reconheceria a incoerência de uma perspectiva de falsa-imparcialidade: “Conforme se coloca do lado do proletariado, sua decisão se baseia na luta de classes” (BENJAMIN, 2017 [1934], p. 85).

---

<sup>206</sup> No memorando em questão, Benjamin citou vários intelectuais que estariam presentes como colaboradores para a revista. Para citarmos apenas alguns membros dessa *Intelligentsia* burguesa estavam: Brentano, Brecht, Kracauer, Korsch, Lukács, Piscator, Weill, e Wiesegrund. Apenas por esses nomes podemos notar a diversidade de posicionamentos teóricos que estariam em conjunto na Revista Crise e crítica. Pela dificuldade de condensar essas diversas formas de pensamentos e implicâncias entre os diversos membros, o projeto da revista não evoluiu para uma concretização.

Sendo marcada pela impossibilidade de um posicionamento “politicamente correto”, sem que, conscientemente, o escritor se insira como aliado das classes exploradas, a crítica benjaminiana aponta para um movimento sinérgico, que englobe os aspectos de uma poética e de orientação política. E, nesse movimento de unidade entre arte e política, não apenas são elencados critérios de elegibilidade para autores mais ou menos à vanguarda da luta política, mas, do ponto de vista de uma crítica literária, as questões perpassam apenas a reflexão de conteúdo, adentrando, também, a forma dessas expressões artísticas, uma vez que, para Benjamin, a separação perene entre estético e político afeta, ao final, a qualidade do texto literário.

O autor que sintetiza as características da vanguarda artística que privilegia uma perspectiva progressista aliada à luta de classes seria Bertolt Brecht. Para Benjamin, os escritos brechtianos, por meio do tratamento dialético das obras, reúnem texto literário e conjunto de “relações sociais vivas”, isto é, situa sua obra na reflexão a respeito dos meios de produção da sociedade atual (BENJAMIN, 2017 [1934], p. 86). Em razão desse argumento, vale uma recordação. Em comentário acerca da publicação da peça didática de Brecht intitulada *A mãe* [1931], Benjamin sugere que a riqueza da prosa brechtiana resida justamente na capacidade de desvelamento de contradições particulares ao modo de produção capitalista a partir das experiências representadas nas peças. No caso em questão, Benjamin o sintetiza como um “drama familiar”.

Se prestarmos atenção à evolução das personagens, Brecht nos induz a pensar a respeito da formação de um revolucionário, ou melhor, como eclode um comportamento transformador. Na peça, Pelagea Wlassowa – “viúva de operário e mãe de um operário” – se vê incluída na luta classista por melhoria salarial junto aos operários para tentar evitar que Pawel, seu filho, sofra algum tipo de repressão por parte da polícia. A apreensão que toma conta das cenas iniciais se dá pelo envolvimento de Pawel junto às atividades clandestinas dos revolucionários. A mãe, que parte de uma postura crítica do movimento operário, com a experiência de atuação no movimento inicia um processo de reflexão sobre sua própria situação de pobreza, reconhecendo, pouco a pouco, que a origem da exploração deriva da apropriação dos instrumentos de trabalho por uma minoria<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Em *Santa Joana dos Matadouros* (1929-1931), Brecht propõe um experimento similar ao centralizar o movimento de reflexão a partir da personagem Joana Dark. Na peça, dada a crise dos frigoríficos de Chicago e o movimento de reivindicação crescente dos trabalhadores das fábricas, Joana, que inicialmente figura entre o grupo religioso dos Boínas Pretas, caminha por um processo de



Benjamin observou que a personagem de Pelagea Wlassowa simboliza, no contexto de exploração capitalista, uma descrição da dupla exploração: primeiramente explorada na família e, em seguida, explorada como trabalhadora. Como mãe de operários que serão explorados e, também, explorada por sua condição feminina, resta a essa personagem apenas a prática revolucionária.

“Sob as condições atuais, a família é uma organização para a exploração da mulher como mãe. Pelagea Wlassowa, ‘viúva de trabalhador e mãe de trabalhador’, é duplamente explorada: primeiro, como pertencente à classe trabalhadora; depois como mulher e mãe. Aquela que pariu, duplamente explorada, representa os explorados em seu mais profundo aviltamento. Se as mães forem revolucionárias, nada restará a revolucionar.” (BENJAMIN, 2017 [1932], p. 39).

É claro que essa interpretação nos leva ao âmago da configuração da teoria do teatro épico. Mas, antes de tudo, ela esclarece as origens das considerações de Benjamin sobre a relação entre arte e política. Se, como diz Benjamin, “A mãe tornou-se prática encarnada” (BENJAMIN, 2017 [1932], p. 41), foi a experiência teatral brechtiana a respeito da transformação da mãe em revolucionária que conduziu Benjamin a esse diagnóstico sobre o potencial da arte na inserção da reflexão crítica.

Como nos esboços da Revista *Crise e crítica*, o escritor progressista deve se situar ao lado do proletariado. Somente pode fazer esse movimento de adesão por meio do reconhecimento de seu lugar no processo produtivo. Tentando ilustrar passo a passo, Benjamin e Brecht se entrelaçam aqui, não numa relação entre sujeito e objeto, mas como autores que compartilham do reconhecimento intelectual dos seus papéis como agentes de transformação na estrutura do capitalismo. Sugerem os ensaios a respeito da experiência brechtiana uma inclinação de Benjamin para a práxis que não está tão evidente em outros trabalhos produzidos ainda no contexto da década de 1930. O cerne do problema parece pertencer à expectativa da transformação dos aparelhos de reprodução da sociedade. Tanto que Benjamin utiliza o conceito de *aparelho* para

---

esclarecimento da situação de exploração, sobretudo ao recorrer às profundezas das fábricas. O caráter vil da ganância dos donos dos meios de produção e a situação de penúria das massas exploradas levam Joana de uma posição de oposição às expectativas revolucionárias dos trabalhadores para compromisso de apoio com a luta de classe. O experimento teatral permite, ao enfatizar as contradições do capitalismo, uma imersão ao cenário de exploração das indústrias de Chicago. Assim como em *A mãe*, Brecht privilegia realizar no interior de suas peças uma excursão sobre a situação da classe operária, fomentando o pensamento crítico conduzido pelas experiências dos *heróis surrados*, para ficarmos com a definição de Benjamin.

demonstrar que o escritor politicamente orientado apenas cumpre sua função “quanto mais for capaz de transformar leitores ou espectadores em colaboradores”, no caso, a teoria do teatro épico aponta para uma vanguarda artística preocupada com a transformação. Aparelho, por essa via, foi entendido por Benjamin como um meio de transmissão<sup>208</sup>. No caso de Brecht, o meio é a representação teatral.

“Talvez vocês tenham notado que os processos de pensamento – de cujas conclusões nos aproximamos – apresentam ao autor apenas uma exigência, a exigência de refletir, de meditar sobre seu lugar no processo de produção. Podemos nos fiar nisto: essa reflexão faz com que autores que importam – quer dizer, os melhores técnicos de sua especialidade – cheguem, cedo ou tarde, a conclusões que justificam da maneira mais sóbria sua solidariedade com o proletariado.” (BENJAMIN, 2017 [1934], p. 98).

O que, sobretudo, incita as reflexões de Benjamin sobre Brecht nesse primeiro momento é o compromisso inescapável da intelectualidade de esquerda com a classe trabalhadora. Essa aproximação entre pensadores e o proletariado emerge inúmeras vezes, ora sob um manto auspicioso que combina a crítica e a prática, ora baseado no papel do pensador de revelar as contradições e explorações que infligem os explorados. É interessante observar que o intelectual de modo algum insere-se tanto na crítica benjaminiana quanto na proposta de Brecht como o representante ideal que sintetiza a unidade entre elementos práticos e teóricos. Pelo contrário, a própria origem burguesa dessa *Intelligentsia* foi colocada em questão, cabendo, a partir do compromisso refletidamente aceito, aderir ao movimento de transformação social. Como a personagem principal da peça *A mãe ensina-nos* e Benjamin (2017 [1932], p. 40) enfatiza: “Então, a mãe chega ao partido primeiro pela ajuda; a teoria vem depois”.

A ideia de que havia a possibilidade de unir elementos artísticos e políticos no interior de uma obra de arte, como vimos, foi o elemento fundante da teoria do teatro épico. Benjamin pode não apenas analisar a proposta prática de Brecht como também, em alguns casos, auxiliá-lo na confecção de algumas peças, entre elas, uma das que mais bem recepcionadas pelo público da Alemanha e que hoje tornou-se um clássico do teatro épico,

---

<sup>208</sup> É interessante observarmos que a teoria proposta no ensaio *O autor como produtor* foi recepcionada pelo próprio Brecht na ocasião de um encontro entre os intelectuais na Dinamarca. Benjamin guardou um comentário nas *Anotações de Svendborg* lembrando a seguinte conversa com Brecht: “Na opinião de Brecht, a teoria ali desenvolvida – a de que um critério decisivo de uma função revolucionária da literatura consiste nos progressos técnicos que resultam em uma mudança de função das formas artísticas e, portanto, dos meios de produção intelectual – vale apenas para um tipo: o do escritor da grande burguesia, no qual ele se inclui” (BENJAMIN, 2017 [1934], p. 101).

escrita entre 1929 e 1931: *Santa Joana dos Matadouros*. A amizade entre o crítico e o dramaturgo combinou a dimensão da estima pessoal com um diálogo intelectualmente fértil para ambos. Pela originalidade da proposta teatral brechtiana, Benjamin ainda sugeriu outros textos a respeito das peças do autor. Pode acompanhar o experimento prático de peças como: *Um homem é um homem* (1924-1925), *A Ópera de três vinténs* (1928), *Ascensão e queda da cidade de Mahagonny* (1928-1929), *A mãe* (1931). Encontramos a mesma minúcia analítica que caracteriza os escritos de Benjamin sobre Baudelaire e Franz Kafka na interpretação das peças didáticas de Brecht. Desde o início, estava arraigado como inquietação a possibilidade de unidade entre arte e política.

Em 1939, numa segunda versão do manuscrito, Benjamin sintetiza o empreendimento brechtiano no ensaio *O que é teatro épico?*<sup>209</sup>. A nova montagem do teatro burguês, com a obra de Brecht, encontra as bases teóricas e práticas para sua realização. As funções do palco, música, relação com o público e atuação, chamam a atenção de Benjamin por concretizarem um ideal artístico que, a partir da experiência estética, propõe uma obra que, no final das contas, também se conforma como elemento político.

“O teatro épico dirige-se aos interessados ‘que não pensam sem que tenham um motivo’. Brecht não perde de vista as massas, cujo uso condicional do pensamento certamente é abrangido por essa fórmula. No afã de tornar seu público interessado pelo teatro de maneira técnica, mas não pelo caminho da mera cultura [*Bildung*], impõe-se uma vontade política” (BENJAMIN, 2017 [1939], p. 23).

Na primeira versão do manuscrito Benjamin alude a que a transformação do teatro se movimenta a partir de uma mudança de concepção. O palco transforma-se em tribuna e, por essa via, se tornaria um teatro político. No entanto, de outro lado, Brecht confere o papel dessa transformação a Erwin Piscator, como dissemos na seção anterior, grande influenciador de Brecht. No ensaio *Sobre o teatro experimental*, diz Brecht: “Para Piscator o teatro era um parlamento, o público um órgão legislativo” (BRECHT, 1961 [1939], p. 6). Observamos que, como fundamento, a transformação do palco necessita do que Brecht propôs como experiência didática. Ela se configura como uma forma de

---

<sup>209</sup> O ensaio possui duas versões. Cotejaremos ambas versões, pois entendemos que há poucas variações em relação ao conteúdo entre elas. Na versão de 1939, Benjamin separa os tópicos do texto por meio de título que aduzem a perspectiva do teatro épico. Afora isso, Benjamin realiza acréscimo tomando como base incrementos da teoria teatral brechtiana, como por exemplo o conceito de *gestus* e a *interrupção* narrativa.

apresentação. Nesse sentido, no teatro épico, os momentos de reflexão são acentuados pelo que, em sua teoria, Brecht denominou como interrupção.

Benjamin comenta que, na ocasião da apresentação da peça *Um homem é um homem*, em 1931, os críticos não viram com bons olhos a apresentação, mas, ao relatar a reação para além do conjunto de especialistas, diz o autor que: “O público geral captou a comédia sem a ajuda de nenhuma crítica profissional” (BENJAMIN, 2017, p. 12). Nesse sentido, extrai da peça brechtiana o potencial dos conceitos de *gestus* e *interrupção* para o fomento de um posicionamento crítico do público. Lembremos do enredo de *Um homem é um homem*.

Neste experimento teatral, Brecht propõe a metamorfose de um homem no palco. No caso específico, a personagem do estivador Galy Gay que, durante a trama, irá se transformar em um soldado do exército britânico. Em uma singela saída para comprar peixe, Galy Gay se deixa levar por um trio de soldados britânicos que, no intuito de substituir outro companheiro acusado de roubo em um templo indiano, escolhe o estivador para substituir o soldado encarcerado; eis que daí nasce a transformação. Brecht demonstra que substituir um estivador por um soldado não é um processo que encontra grandes problemas, afinal: *um homem é um homem*. De homem pacífico a soldado que entoia cantos à guerra, numa transformação tão profunda que mesmo Galy Gay passa a esquecer sua antiga identidade. Os desdobramentos da peça são pausados, a lição de Brecht vai ser recitada, tem-se a ação interrompida no interlúdio da peça, quando Brecht, tomando a voz de outra, personagem, a viúva Begbick, diz:

“O senhor Bertolt Brecht afirma: um homem é um homem./ E isso qualquer um pode afirmar./ Porém o senhor Bertolt Brecht consegue também provar / Que qualquer um pode fazer com um homem o que desejar / Esta noite, aqui, como se fosse um automóvel, um homem será desmontado / E depois, sem que dele nada se perca, será outra vez remontado” (BRECHT, 1987 [1924-1925], p. 181).

Conclui-se a metamorfose do homem. Brecht demonstra como o indivíduo pode ser manipulado – esquecendo mesmo seu próprio eu – adentra o conflito bélico em defesa dos interesses da classe dominante sem hesitar ou mesmo recordar. Metamorfose que também surge, dessa vez sob outro tom, no final da peça *A mãe*, quando em razão da guerra imperialista que consome as vidas humanas, os sofrimentos oriundos da dominação de classe se maximizam na experiência do proletariado. Sempre à frente, tanto no *front* de batalha, quanto nas fábricas, seja em nome da pátria, seja em nome do patrão.

Como um todo, Brecht demonstra a face presente naqueles que encararam as guerras, isto é, a sua própria descaracterização como humano. Os experimentos teatrais conduzem para esse tipo de crítica. Portanto, são nos *gestus* e nas *interrupções* no interior das cenas que são propostos os elementos didáticos de reflexão. O experimento teatral permite a observação da sociedade em mudança, ao exemplo da metamorfose do pacato Galy Gay no soldado do exército britânico. De modo algum são mudanças decorrentes da natureza misteriosa dos fenômenos, os *leitmotivs* estão sempre nas relações sociais entre os homens. Isso que Benjamin chama de acentuar as “relações sociais vivas” se materializa na engenhosa união da arte com a política no teatro épico.

Isso nos mostra, na verdade, que o grande esforço dessa proposta teatral é a criação da possibilidade para que o público, a partir da imersão na cena, passe a pensar no evento – socialmente situado – presente no palco. E, nesse ponto, Benjamin aduz que o experimento apenas se torna possível quando há um devido distanciamento e estranhamento entre público e situação: “A arte do teatro épico consiste em provocar o espanto, não empatia. Em uma fórmula: o público, em vez de sentir empatia pelo herói, deve aprender a se espantar com as situações em que esse herói se encontra” (BENJAMIN, 2017 [1939], p. 25).

Não por acaso, não é um fato incomum nos espantarmos – mesmo para quem conhece os aspectos do teatro brechtiano – com alguns desdobramentos de seus experimentos teatrais. Destacamos, de modo a exemplificar a questão do espanto, a ópera intitulada *Ascensão e queda da Cidade de Mahagonny* (1928-1929), em que Brecht propõe uma paródia do desenvolvimento da economia capitalista moderna, dominada pelo dinheiro, em que o ser humano somente se realiza na medida que possui recursos para a satisfação dos próprios desejos. Na idílica Mahagonny tudo é permitido, exceto não ter dinheiro. Quando Paul Ackermann – lenhador que consegue uma pequena fortuna e sai do Alasca com um grupo de amigos rumo à Mahagonny – vê seus recursos totalmente esgotados, acaba sendo preso e levado a julgamento pelo crime de não pagar uma garrafa de *whisky* e uma vara de cortina. Sozinho e sem a possibilidade de defesa, uma vez que seus amigos se negam a emprestar-lhe a quantia necessária, Paul é acusado do crime do século pela “justiça ultrajada” de Mahagonny. A personagem de Paul Ackermann é condenada à morte pela Corte sob a alegação mais vil da cidade do dinheiro: “Por não ter dinheiro, / O que é o maior crime / Sobre a face da terra”, Paul é executado sob aplausos por uma multidão que por “Tão grande é o respeito ao dinheiro hoje em dia”,

acompanha a execução, mas não se dispõe a pagar a dívida do lenhador (BRECHT, 1988 [1928-1929]).

Brecht prepara o público para a cena final: tendo percorrido o caminho ao lado de Paul Ackermann, o público se vê diante da injustiça manifesta na desvalorização absoluta do humano em detrimento do dinheiro. A plateia que assiste à peça, no final das contas, está sentada no mesmo tribunal que condenou o lenhador. Suspensas as diferenças entre palco e público, ela se vê imersa, de modo inescapável, no espaço em que ocorreu a ação. Na peça em questão, lembrando a tradição da arte política de Piscator, o teatro, de fato, torna-se um tribunal. No entanto, dessa vez, o público atônito diante da condenação de um homem que não pode pagar uma garrafa de whisky, inclui-se no cenário da ação do ato final. O público é dirigido para uma atitude crítica, não por meio do sentimento de empatia, diria Brecht, mas por um desejo de transformação.

Por isso, Benjamin (2017 [1932]) afirma que o palco do teatro épico é o palco do *herói surrado*. O herói surrado que aduz a necessidade de uma prática política que, dada a reviravolta efetuada por Brecht contra o drama clássico, não se conforma como o bom exemplo da personagem que se transforma no pensador exemplar do teatro burguês. À luz dos acontecimentos, o herói brechtiano está sempre aliado às colunas proletárias e, em decorrência disso, é ainda o mais afetado pelas injustiças presentes em nossa sociedade. E sobre este elemento, Benjamin o retoma no curto ensaio intitulado *O país que o proletariado não pode ser mencionado*, ao afirmar que na oposição entre teatro épico e teatro aristotélico – para além da questão do sentimento de empatia – o teatro dialético remove todo tipo de “alvorço no destino dos heróis”, nesse sentido, conduz o público de forma didática para a compreensão daquele evento descrito de forma materialista (BENJAMIN, 2017 [1938], pp. 43-44).

Sob a égide de uma amizade, o encontro entre Benjamin e Brecht reuniu, para além do crítico e do dramaturgo, também dois pensadores preocupados em se colocar na contracorrente de uma tendência à alienação e ao conservadorismo enquanto viveram. Suas armas? A crítica. O meio? O pensamento materialista. A forma? A arte. Se compreendermos esses três pilares, entenderemos não apenas os pressupostos da teoria do teatro dialético brechtiano, como também teremos as chaves para adentrarmos a teoria sobre o escritor progressista, isto é, aquele que se baseia na luta de classes.

Trilhado o caminho desta reflexão, conseguimos notar, a partir dos ensaios escritos por Benjamin a respeito da proposta do teatro épico de Brecht, a possibilidade de unidade *sui generis* entre a experiência artística e o engajamento político. Vista sob o olhar benjaminiano, a vanguarda artística, representada por Brecht, entrelaça os elementos sinérgicos da atuação tanto teórica, quanto prática, sobretudo tomando como elemento fundamental o diagnóstico da necessidade da transformação da sociedade. Foram nos experimentos do teatro dialético que se fundamentaram os ensaios presentes na contracorrente das manifestações artísticas descompromissadas com a luta de classes.

Propusemo-nos um sobrevoo da relação entre Benjamin e Brecht a respeito das teorias do teatro épico e, conseqüentemente, a apropriação de correntes críticas como o marxismo pelos autores. Considerando a teoria do teatro épico e a recepção de Benjamin a respeito da obra de Brecht, conseguimos identificar um empreendimento comum entre eles: o desejo de difundir o instrumento de crítica social. Representam essa práxis política desde os esforços para a criação da revista proletária *Crise e Crítica* até as investigações sobre a experiência prática no teatro.

Portanto, considerando até aqui a perspectiva de uma análise nuançada a respeito da obra de Benjamin, podemos interpretar que a atenção concentrada dos ensaios a respeito da relação entre arte e política encontrou, na configuração do teatro épico, os elementos para a fundamentação de uma atitude política da intelectualidade. Nesse sentido, também Brecht tendo lido Benjamin, ressignifica a potência do marxismo presente nos escritos tardios de Walter Benjamin, dessa vez redirecionando um dos pontos da luta de classes para os palcos da representação artística e o compromisso do intelectual com os explorados. Essa ligação aparece como mote fundamental ao longo de todos os ensaios escritos por Benjamin a respeito de Brecht, no qual arte e política tornam-se palavras relacionais.

### **Considerações finais – um escritor no *entre-lugar* e na contracorrente**

“O caráter das coisas depende, em última instância, se são totalidades ou partes. Se um existência é auto-suficiente, fechada em si mesma, somente dirigida pela lei da sua própria essência, ou se encontra como elemento numa conexão de um todo, do qual recebe, exclusivamente, a sua força e o seu sentido, isto distingue a alma do todo material, o homem livre do mero ser

social, a personalidade ética da pessoa atada na dependência com tudo que há por meio do instinto sensual.”

*A moldura. Um ensaio estético*, Georg Simmel.

No decorrer da dissertação, observamos, sob o prisma das três correntes de pensamento – teoria crítica da sociedade, messianismo judaico e o teatro épico –, visões de mundo totalmente distintas entre si. Como pensador indisciplinado, Walter Benjamin não somente dialogou com esses variados posicionamentos teóricos, mas também atuou em relação às correntes, recriando, ressignificando e originando uma estrutura de pensamento *sui generis*. Tentamos traduzir e interpretar, a partir dos itinerários intelectuais do autor, a sensação de descompasso que toma as diferentes interpretações benjaminianas, sobretudo aquelas derivadas da dificuldade permanente de *disciplinarização* do autor. Afinal, seria Benjamin um filósofo marxista preocupado com as mediações entre teoria e prática, um crítico literário ávido pela busca da experiência estética dos elementos para a transformação social ou um pensador ligado às tradições heréticas do judaísmo como foram os cabalistas?

Vimos, ao longo do estudo, que Benjamin não se curva a nenhuma corrente de pensamento e, quando concede acentos mais incisivos, ora marxistas, ora judaicos, não o faz sem as devidas reconsiderações da própria fonte. Mesmo quando Adorno, na posição de comentador e crítico da maioria dos ensaios publicados por Benjamin na Revista de Pesquisa Social, efetuava censuras à característica impermanente do pensamento, Benjamin simplesmente responde reforçando sua característica inconventional de pensamento. Evidentemente, há aqui uma ponta de virtuosismo do procedimento do ensaísta.

No plano biográfico, buscamos enfatizar a importância do diálogo intelectual com Horkheimer, Adorno, Scholem e Brecht. Tentamos oferecer um panorama para uma interpretação, levando em conta, especialmente, as correspondências trocadas entres os autores. A impossibilidade do encontro pessoal fez com que, sob o signo de uma amizade, esses personagens investissem cada vez mais no contato epistolar. O que, olhando como um pesquisador interessado na compreensão do artesanato intelectual benjaminiano, as centenas de cartas produzidas entre 1930 e 1940 apontaram com clareza as intenções, os atritos, os artifícios de um pensamento que somente podemos afirmar com certeza que é plural. Lembremos que a figura do deus romano Janus, tão cara a Benjamin, em sua forma bifronte que aponta, ora para o fim, ora para o começo, se, metamorfoseada como alegoria



para entendemos as direções teóricas que o pensamento do autor aponta, teria, no mínimo, mais algumas direções. De todo modo, cabe lembrar que esta conclusão é de fácil entendimento atualmente, quando o enredo da peça está totalmente concluído. Olhemos em perspectiva.

Não há dúvida que o recorte feito a respeito da relação de Benjamin com a concepção de teoria crítica da sociedade promovida pelo Instituto de Pesquisa Social tem importância, pois foi com as publicações daquela revista que tomamos ciência de ensaios fundantes para a compreensão da modernidade, como *Franz Kafka, A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, Paris, capital do século XIX* e *Sobre alguns temas em Baudelaire*. As ponderações dos editores sugeriam uma incorporação maior da tradição crítica herdeira do pensamento marxista, que, todavia, não se descuidasse das devidas mediações entre o comportamento crítico e a prática política. Do ponto de vista de uma teoria crítica, a ciência se construiria para a indicação dos problemas da dominação, alienação e exploração no modo de produção capitalista, nesse sentido, não caberia a esses teóricos uma posição imediata de prática política. No fundo, as críticas de Adorno aos ensaios de Benjamin converteram as preocupações da teoria crítica da sociedade especialmente a partir das acusações de *romantização* do proletariado e da adoção de um “marxismo vulgar” brechtiano. A narrativa se manteve coesa com o pressuposto desenvolvido durante os anos de 1930. Como antídoto sugere-se a *mediação* entre teoria e prática.

Embora mantivesse um caráter crítico, assim como a correspondência com Adorno, as cartas que serviram para reavivar o diálogo entre Scholem e Benjamin nos parecem, muito mais, amplos indícios de um interesse genuíno e mútuo pela reflexão do outro. No âmago dessa amizade estava um judaísmo que, no entanto, não se confunde com o judaísmo rabínico tradicional. O que Scholem informa a Benjamin foi um judaísmo herético oriundo das mais diversas experiências de tradução, reinterpretação e transvalorização dos pressupostos tradicionais que, durante muitos séculos, relegados como tradição de segunda espécie, tiveram com os esforços intelectuais de Scholem seu lugar de valor e merecimento como elemento fundamental para a história da religião. É nesse sentido que uma incorporação do messianismo judaico, concebido a partir da contracorrente religiosa se entrelaça nos ensaios de Benjamin, em especial aqueles que possuem como tema a obra de Kafka. No mapeamento e na contextualização das correspondências, notamos que nos três ensaios [1931, 1934 e 1938] cuja análise central

é a prosa kafkiana, Benjamin não apenas incorporou conceitos e reflexões advindas do messianismo judaico como, também, enriqueceu seu repertório sobre o judaísmo. Na situação de exílio e isolamento foi Scholem que informou Benjamin ao longo da década sobre os temas messiânicos nas diversas cartas trocadas entre eles. No registro epistolar, notamos que, aconselhado por Scholem, Benjamin orienta seus escritos a respeito de Franz Kafka para diferentes periódicos que tinham como tema o judaísmo, entre elas: *Der Jude*, *Jüdische Rundschau* e a *Schocken Books*. Eram essas revistas que apresentavam um pouco menos de dificuldade para publicação de um autor judeu-alemão no cenário europeu dos anos 1930. Por causas dessas dificuldades de publicação de seu pensamento, Benjamin buscou registrar o itinerário messiânico percorrido entre seus escritos nas cartas. Em busca da revelação do enigma kafkiano, foram os conceitos da tradição judaica como revelação, significado e tradição que iluminaram o judaísmo vivo não somente de Kafka, mas também o de Benjamin. O segredo estava na relação, muitas vezes antagônica, entre tradição e modernidade: à luz da tradição judaica, para Benjamin, Kafka foi o escritor que melhor retratou a experiência moderna. Em seu *retrato da modernidade* o pintor utilizou dois pincéis: o primeiro direciona a política e o segundo a mística.

Com sua facilidade de trânsito pelas mais diversas visões de mundo, Benjamin encontrou, desde a amizade com Brecht, os experimentos do teatro épico. Sobressaem desse diálogo os elementos que constituem a reflexão do autor a respeito da arte engajada. Tendo como fio condutor a tradição crítica de Marx, os ensaios e comentários produzidos a respeito do teatro de Brecht enfatizam o fomento da difusão do pensamento crítico numa sociedade à beira do colapso civilizacional. Na Alemanha dos anos de 1930 a politização da arte entra na contracorrente do pensamento dominante ao se expor a tendência à alienação moderna que, de acordo com Brecht, teria nos palcos um ambiente propício ao incentivo à crítica das relações sociais no capitalismo. As palavras centrais foram arte e transformação: o compromisso com o proletariado deriva da compreensão de que o intelectual também faz parte desse cenário e seu posicionamento crítico deve se dirigir, antes de tudo, para a práxis. Assim, tanto Benjamin quanto Brecht se envolveram com a atuação política, como sugerido nos inúmeros ensaios e comentários. E isso se deu de diversas maneiras: Benjamin se engajando cada vez mais na contraposição a autores ligados às correntes reacionárias no cenário intelectual e Brecht em confronto direto com o teatro burguês. Identificados os ensaios nascidos do encontro entre os dois intelectuais, podemos notar que Benjamin estava longe de ser uma figura manipulável e suscetível à

influência brechtiana. Como apontamos nos breves comentários a respeito de Marx, Benjamin identificou nos escritos marxistas os elementos para a confecção de importantes ensaios em que o cerne da questão era a cidade como palco de luta do proletariado. Podemos dizer que, no diálogo com Brecht, Benjamin encontrou, mediado pela experiência do teatro épico, um poderoso movimento sinérgico entre a arte e a política.

As três vertentes que marcam o pensamento benjaminiano, analisadas nesta dissertação, têm em comum o fato de serem *pensamentos em contracorrente*. O argumento é sugestivo: a teoria crítica da sociedade, o messianismo judaico e o teatro épico inserem-se no cenário acadêmico, religioso e artístico como manifestações de um pensamento crítico. A teoria crítica que, escudada pela herança do marxismo, se contrapõe à *reificação* expressa no que chamaram de teoria tradicional. O messianismo judaico scholemiano confronta a ciência do judaísmo para reavivar a experiência de místicos e cabalistas na história da tradição judaica. O teatro épico buscou, a partir da politização da arte, superar a obsolescência do teatro burguês. O pensamento benjaminiano somente é polifônico porque, no diálogo com seus correspondentes, soube assimilar das diversas visões de mundo o núcleo de significados que elas possuíam em comum, ou seja, a característica de se conformarem como manifestações do pensamento em rebeldia.

Na fortuna crítica acumulada pela experiência ensaística latino-americano, Silviano Santiago (2000) formulou a ideia do *entre-lugar*, que serviu para contextualizar o nosso próprio discurso em relação ao cenário mundo. Aqui, para além de efetuar uma crítica às várias dimensões do colonialismo, a reflexão permite entender a contribuição deste continente na cultura do 'ocidente', sobretudo desmantelar conceitos como unidade e pureza tão caros num ideário europeu. No caso analisado por Santiago, a relação entre colônia e metrópole traz, para além das vicissitudes da exploração econômica, a sensação de pastiche cultural ou do que Roberto Schwarz chamou de ideias fora do lugar. Aqui, somente um escritor ou artista seria realmente valorizado na medida em que o crítico, escavando no solo da formação, encontrasse as fontes autênticas da ideia que, essencialmente, teria um registro de nascimento no continente europeu.

“O discurso crítico que fala das influências estabelece a estrela como único valor que conta. Encontrar a escada e contrair a dívida que pode minimizar a distância insuportável entre ele, mortal, e a imortal estrela: tal seria o papel do artista latino-americano, sua função na sociedade ocidental.” (SANTIAGO, 2000, p. 18).

A dificuldade para a superação do sentimento de inadequação somente se dá na medida em que se reconheça a capacidade de criação do escritor subalterno. Santiago (2000) enfatiza que, nos processos de leitura e de formação, o escritor sempre avança para um novo significado. O ensaísta sugere, por meio da ideia de *tradução do significante*, a possibilidade de superação de modelos originais criando a possibilidade do novo. Aqui, por se tratar de um estudo a respeito da obra de um escritor situado em um dos países do centro do mundo ocidental europeu – que, ainda assim, cabe lembrar, encontra-se numa situação marginal no centro –, pedimos ao leitor que, mesmo que pareça controverso, abstraia o conceito de *entre-lugar* para um nível heurístico.

Assim sendo, o conceito de *entre-lugar* permite compreender o hibridismo de visões de mundo do pensamento benjaminiano, que inclui os diálogos com a teoria crítica da sociedade, o messianismo judaico e o teatro épico. Dessa mistura de correntes de pensamento, presente nos escritos de Benjamin durante os anos 1930, podemos concluir que se originou uma proposta característica, a qual, contudo, também não se encaixa, na medida em que permanece indisciplinada. Traduzindo os significantes das teorias analisadas ao longo deste estudo, auferimos que elas, mesmo que de modo paradoxal, formam na constelação de pensamento de Benjamin os elementos estruturais para um olhar na contracorrente.

## Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Correspondência, 1928-1940 / Theodor W. Adorno, Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

\_\_\_\_\_. Caracterización de Walter Benjamin. In: *Prismas – La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962, pp. 244-259.

\_\_\_\_\_. Sobre el Jazz. In: *Prismas – La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962, pp. 126-141.

\_\_\_\_\_. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 [1938], pp. 65-108.

\_\_\_\_\_. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2003 [1954-1958], pp. 15-47.

\_\_\_\_\_. Commitment. *New Left Review*. 1/87-88, September-December. London. 1974 [1962], pp. 75-89.

AGAMBEN, Giorgio. The prince and the frog. The question of method in Adorno and Benjamin. In: *Infancy and history: the destruction of experience*. London: Verso Books, 1993, pp. 107-124.

\_\_\_\_\_. Language and history. In: *Potentialities: Collected essays in philosophy*. 1999, pp. 48-61.

AGGER, Ben. Marxism 'or' the Frankfurt School?. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 13, n. 3, 1983, pp. 347-365.

ALTER, Robert. O cabalista Kafka. In: *Em espelho crítico*. São Paulo: Perspectiva, 1998, pp. 181-192.

\_\_\_\_\_. *Anjos necessários: tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ARENDT, Hannah. The Jew as Pariah: A hidden tradition. *Jewish Social Studies*. 1944, pp. 99-122.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin (1892-1940). In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 165-271.

ARISTÓTELES, 384-322 A.C. Poética. In: *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix, 1985, pp. 19-54.

ASCHHEIM, Steven E. German Jews beyond *Bildung* and liberalism: The radical Jewish revival in the Weimar Republic. In: *Culture and Catastrophe – German and Jewish confrontations with National Socialism and other crises*. Londres: Macmillan Press, 1996, pp. 31-44.

\_\_\_\_\_. ‘The Jew within’: the myth of ‘judaization’ in Germany. In: *Culture and Catastrophe – German and Jewish confrontations with National Socialism and other crises*. Londres: Macmillan Press, 1996, pp. 45-68.

BARRENTO, João. *Limiares: sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: \_\_\_\_\_. HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [1975], pp.29-56.

\_\_\_\_\_. [Correspondence. English]. *The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940* / edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno ; translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin's Archive: images, texts, signs*. Londres: Verso Books, 2015.

\_\_\_\_\_. Experiência e Pobreza. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, pp. 123-129.

\_\_\_\_\_. Instituto de livre pesquisa. In: *O capitalismo como religião*. Org.: Michael Löwy. São Paulo. Boitempo Editorial. 2013 [1938], pp. 100-108.

\_\_\_\_\_. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In: *Coleção grandes cientistas sociais*. Org.: Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Ática, pp. 44-122.

\_\_\_\_\_. Notes sur les tableaux parisiens de Baudelaire. *Ecrits français*. Paris: Gallimard. 1939, pp. 742-748.

\_\_\_\_\_. Paris, a capital do século XIX. *Exposé* de 1935 e 1939. In: \_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, pp. 35-68.

\_\_\_\_\_. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, pp. 147-178.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-234.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 165-196.

\_\_\_\_\_. *Ensaaios sobre Brecht*. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Discursos interrompidos – Filosofia del arte y de la historia*. Madrid: Taurus. 1989.

\_\_\_\_\_. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1999.

\_\_\_\_\_. Criticism as the fundamental discipline of literary History. In: *Selected Writings*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. The Belknap Press of Harvard University Press. 1999 [1930-1931], pp. 415-416.

\_\_\_\_\_. Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer. In: *Selected Writings*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. The Belknap Press of Harvard University Press. 1999 [1931], pp. 494-500.

\_\_\_\_\_. Angelus Santander (first and second version). In: *Selected Writings*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. The Belknap Press of Harvard University Press. 1999 [1933], pp. 712-716.

\_\_\_\_\_. The present social situation on the French writer. In: *Selected Writings*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. The Belknap Press of Harvard University Press. 1999 [1934], pp. 744-767.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Apresentação e notas Jeanne Marie Gagnebin; tradução Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2013 [1916], pp. 49-74.

\_\_\_\_\_. Memorandum zu der Zeitschrift 'Krisis und Kritik'. In: *Gesammelte Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, pp. 619-622.

BIALE, David. *Cabala e contra-história: Gershom Scholem*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOLLE, Willi. Pensamento Privilegiado e Cultura de Massas (Tradição e Modernidade em Walter Benjamin). *Linha d'água*, n. 6, 1989, pp. 13-29.

BOLZ, Norbert W. *É preciso teologia para pensar o fim da História?* Revista USP, n. 15, 1992, pp. 24-37.

BORDINI, Maria da Glória. Walter Benjamin, messianismo e materialismo histórico. *WebMosaica*. Porto Alegre, Vol. 3, n. 2. 2011, pp. 51-57.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: \_\_\_\_\_. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 183-191.

BRECHT, Bertolt. *Diário de trabalho, volume I: 1938-1941*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2002.

\_\_\_\_\_. Um homem é um homem. In: *Bertolt Brecht, teatro completo volume II*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 145-218.

\_\_\_\_\_. A ópera de três vinténs. In: *Bertolt Brecht, teatro completo volume III*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, pp. 9-108.

\_\_\_\_\_. A ascensão e queda da cidade de Mahagonny. In: *Bertolt Brecht, teatro completo volume III*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, pp. 109-164.

\_\_\_\_\_. A mãe. In: *Bertolt Brecht, teatro completo volume IV*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 161-236.

\_\_\_\_\_. *Santa Joana dos Matadouros*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. *Poemas 1913-1956*. São Paulo: Editora 34, 2012.



\_\_\_\_\_. *The radio as an apparatus of communication*. In: Bjtter des Hessichen Landestheaters. No. 16, July 1932, pp. 53-55.

\_\_\_\_\_. On the experimental theatre. *The Tulane Drama Review*. Vol. 6, No. 1, Sep. 1961 [1939], pp. 3-17.

\_\_\_\_\_. The street scene: a basic model for an epic theatre. In: *Brecht on theatre: the development of an aesthetic*. Nova Iorque: Hill & Wang, 1950 [1940], pp. 121-129.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a ópera grandeza e decadência da cidade de Mahagonny. In: *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978 [1930], pp. 11-23.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a ópera de três vinténs. In: *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978 [1931], pp. 25-30.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a peça A Mãe. In: *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978, pp. 31-44.

\_\_\_\_\_. Teatro recreativo ou teatro didático? Notas sobre a ópera de três vinténs. In: *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978 [1936], pp. 45-54.

\_\_\_\_\_. Cinco dificuldades de escrever a verdade. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1934], pp. 19-36.

\_\_\_\_\_. Devemos abolir a estética? In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1927a], pp. 37-40.

\_\_\_\_\_. O teatro épico e suas dificuldades. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1927b], pp. 40-42.

\_\_\_\_\_. Diálogo sobre a arte de representar. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1929<sup>a</sup>], pp. 42-46.

\_\_\_\_\_. O assunto e a forma. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1929b], pp. 46-49.

\_\_\_\_\_. Sobre o teatro de todos os dias. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1930<sup>a</sup>], pp. 49-54.

\_\_\_\_\_. Notas sobre 'Mahagonny'. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1930b], pp. 54-66.

\_\_\_\_\_. A música – ‘gestus’. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1932], pp. 77-80.

\_\_\_\_\_. O uso da música no teatro épico. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1935], pp. 81-93.

\_\_\_\_\_. O efeito distanciamento nos atores chineses. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1937a], pp. 104-114.

\_\_\_\_\_. O popular e o realista. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1937b], pp. 115-122.

\_\_\_\_\_. As peças populares. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1940a], pp. 153-159.

\_\_\_\_\_. Uma nova técnica de representação. In: *Teatro dialético (ensaios)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967 [1940b], pp. 160-180.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa – Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Editora Siglo Veintiuno, 1981.

CANTINHO, Maria João. Instant, événement et histoire: L’actualité du messianisme à partir de Walter Benjamin. In: *Filosofia e Messianismo*. Revista Reflexão – PUC-Campinas, n. 94, 2008, pp. 41-52.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin e a história messiânica: contra a visão histórica do progresso*. Philosophica-Leibniz. 2011, pp. 177-195.

COSTA, Iná Camargo. Brecht, Adorno e o interesse pelo engajamento. In: MUSSE, Ricardo & LOUREIRO, Isabel Maria (Org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998, pp. 77-98.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*. 2004, pp. 287-322.

DAN, Josph. Gershom Scholem and Jewish Messianism. Gershom Scholem and Judaic Studies. In: *Gershom Scholem: the man and his work*. Ed.: Paul Mendes-Flohr. Nova Iorque: State University of New York Press/The Israel academy of sciences and humanities, 1994, pp. 73-86.

\_\_\_\_\_. *Kabbalah: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DEL LAMA, Fernando Araujo. Sobre a presença da mística na filosofia tardia de Walter Benjamin. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 20, n. 1, 2015, pp. 181-195.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EWEN, Frederic. *Bertolt Brecht – his life, his art, and his times*. New York: The Citadel Press, 1969.

FALBEL, Nachman. *O Sabatai Tzvi de Gershom Scholem*. Revista USP, 1995, pp. 206-214.

FELDMAN, Karen S. Not Dialectical Enough: On Benjamin, Adorno, and Autonomous Critique. *Philosophy and Rhetoric*. v. 44, n. 4, 2011, pp. 336-362.

FENVES, Peter. The mathematical Messiah: Benjamin and Scholem in the Summer of 1916. In: *Filosofia e Messianismo*. Revista Reflexão – PUC-Campinas, n. 94, 2008, pp. 161-171.

FURTADO, Marli Terezinha. Bertolt Brecht e o teatro épico. *Fragmentos: Revista de Língua e literatura estrangeiras*. v. 5, n. 1, 1995, pp. 9-19.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *Limiar, aura e rememoração*. Ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Ed. 34, 2014.

\_\_\_\_\_. História, Morte e Modernidade. In: *História e narrativa em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 31-55.

GUINSBURG, Jacó. *Uma língua-passaporte: o ídiche*. Revista USP. 1992, pp. 145-149.

GOLDMANN, Lucien. O todo e as partes. In: \_\_\_\_\_. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 1967, pp. 3-25.

GOLDSTEIN, Warren S. Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's dialectical theories of secularization. *Critical Sociology*. v. 27, n. 2, 2001, pp. 246-281.

HABERMAS, Jürgen. Crítica conscientizante ou salvadora: a atualidade de Walter Benjamin. In: *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1993, pp. 169-206.

\_\_\_\_\_. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: \_\_\_\_\_. *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

HELLER, Reginaldo. Cabala: transgressão ou heresia? *WebMosaica*. v. 3, n. 2, 2011, pp. 58-70.

HOBBSAWN, Eric. The Jews and Germany. In: *Fractured times – Culture and society in the Twentieth Century*. Nova Iorque: The New Press, 2013.

HORKHEIMER, Max. *A situação atual da filosofia da sociedade e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social*. Traduzido da versão italiana de Anna Marietti, Gianni Carchia e Giorgio Backhaus, publicada em Horkheimer: *Studi di filosofia della società*. Turim, 1981 [1931].

\_\_\_\_\_. Observações sobre ciência e crise. In: \_\_\_\_\_. *Teoria crítica I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990 [1933a], pp. 7-12.

\_\_\_\_\_. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Walter Benjamin, \_\_\_\_\_, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [1937], pp. 117-154.

\_\_\_\_\_. Postscript. In: \_\_\_\_\_. *Critical theory – Selected essays: Max Horkheimer*. Nova Iorque: Continuum Publishing Company, 2002, pp. 244-252.

\_\_\_\_\_. Materialismo e metafísica. In: \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015a [1933b], pp. 31-58.

\_\_\_\_\_. Materialismo e moral. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015b [1933c], pp. 59-88.

\_\_\_\_\_. Los judíos y Europa. *Constelaciones – Revista de Teoria Crítica*. Número 4, dec. 2012 [1939], pp. 2-24.

JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003.

JAMESON, Fredric. *Brecht e a questão do método*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974.

KAFKA, Franz. *Essencial Franz Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- \_\_\_\_\_. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Carta ao pai*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- \_\_\_\_\_. A ponte. In: \_\_\_\_\_. *Os buracos da máscara: antologia de contos fantásticos*. São Paulo: Brasiliense, 1985 [1917], pp. 156-157.
- KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é esclarecimento? Cognition*. 2012, pp. 145-154.
- KHATIB, Sami. The messianic without messianism. Walter Benjamin's materialist, Theology. *Anthropology & materialism*. 2013, pp. 1-17.
- KLEIN, Stefan Fornos. Sociologia e universidade: formação científica e teoria crítica. In: *A universidade e a sociologia segundo Max Horkheimer: teoria, pesquisa e crítica*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2012, pp. 199-266.
- KONDER, Leandro. *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978 [1975].
- LEENHARDT, Jacques. Semântica e sociologia da literatura. In: *Sociologia da literatura*. São Paulo. Editora Mandacaru. 1989. Pp. 139-156.
- LÖWENTHAL, Leo. In memory of Walter Benjamin: The integrity of the intellectual. In: \_\_\_\_\_. *An unmastered past. The autobiographical reflections of Leo Lowenthal*. Los Angeles: University of California Press, 1987, pp. 216-235.
- LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estudos avançados*. USP, v. 16, n. 45, pp. 199-206, 2002.
- \_\_\_\_\_. A contrapelo. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). *Lutas Sociais*. n. 25-26, 2011, pp. 20-28.
- \_\_\_\_\_. El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin. *El cielo por asalto*. Año II, n. 4, 1992 [1983], pp. 5-17.
- \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das "Teses sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Redenção e utopia: O judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. Messianism in the early work of Gershom Scholem. *New German Critique*, n. 83, pp. 177-191, 2001.

\_\_\_\_\_. & SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, Georg. O que é marxismo ortodoxo? In: \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 63-105.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução*. 1900. Disponível em: [https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref\\_rev/index.htm](https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/index.htm)

MANDELBAUM, Enrique. *Franz Kafka: Um judaísmo na ponte do impossível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. Algumas considerações sobre judeus, judaísmo e antissemitismo. *Revista USP*. 2012, pp. 225-236.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. A mercadoria. In: \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, pp. 51-92.

MATOS, Olgária Chaim Feres. Benjamin e a questão do método. In: \_\_\_\_\_. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, pp. 9-23.

\_\_\_\_\_. *A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os arcanos do inteiramente outro*. A escola de Frankfurt, melancolia e a revolução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1982.

MISSAC, Pierre. Qui était Walter Benjamin? *La Quinzaine littéraire*. 2011.

MOMIGLIANO, Arnaldo. La autobiografía de Gershom Scholem y Walter Benjamin. In: *Páginas hebraicas*. Biblioteca Mondadori, 1990.

MONTAIGNE, Michel de. Sobre as orações. In: \_\_\_\_\_. *Os ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. 2010, pp. 179-192.

MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la historia*. – Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Frónesis Catédra Universitat de Valencia, 1997.

\_\_\_\_\_. & WISKIND-ELPER, Ora. Gershom Scholem's Reading of Kafka: Literary Criticism and Kabbalah. *New German Critique*. n. 77, 1999, pp. 149-167.

MUSSE, Ricardo. Herdeiros do idealismo alemão. *Trans/Form/Ação*. 1994, pp. 31-37.

\_\_\_\_\_. Teoria e Prática. In: \_\_\_\_\_. & Isabel Maria Loureiro. *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, pp. 13-34.

NOBRE, Marcos. Objeções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30. *Cadernos de Filosofia Alemã*. n. 3, 1997, pp. 45-59.

\_\_\_\_\_. Max Horkheimer – A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: Marcos Nobre (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2006, pp. 35-52.

ORTIZ, Renato. Walter Benjamin e Paris: individualidade e trabalho intelectual. *Tempo Social*. USP, v. 12, n. 1, 2000, pp. 11-28.

PICKER, Marion. De l'actualité: Le projet de l'Angelus Novus. In: *Filosofia e Messianismo*. Revista Reflexão – PUC-Campinas. n. 94, 2008, pp. 151-160.

RINGER, Fritz K. *O declínio dos Mandarins alemães: A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: Editora USP, 2000.

ROSENFELD, Anatol. *Teatro Alemão – Histórias e estudos*. Parte I – Esboço histórico. São Paulo: Editora Brasiliense, 1968.

\_\_\_\_\_. *O Teatro épico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

ROSENFELD, Kathrin H. A história entre anjos e esfinges de Walter Benjamin. *Revista USP*. São Paulo, n. 69, 2006, pp. 117-122.

\_\_\_\_\_. O professor e o mestre zen. *Revista Cult*. n. 173, out. 2012.

ROUANET, Sergio Paulo. Benjamin, o falso irracionalista. In: \_\_\_\_\_. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 110-112.

\_\_\_\_\_. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

SANTOS, Patrícia da Silva. Benjamin e Adorno: considerações ao redor de Kafka. *Tempo da Ciência*. v. 15, n. 30, 2008, pp. 147-157.

SAYRE, Robert & LÖWY, Michael. *Figures du romantisme anti-capitaliste. L'Homme et la Société*. v. 69, n. 1, 1983, pp. 99-121.

SCHOLEM, Gershom. A interpretação de Martin Buber do Hassidismo. In: \_\_\_\_\_. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica 1*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994, pp. 9-39.

\_\_\_\_\_. Judeus e alemães. In: *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica 1*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994, pp. 63-88.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin. In: *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica 1*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994, pp. 181-211.

\_\_\_\_\_. *On the Kabbalah and its symbolism*. Nova Iorque: Schocken Books, 1996.

\_\_\_\_\_. *Major trends in jewish mysticism*. Nova Iorque: Schocken Books, 1995.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin and his angel. In: Gary Smith (ed.). *On Walter Benjamin*. Cambridge: MIT Press, 1988, pp. 53-54.

\_\_\_\_\_. Do messianismo ao nihilismo religioso: a metamorfose do messianismo herético no século XVIII. *Revista da USP*. São Paulo, 1989, pp. 105-116.

\_\_\_\_\_. Revelation and tradition as religious categories in Judaism. In: \_\_\_\_\_. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. Nova Iorque: Schocken Books, 1971a.

\_\_\_\_\_. Toward an understanding of the messianic idea in Judaism. In: *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. Nova Iorque: Schocken Books, 1971b.

\_\_\_\_\_. Redemption through sin. In: \_\_\_\_\_. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*. Nova Iorque: Schocken Books, 1971c [1935].

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A porta estreita pela qual pode entrar o Messias. In: *Filosofia e Messianismo. Revista Reflexão – PUC-Campinas*. n. 94, 2008, pp. 25-30.



SOBOTTKA, Emil Albert. A escola de Frankfurt nos anos 1930. Sobre a teoria crítica de Max Horkheimer. In: Adelia Miglievich Ribeiro (Org.). *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 207-226.

SZONDI, Peter. *Teoria do drama moderno (1880-1950)*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

URBACH, Ephraim E. Gershom Scholem and Judaic Studies. In: Paul Mendes-Flohr (Ed.). *Gershom Scholem: the man and his work*. Nova Iorque: University of New York Press/The Israel academy of sciences and humanities, 1994, pp. 29-39.

WAIZBORT, Leopoldo. Norbert Elias & Walter Benjamin: Correspondência completa. *Plural*. São Paulo, v. 5, pp. 176-184, 1998.

WEBER, Max. Ciência como vocação. In: *Essencial sociologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pp. 392-431.

WIGGERSHAUS, Rolf. Walter Benjamin, o *Passagenwerk*, o Instituto e Adorno. In: \_\_\_\_\_. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, pp. 219-244.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. São Paulo: Editora Autêntica, 2017.

WIZISLA, Erdmut. *Benjamin y Brecht: historia de una Amistad*. Buenos Aires: Paidós, 2007.