

Elas. 20 cópias

STUART JEFFRIES

Grande Hotel Abismo

A Escola de Frankfurt e seus personagens

Tradução

Paulo Geiger



COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright © 2016 by Stuart Jeffries
Publicado pela primeira vez pela Verso em 2016.

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Título original

Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School

Capa

Victor Burton

Preparação

Oswaldo Tagliavini Filho

Índice remissivo

Luciano Marchiori

Revisão

Jane Pessoa

Fernando Nuno

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Camara Brasileira do Livro, sp, Brasil)

Jeffries, Stuart

Grand Hotel Abyss : a Escola de Frankfurt e seus personagens / Stuart Jeffries ; tradução Paulo Geiger. — 1.ª ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2018.

Título original: Grand Hotel Abyss : The Lives of the Frankfurt School.

Bibliografia.

ISBN 978-85-359-3093-1

1. Alemanha — Vida intelectual — Século 20 2. Escola de Frankfurt de Sociologia — Biografia 3. Escola de Frankfurt de Sociologia — História 4. Filósofos — Alemanha — Biografia 5. Sociologia — Alemanha — História — Século 20 6. Sociólogos — Alemanha — Biografia 7. Teoria crítica — História — Século 20 I. Título.

18-13460

CDD-301.01

Índice para catálogo sistemático:

1. Escola de Frankfurt : Filósofos : Sociologia : Teorias 301.01

[2013]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/gialettras

Para Juliet e Kay

Introdução

Contra a corrente

Pouco antes de morrer, em 1969, Theodor Adorno disse a quem o entrevistava: "Eu estabeleci um modelo teórico de pensamento. Como poderia suspeitar que pessoas quisessem implementá-lo com coquetéis molotov?"¹ Este foi, para muitos, o problema com a Escola de Frankfurt: ela nunca se curvou à revolução. "Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diversas maneiras; a questão é transformá-lo", escreveu Karl Marx.² Mas os intelectuais da Escola de Frankfurt viraram de cabeça para baixo a 1ª tese de Marx sobre Feuerbach.

Desde sua criação em 1923, o instituto de pesquisa marxista que ficou conhecido como Escola de Frankfurt esteve acima de partidos políticos e era cético quanto à luta política. Seus principais membros — Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Franz Neumann e Jürgen Habermas — foram exímios na crítica à brutalidade do fascismo e ao impacto socialmente eviscerante e espiritualmente esmagador do capitalismo nas sociedades ocidentais, mas não tão bons a ponto de mudar aquilo que criticavam.

A aparente inversão de Marx feita pela Escola de Frankfurt exasperou outros marxistas. O filósofo György Lukács uma vez atacou o fato de que Adorno e outros membros da Escola de Frankfurt tinham fixado residência no que ele

chamou de Grande Hotel Abismo. Esse belo hotel, ele escreveu, era "equipado com todo o conforto, à beira de um abismo, o da vacuidade, da absurdidade". Entre residentes anteriores incluía-se aquele primeiro e pessimista filósofo de Frankfurt, Arthur Schopenhauer, cuja obra, sugeriu Lukács, refletia sobre o sofrimento do mundo a uma distância segura. "A contemplação diária do abismo entre excelentes refeições ou entretenimentos artísticos", escreveu Lukács sarcasticamente, "só pode aumentar a fruição dos sutis confortos oferecidos."³

Os pensadores da Escola de Frankfurt não eram diferentes, alegava Lukács. Assim como Schopenhauer, os hóspedes seguintes do Grande Hotel Abismo usufruíam do perverso prazer de sofrer — no caso deles, no entanto, com o espetáculo do capitalismo de monopólio que estava destruindo o espírito humano lá embaixo, enquanto eles se inclinavam no terraço. Para Lukács, a Escola de Frankfurt tinha abandonado a necessária conexão entre teoria e prática, em que esta última significa a realização da primeira por meio da ação. Se qualquer uma delas fosse justificável, deveriam estar unidas, uma reforçando a outra, numa relação dialética. Não sendo assim, argumentava ele, a teoria tornava-se meramente um exercício elitista de interpretação — como toda a filosofia antes de Marx.

Quando fez sua observação sobre coquetéis molotov, Adorno estava justificando o recuo da Escola de Frankfurt para a teoria numa época em que muitos em torno dele e de seus colegas clamavam por ação. O movimento estudantil e a Nova Esquerda estavam em seu auge, e muitos estavam convencidos, erroneamente como depois se constatou, de que uma mudança política radical era iminente graças a essa prática. Foi com certeza um período de grande turbulência política. Estudantes se revoltavam, de Berkeley a Berlim; os que protestavam contra a guerra norte-americana no Vietnã durante a convenção do Partido Democrata em Chicago foram atacados pela polícia; tanques soviéticos rolaram em Praga para derrubar a experiência tchecoslovaca do "socialismo com um rosto humano".

Na Universidade de Frankfurt, o próprio Adorno, esse barrigudo, como ele mesmo admitia ser, professor de 65 anos e figura mais proeminente da Escola de Frankfurt na Alemanha, foi visado pelos líderes da Sozialistische Deutsche Studentenbund (sds) [União dos Estudantes Socialistas Alemães por não ser suficientemente radical. Suas aulas eram interrompidas por alunos que protestavam, e um deles escreveu no quadro-negro: "Se Adorno for deixado em paz, o capitalismo nunca vai deixar de existir".⁴

Num ato emblemático, o Departamento de Sociologia da universidade foi brevemente ocupado por manifestantes e renomeado Departamento Espartaco, por causa do movimento liderado por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, revolucionários alemães assassinados cinquenta anos antes. A mudança de nome serviu como censura e como lembrete: censura no sentido de que os espartaquistas de 1919 tinham feito o que a Escola de Frankfurt de 1969 aparentemente não ousara fazer; lembrete no sentido de que a Escola de Frankfurt fora criada em parte devido às tentativas dos teóricos marxistas de entender o fracasso dos espartaquistas em emular na Alemanha o que os bolcheviques tinham conseguido na Rússia dois anos antes.

Em 1969, líderes estudantis como Rudi Dutschke e Daniel Cohn-Bendit acreditavam que já era hora de juntar teoria e prática, revolucionar as universidades e destruir o capitalismo. Definitivamente não era a hora para a inteligência alemã falhar mais uma vez em seu momento de reflexão. Adorno vacilou. Suas compunções explicam em grande parte o que a Escola de Frankfurt era, com o que se parece e por que foi e ainda é às vezes vista com tanto ceticismo por muita gente da esquerda. Em seu ensaio "Marginalia sobre teoria e prática", de 1969, Adorno observou que um estudante teve seu quarto destruído porque preferira ficar trabalhando a participar de protestos estudantis. Alguém chegou a rabiscar em sua parede: "Quem se ocupa com teoria sem agir na prática é um traidor do socialismo".

Para Adorno, esse estudante era claramente uma alma gêmea sua — um crítico teórico e não um combatente de rua —, e procurou defendê-lo. Ele o fez opondo a teoria ao tipo de práxis que discernia no movimento estudantil e na Nova Esquerda. "Não é apenas contra ele [o estudante que tivera seu quarto arrasado] que a práxis serve como pretexto ideológico para exercer constrangimento moral", escreveu Adorno.⁵ Esse paradoxo, a conclamação opressiva a uma ação libertária, deixou Adorno e outros pensadores da Escola de Frankfurt confundidos. Jürgen Habermas chamou isso de "fascismo de esquerda", e Adorno, seu ex-professor, via nisso a ascensão de uma nova e medonha mutação da personalidade autoritária que tinha prosperado na Alemanha nazista e na Rússia stalinista.

Adorno e o restante da Escola de Frankfurt sabiam algo sobre personalidades autoritárias. Se você fosse um intelectual marxista judeu obrigado a fugir para o exílio para não ser assassinado pelos nazistas, e esse era o caso da

maioria dos membros da Escola de Frankfurt, então você seria um bom especialista nesse assunto. Todos os principais luminares da Escola de Frankfurt passaram um bom tempo teorizando o nazismo e tentando achar uma explicação de por que o povo alemão, em particular, chegou a querer sua própria dominação em vez de se erguer numa revolução socialista contra seus opressores capitalistas.

O que surpreende no pensamento crítico de Adorno em 1969 é que ele considerava que o tipo de personalidade autoritária que prosperara sob Hitler e seu concomitante espírito de conformismo estavam vivos e bem, tanto na Nova Esquerda como no movimento estudantil. Ambos posavam de antiautoritários, mas replicavam as estruturas repressivas que ostensivamente procuravam derrubar. "Os que protestam com mais veemência", escreveu Adorno, "se assemelham às personalidades autoritárias em sua aversão à introspecção."⁶

Apenas um membro da Escola de Frankfurt não jogou água fria nas ambições dos radicais no final da década de 1960. Herbert Marcuse, então trabalhando na Universidade da Califórnia em San Diego, dedicou-se à militância política, mesmo sob a zombaria de seus colegas da Escola de Frankfurt. Embora desdenhasse do título honorífico de pai da Nova Esquerda, Marcuse deixou-se cativar por um momento pelos entusiasmos do movimento, ousando imaginar que uma utopia não repressiva estava próxima e a seu alcance. Por isso era venerado pelos estudantes, mas também foi obrigado a se esconder após receber ameaças de morte. Em Paris, estudantes em seus protestos levavam um estandarte com as palavras "Marx, Mao, Marcuse", aclamando uma nova trindade revolucionária.

Nos termos da Escola de Frankfurt, no entanto, Marcuse foi excepcional. Adorno tinha como maior característica alegar, às vezes em ensaios sobre temas específicos, às vezes numa raivosa correspondência com Marcuse, que aquele não era o momento para uma fácil postura de ação, mas para o difícil trabalho de pensar. "O pensamento, conspurcado pelos partidários da ação, aparentemente exige demasiado e indevido esforço: requer muito trabalho, é prático demais", ele escreveu.⁷ Contra uma práxis tão fora de lugar, a teoria não era um recuo reacionário para um Grande Hotel Abismo, mas uma retirada, por princípio, para uma fortaleza de pensamento, uma cidadela da qual, periodicamente, se emitiam jeremiadas. Para Adorno, o pensamento, mais do que manifestações e barricadas, era a verdadeira ação radical. "Qualquer um que

pense está oferecendo resistência; é mais confortável nadar com a corrente, mesmo quando alguém se declara estar contra a corrente."⁸

Ainda mais significativamente, Adorno detectou no movimento estudantil aquele mesmo componente que a Escola de Frankfurt era acusada de ter — impotência. "As barricadas são ridículas contra os que administram a bomba", ele alegou.⁹ É uma observação arrasadora, sugerindo que a Nova Esquerda e os estudantes revolucionários tinham tomado emprestadas, ineptamente, as táticas revolucionárias que haviam funcionado em 1789, 1830 e 1845, mas que em 1969 só poderiam ser irrelevantes em qualquer esforço efetivo para destruir o avançado capitalismo ocidental. Ora, como dissera Marx em outro contexto, a história estava se repetindo como farsa. Se a Nova Esquerda tivesse se equipadado com armas nucleares, talvez a análise de Adorno pudesse ter sido diferente.

Porém, só como possibilidade, talvez houvesse método naquilo que Adorno tomou como sendo uma postura ridícula dos estudantes. Certamente, para quem se interessa pelo tipo de teoria crítica da Escola de Frankfurt, há mais a ser dito sobre a apropriação por estudantes radicais da herança revolucionária das barricadas no final da década de 1960. Aquele que foi uma grande influência para a Escola de Frankfurt, o filósofo e crítico Walter Benjamin, nas teses "Sobre o conceito de história", seu derradeiro ensaio, observou como os revolucionários, de maneira semiconsciente, inspiram-se em heróis do passado. Fazer isso é recuar no tempo para expressar solidariedade com modelos de atuação anteriores, honrar suas lutas cooptando sua iconografia para um novo serviço revolucionário.

Por exemplo, a Revolução Francesa de 1789 apropriou-se dos aspectos e das instituições da Roma antiga. Benjamin chamou isso de "um salto de tigre em direção ao passado." Esse salto era dado através do tempo para um momento histórico que agora ressoava com atualidade. "Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado com o tempo do agora, que ele fez irromper do continuum da história."¹⁰ O continuum, ou o que Benjamin descreveu como "tempo homogêneo e vazio", era a ordem temporal das classes dominantes, e era negado por esses saltos de viagem no tempo, de radical solidariedade.

De forma similar, talvez, os *enragés* que ocuparam as ruas e construíram barricadas na Paris do final da década de 1960 expressavam com isso sua solidariedade para com os revolucionários de quase dois séculos antes. Mas o salto

do tigre era perigoso, plausível de acabar em fracasso. Benjamin explicou: “Esse salto, no entanto, ocorre numa arena comandada pela classe dominante”. E esse salto, ele acrescentou, foi como Marx entendeu a revolução. O salto era dialético, já que por meio dele o passado era redimido pela ação do presente, e o presente pela associação com sua contrapartida no passado.

Isso sugere que, se não tivesse morrido em 1940 e sobrevivesse para testemunhar as rebeliões estudantis do final da década de 1960, Walter Benjamin bem poderia ter sido um paladino daqueles que assumiram as barricadas, com tudo que supostamente tinham de ridículo. Talvez ele tivesse sido mais receptivo à ideia de implementar teoria com bombas do que seu amigo Theodor Adorno. Seria provavelmente uma simplificação excessiva dizer que Benjamin romantizava a práxis enquanto Adorno romantizava a teoria, mas existe algo nessa afirmação. Decerto a Escola de Frankfurt, sobre a qual Adorno prevalecia como a principal força intelectual, venerava a teoria porque ela ofereceria o único espaço no qual a ordem dominante podia ser denunciada, se não derubada. A teoria conservava — ao contrário de tudo que estava contaminado pela exposição ao mundo real e decalado — seu brilho e seu espírito indomável. “A teoria fala para o que não é tacanho”, escreveu Adorno. “Apesar de toda a sua carência de liberdade, a teoria é o fiador da liberdade em meio à falta de liberdade.”¹¹

Era aí que a Escola de Frankfurt sentia-se mais confortável — em vez de se deixar levar por uma ilusória euforia revolucionária, eles preferiram retirar-se para um espaço intelectual não repressivo onde poderiam pensar livremente. Esse tipo de liberdade é, com certeza, um tipo melancólico, já que está carregado da perda da esperança em uma mudança real. Mas explorar a história da Escola de Frankfurt e da teoria crítica é descobrir como esses pensadores, não obstante Marcuse, se sentiam cada vez mais impotentes ao pensar em si mesmos como sendo contrários a forças que detestavam, mas que se achavam incapazes de mudar.

Eis aqui, no entanto, uma outra história, rival, da Escola de Frankfurt, uma contrapartida a essa narrativa de impotência programática. É uma teoria conspiratória que alega que um pequeno grupo de filósofos marxistas alemães chamado Escola de Frankfurt desenvolveu uma coisa chamada marxismo cultural que subverteu valores tradicionais ao estimular o multiculturalismo, a correção política, a homossexualidade e as ideias econômicas coletivistas.¹² Os

principais pensadores do Instituto de Pesquisa Social ficariam surpresos de saber que eles tinham tramado a queda da civilização ocidental, e ainda mais de constatar como tinham sido bem-sucedidos nisso. Mas eles eram então na maior parte sobreviventes do Holocausto, e como tal sabiam alguma coisa sobre como teorias conspiratórias que atendem a necessidades psíquicas têm consequências desastrosas no mundo real.

Um dos que aceitaram essa conspiração foi o terrorista de extrema direita norueguês Anders Breivik. Quando planejou seu ataque assassino que resultou na morte de 77 noruegueses em julho de 2011, ele deixou um manifesto de 1513 páginas intitulado “2083: Uma declaração europeia de independência”. Nele, Breivik punha a culpa pela suposta islamização da Europa no marxismo cultural. As ideias de Breivik, se a palavra “ideias” não for demasiado forte nesse caso, se baseavam numa teoria da conspiração que se originava num ensaio chamado “A Escola de Frankfurt e a correção política”, escrito por Michael Minnicino na revista *Fidelio*, do Instituto Schiller.¹³ Mas Minnicino perdeu uma oportunidade de dizer como [supostamente] a Escola de Frankfurt destruiu o Ocidente. Como alguns membros da Escola de Frankfurt tinham trabalhado em serviços secretos durante a Segunda Guerra Mundial, esses homens poderiam ter aprendido lá a serem virtuosos não apenas em teoria crítica, mas em ocultar suas intenções diabólicas. Isso, também, parece improvável.

A verdade sobre a Escola de Frankfurt é menos espetacular do que aquela que os teóricos da conspiração apregoam. Ela foi criada, em parte, para tentar compreender o fracasso, especificamente o fracasso da Revolução Alemã em 1919. A medida que evoluía, durante a década de 1930, a Escola de Frankfurt combinou a análise social neomarxista com as teorias psicanalíticas freudianas para tentar compreender por que os trabalhadores alemães, em vez de se libertarem do capitalismo mediante uma revolução socialista, foram seduzidos pela sociedade consumista moderna e, faticamente, pelo nazismo.

Quando estava no exílio em Los Angeles, na década de 1940, Adorno ajudou a desenvolver a escala F [de fascismo], um teste de personalidade projetado para descobrir quem é suscetível a se deixar levar por ilusões fascistas ou autoritárias. Breivik teria sido o exemplo perfeito da personalidade autoritária sobre a qual Adorno escreveu: alguém que era “obcecado pelo aparente declínio dos padrões tradicionais, incapaz de lidar com mudança, preso na armadilha do ódio a todos que não são considerados como parte do grupinho e pre-

parado para agir para 'defender' a tradição contra a degenerescência".¹⁴ Em sua introdução ao livro *The Authoritarian Personality* [A personalidade autoritária], Adorno faz soar uma nota de advertência:

Padrões de personalidade que foram rejeitados por serem "patológicos" porque não combinavam com as tendências mais comuns e manifestas ou os ideais mais prevalentes numa sociedade, numa análise mais profunda mostraram ser nada mais que manifestações exageradas daquilo que era quase universal sob a superfície daquela sociedade. O que hoje é "psicológico" pode, com a mudança nas condições sociais, tornar-se a tendência dominante de amanhã.¹⁵

Sua experiência com o nazismo fez com que ficasse especialmente sintonizado com essas tendências tão trágicas.

Não é preciso ser Anders Breivik para se equivocar quanto ao que foi a Escola de Frankfurt. "O marxismo cultural causa tão tremendo dano porque, enquanto fantástico em sua análise, é fraco no que concerne à natureza humana, e assim deixa de antecipar consequências — quando instituições (país, Igreja, famílias ou a lei) caem aos pedaços, comumente é o mais fraco que sofre."¹⁶ Assim escreveu Ed West no *Daily Telegraph*, jornal de direita britânico. Na verdade, quase todas as instituições que West acusou o marxismo cultural de estar solapando, a Escola de Frankfurt buscou defender. Adorno e Horkheimer defenderam a instituição da família como sendo uma zona de resistência contra as forças totalitárias; Habermas buscou na Igreja católica um aliado para seu projeto de fazer funcionar sociedades modernas multiculturais; Axel Honneth, atual diretor da Escola de Frankfurt, destaca a igualdade perante a lei como precondição do florescimento humano e da autonomia individual. Sim, Habermas tem esperança de que o Estado alemão se dissolva em favor de uma política de dimensão europeia, mas principalmente porque este ex-membro da Juventude Hitlerista teme o retorno do tipo de nacionalismo maléfico que prosperou em sua pátria entre 1933 e 1945.

A Escola de Frankfurt, em suma, merece ver-se livre de seus detratores, daqueles que, conscientemente ou por outros motivos, interpretaram mal suas ações e o fizeram para seus próprios fins. Também merece ser redimida da ideia de que não tem nada a nos dizer no novo milênio.

Essas são algumas das coisas que tento fazer neste livro. Embora haja muitas excelentes histórias sobre a Escola de Frankfurt e a teoria crítica e muitas boas biografias sobre seus principais pensadores, espero que este livro ofereça uma abordagem diferente e frutífera, uma nova e talvez, só talvez, persuasiva incursão em sua distinta visão de mundo.

Grande Hotel Abismo é em parte uma biografia de grupo que tenta descrever como as figuras que lideraram a Escola de Frankfurt se influenciaram e se confrontaram mutuamente, e como suas experiências similares de terem sido criados, em sua maioria, por ricos comerciantes judeus contribuíram para sua rejeição a Mammon e para abraçarem o marxismo. Mas também espero que o livro refaça uma narrativa que se estende de 1900 até agora, da era do transporte puxado a cavalo à era da guerra travada por drones não tripulados. A narrativa atravessa as mimadas infâncias alemãs daqueles pensadores à medida que eram criados e se rebelavam contra seus pais; suas vivências na Primeira Guerra Mundial; sua exposição ao marxismo na fracassada Revolução Alemã e a teoria neomarxista que desenvolveram como explicação desse fracasso; a intensificação da produção industrial e a cultura de massa produzida durante a década de 1920; a ascensão de Hitler; o resultante exílio nuns Estados Unidos que os nauseavam e os seduziam; seu amargo regresso a uma Europa pós-Segunda Guerra Mundial eternamente marcada pela cicatriz do Holocausto; sua desagradável confrontação, na década de 1960, com a euforia revolucionária juvenil; e a luta da Escola de Frankfurt no novo milênio para compreender o que poderia impedir o colapso das sociedades multiculturais do Ocidente.

É uma história que oferece alguns improváveis contrastes e paradoxos, ao abranger, como abrange, um jovem Herbert Marcuse em Berlim em 1919 como membro de uma força de defesa comunista disparando contra atiradores da extrema direita; Jürgen Habermas encontrando um aliado espiritual no companheiro ex-membro da Juventude Hitlerista, Joseph Ratzinger, mais conhecido como papa Bento XVI, nos primeiros anos do novo milênio; pensadores marxistas trabalhando para o precursor da CIA durante a Segunda Guerra Mundial; Adorno tocando piano para Charlie Chaplin em festas de Hollywood enquanto arrasava com a obra do comediante em seus livros; a Escola de Frankfurt apagando a "palavra com M" [marxismo] de seus documentos de pesquisa para não afrontar seus anfitriões norte-americanos e potenciais patrocinadores.

O que me atraiu para a Escola de Frankfurt, em primeiro lugar, foi como seus pensadores desenvolveram um persuasivo sistema crítico para compreender a época na qual viviam. Eles reconceituaram o marxismo ao trazer ideias da psicanálise freudiana para melhor entender como o movimento dialético da história em direção da utopia socialista parecia ter empacado. Eles se engajaram na ascensão do que chamaram de indústria cultural e, a partir daí, exploraram uma nova relação entre cultura e política, na qual a primeira servia como um laço do capitalismo e ainda assim tinha o potencial, na maior parte não realizado, de ser o seu coveiro. Em particular, refletiam sobre como a vida cotidiana poderia tornar-se o teatro da revolução e, apesar disso, o que de fato acontecia era geralmente o contrário, envolvendo um conformismo que frustrava toda vontade de derrubar um sistema opressor.

Sem dúvida, ainda vivemos num mundo similar àquele que a Escola de Frankfurt condenava — conquanto seja um mundo no qual temos mais liberdade de escolha do que jamais tivemos antes. Adorno e Horkheimer pensavam que a liberdade de escolha, que foi a grande vanglória das sociedades capitalistas desenvolvidas do Ocidente, era uma quimera. Tínhamos a “liberdade de escolher o que era sempre a mesma coisa”, eles alegaram em *Dialética do Esclavamento*.¹⁷ Lá eles alegam também que a personalidade humana estava tão corrompida por uma falsa consciência que quase não havia nada que ainda justificasse o nome. “Personalidade”, escreveram, “dificilmente significa algo mais do que dentes brancos e brilhantes e estar livre de cheiros de corpo e de emoções.” Os humanos tinham sido transformados em mercadorias desejáveis, facilmente permutáveis, e tudo que restava para escolha era a opção de saber que se estava sendo manipulado. “O triunfo da publicidade na indústria cultural é que consumidores sentem-se compelidos a comprar e usar seus produtos mesmo enxergando perfeitamente o que eles são.”¹⁸ A Escola de Frankfurt é relevante para nós porque essas críticas da sociedade são ainda mais cabíveis hoje, quando estas palavras estão sendo escritas.

Por quê? Inegavelmente porque a dominação do homem pela indústria cultural e pelo consumismo é hoje mais intensa do que nunca. Pior, o que uma vez foi um sistema de dominação das sociedades europeia e norte-americana agora expandiu seu alcance. Não vivemos mais num mundo em que as nações e o nacionalismo são a chave para seu significado, e sim num mercado globa-

lizado onde somos ostensivamente livres apenas para escolher o que é sempre o mesmo, livres apenas para escolher qual é a espiritualidade que nos apequenha, que nos mantém, obrigatoriamente submissos a um sistema opressor.

Em 1940, Max Horkheimer escreveu a um amigo: “Tendo em vista o que agora ameaça engolfar a Europa e talvez o mundo, nosso trabalho visa essencialmente transmitir coisas através da noite que se aproxima: uma espécie de mensagem numa garrafa.”¹⁹ A noite à qual ele se referia era, evidentemente, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto.

Mas os escritos da Escola de Frankfurt nos são úteis agora, quando vivemos num tipo diferente de escuridão. Não vivemos num inferno que a Escola de Frankfurt criou, mas num que ela pode ajudar a compreender. É um bom momento para abrir sua mensagem na garrafa.

PARTE I
1900-20

1. Condição: Crítica

Lá fora, é uma manhã de inverno em Berlim, em 1900. Dentro, a criada pôs uma maçã para assar num pequeno forno na cabeceira da cama de Walter Benjamin, com oito anos de idade. Talvez você possa imaginar o aroma, mas mesmo assim não será capaz de saboreá-lo com as múltiplas e variadas associações que ele vivenciava quando relembrou a cena, 32 anos depois. Aquela maçã assada, escreveu Benjamin em seu livro de memórias *Infância em Berlim por volta de 1900*, extrala do calor do forno

os aromas de todas as coisas que o dia me reservava. Assim, não era de surpreender que, sempre que aquecia minhas mãos em suas faces brilhantes, eu sempre hesitava em lhe dar uma mordida. Sentia que aquela fugidia percepção transmitida por seu cheiro poderia facilmente me escapar no caminho para minha língua. Essa percepção era às vezes tão estimulante que continuava a me confortar em minha jornada para a escola.¹

Mas o conforto era rapidamente afastado: na escola ele era tomado de

uma vontade de dormir até me faltar. [...] Eu devo ter feito esse pedido umas mil vezes, e mais tarde ele efetivamente se realizou. Mas passou-se um longo

tempo antes que eu reconhecesse essa realização no fato de que todas as minhas mais acalentadas esperanças de uma posição e de um meio de vida adequado tinham sido em vão.²

Há muito de Walter Benjamin nesse relato, a começar com a amaldiçoada maçã adâmica, cujos aromas prefiguram sua expulsão do éden da infância, que por sua vez prefigura seu exílio da Alemanha, já adulto, para uma vagabundagem picaresca e para a morte trágica em sua fuga dos nazistas, aos 48 anos de idade, em 1940. Essa é a figura vulnerável que luta por se impor no difícil mundo que existe além de seu encantador e fragrantíssimo quarto de dormir. É o melancólico que obtém o que quer (dormir) somente quando se associa irremediavelmente com a frustração dos outros desejos. Há o súbito salto (da cama para a escola para o desencanto da vida de adulto) a ecoar nas técnicas modernistas de escrita que ele trouxe a seu livro de 1928, *Rua de mão única*, e prefigurando a defesa, em seu ensaio de 1936, "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", da montagem cinematográfica e de seu potencial revolucionário. Em especial, há nas lembranças que Benjamin tem de sua infância no início de século xx o mesmo movimento crítico, estranho e contraintuitivo que ele faz repetidas vezes em seus escritos — a saber, arrancar eventos do que chamava de continuum da história, olhar para trás e expor sem piedade as ilusões que sustentaram épocas anteriores, detonar em retrospecto o que, em seu tempo, parecia ser natural, sadio, não problemático. Poderia parecer que ele estava se aquecendo nostalgicamente numa infância idílica, tornada possível com o dinheiro do papai e o trabalho de empregados, mas na verdade ele estava, em sentido figurado, pondo bananas de dinamite em seus fundamentos e na Berlim de seus primeiros anos. Há também nessa memória de uma infância perdida muito daquilo que fez esse grande crítico e filósofo ser tão impressionante e influente para os intelectuais e camaradas judeus alemães mais jovens que trabalhavam no Instituto de Pesquisa Social — ou o que ficou conhecido como Escola de Frankfurt. Embora Benjamin nunca tivesse pertencido à equipe da Escola de Frankfurt, ele foi seu mais profundo catalisador intelectual.

Como muitas das casas de infância dos principais membros da Escola de Frankfurt, as residências confortáveis e burguesas na zona oeste de Berlim em que moraram Pauline e Emil Benjamin, este um bem-sucedido comerciante de

arte e antiquário, eram frutos de êxito nos negócios. Assim como os Horkheimer, os Marcuse, os Pollock, os Wiesengrund-Adorno e outras famílias de judeus assimilados das quais provieram os pensadores da Escola de Frankfurt, os Benjamin viviam num luxo sem precedentes em meio à pompa e à pretensão guilhermianas do Estado alemão, que se industrializava rapidamente no início do século xx.

Um dos motivos para que os escritos de Benjamin ressoassem tão profundamente para muitos dos principais membros da Escola de Frankfurt é que eles compartilhavam seu contexto privilegiado de um judaísmo secular na nova Alemanha e, como Benjamin, se rebelavam contra o espírito comercial de seus pais. Max Horkheimer (1895-1973), o filósofo, crítico e, durante mais de trinta anos, diretor do Instituto de Pesquisa Social, era filho de um proprietário de fábrica de tecidos em Stuttgart. Herbert Marcuse (1898-1979), o filósofo político e queridinho dos estudantes radicais da década de 1960, era filho de um abastado comerciante de Berlim e foi educado como um jovem de classe média alta numa família judaica integrada na sociedade alemã. O pai do cientista social e filósofo Friedrich Pollock (1894-1970) abandonou o judaísmo e tornou-se um bem-sucedido homem de negócios como proprietário de uma fábrica de couros em Freiburg im Breisgau. Enquanto menino, o filósofo, compositor, teórico da música e sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno (1903-69) viveu num conforto comparável ao do jovem Walter Benjamin. Sua mãe, Maria Calvelli-Adorno, fora cantora de ópera, e seu pai, Oscar Wiesengrund, era um judeu assimilado e bem-sucedido comerciante de vinho em Frankfurt, de quem, como afirma o historiador Martin Jay, também da Escola de Frankfurt, "[Theodor] herdou o gosto por coisas finas na vida, mas pouco interesse pelo comércio"³ — uma observação que se aplica a vários membros da Escola de Frankfurt, que dependiam das atividades comerciais dos pais, mas repeliavam a ideia de ficarem contaminados por seu espírito.

O principal pensador da Escola de Frankfurt em termos psicanalíticos, Erich Fromm (1900-80), foi um pouco diferente de seus colegas, não por seu pai ter sido só um moderadamente bem-sucedido comerciante de vinhos de frutas baseado em Frankfurt, mas por ser um judeu ortodoxo que servia como cantor na sinagoga local e observava as festas e os costumes judaicos. No entanto, Fromm certamente partilhava com seus colegas uma aversão temperamental a Mammon e uma rejeição ao mundo dos negócios.

Henryk Grossman (1881-1950), que foi em certo momento o principal economista da Escola de Frankfurt, passou a infância em Cracóvia, no que era então a Galícia colonizada pelo Império Austríaco dos Habsburgo. Ele era materialmente pródigo graças ao trabalho de seu pai, um dono de bar que se tornou um pequeno industrial bem-sucedido e proprietário de mina. O biógrafo de Henryk, Rick Kuhn, escreve que “a prosperidade da família Grossman a protegeu das consequências de preconceitos sociais, correntes políticas e leis que discriminavam os judeus”⁴. Muitos dos principais pensadores da Escola de Frankfurt compartilharam essa proteção em sua juventude, embora nenhum, é claro, tivesse sido poupado totalmente da discriminação, sobretudo quando os nazistas assumiram o poder. Dito isso, os pais de Grossman, embora assimilados na sociedade de Cracóvia, garantiram que os filhos fossem circuncidados e registrados como membros da comunidade judaica: havia limites para a assimilação.

Todos eram homens inteligentes, atentos à ironia de sua situação histórica, ou seja, que fora graças à perspicácia comercial de seus pais que eles puderam escolher a vida de reflexão e escrita crítica, mesmo que esses escritos e reflexões estivessem edipianamente fixados na derrubada do sistema político que tornara possível suas vidas. O mundo confortável no qual esses homens nasceram e foram criados bem poderia parecer, a olhos infantis, eterno e seguro. Mas se por um lado a memória de Benjamin era uma elegia a um desses mundos — o mundo materialmente suntuoso de sua infância —, também revelava a insuportável verdade de que ele não era nem eterno nem seguro, mas que só tinha existido por um breve período e estava fadado a desaparecer. A Berlim da infância de Benjamin era fenômeno recente. Em 1900, a cidade que havia sido um relativamente provinciano cafunfo prussiano apenas meio século antes tinha, sem dúvida, superado Paris como a cidade mais moderna da Europa continental. Seu furor por se reinventar e por erigir uma arquitetura quase bombástica (o prédio do Reichstag, por exemplo, inaugurado em 1894) originava-se da jactanciosa autoconfiança vinda do fato de a cidade ter se tornado a capital da recém-unificada Alemanha, em 1871. Entre aquele momento e a virada do século, a população de Berlim aumentou de 800 mil para 2 milhões de habitantes. À medida que crescia, a nova capital foi sendo modelada numa cidade que buscava se suplantiar em grandiosidade. A Kaiser-Galerie, que conectava a Friedrichstrasse e a Behrenstrasse, era uma arcada que ti-

nha como modelo as de Paris. O grande bulevar de Berlim no estilo de Paris, o Kurfürstendamm, havia sido recentemente construído quando Benjamin era menino; a primeira loja de departamentos da cidade, na Leipziger Platz, foi inaugurada em 1896, aparentemente tendo como modelo o Au Bon Marché e La Samaritaine, os grandes templos de compras que tinham sido abertos em Paris mais de meio século antes.

Ao escrever suas memórias de infância, Benjamin estava tentando algo que, à primeira vista, parece ser mera evasão nostálgica de uma difícil condição de adulto, mas que a um exame mais acurado mostra-se um revolucionário ato de escrever. Para Benjamin, a história não era, como nas palavras de Alan Bennett, uma merda atrás da outra, só uma sequência de eventos sem sentido. Ao contrário, a esses eventos se impusera um sentido de narrativa — e isso é que fazia deles história. Mas impor um sentido dificilmente poderia ser um ato inocente. A história era escrita pelos vencedores, e em sua narrativa triunfalista não havia lugar para os vencidos. Arrancar eventos dessa história — como fez Benjamin — e dispô-los em outros contextos temporais — ou o que ele chamaria de constelações — era um ato tanto marxista revolucionário quanto judaico: o primeiro porque buscava expor as ilusões ocultas e a natureza exploradora do capitalismo; o segundo porque estava inflectido por rituais judaicos de luto e de redenção.

Fundamentalmente, o que Benjamin estava fazendo envolvia uma nova concepção de história, que romperia com a crença no tipo de progresso que o capitalismo considerava um artigo de fé. Nisso, ele estava seguindo a crítica de Nietzsche ao historicismo, aquele senso reconfortante, triunfalista e positivista de que se podia apreender cientificamente o passado tal como ele era. Na filosofia idealista alemã, essa crença no progresso era sustentada pelo desdobramento histórico e dialético do espírito. Mas essa fantasia historicista obliterava elementos do passado que não se encaixavam na narrativa. A tarefa de Benjamin, portanto, era resgatar o que fora consignado ao esquecimento pelos vencedores. O Benjamin subversivo visava romper essa amnésia generalizada, esmiuçando a noção ilusória do tempo histórico e despertando de suas ilusões aqueles que viviam sob o capitalismo. Esse rompimento seria, ele esperava, o resultado do que chamou de “um método histórico novo e dialético”.⁵ De acordo com esse método, o presente é assombrado pelas ruínas do passado, por cada detrito que o capitalismo tinha procurado limpar, soprando-o de sua his-

tória. Benjamin quase não escreveu nos termos freudianos sobre o retorno do reprimido, mas foi isso que seu projeto pôs em movimento. Por isso, em *Infância em Berlim por volta de 1900*, por exemplo, ele evoca um menininho que visita algo chamado Kaiserpanorama numa arcada em Berlim. O panorama era um aparelho em formato de abóbada que apresentava imagens estereoscópicas de eventos históricos, triunfos militares, fiordes, paisagens urbanas, tudo pintado numa parede circular que girava lentamente em torno dos espectadores ali sentados. Críticos modernos traçaram um paralelo entre esses panoramas e as atuais experiências cinematográficas, e Benjamin, sem dúvida, teria apreciado a comparação: o modo como examinamos uma forma de entretenimento de tecnologia obsoleta, que era então a última palavra, pode nos fazer refletir sobre uma tecnologia posterior que alimenta pretensões semelhantes.

O Kaiserpanorama tinha sido construído entre 1869 e 1873, e agora estava relegado à obsolescência. Mas não antes que suas audiências finais, principalmente crianças, o apreciassem, em especial quando chovia lá fora. Assim escreveu Benjamin:

Uma das grandes atrações nas cenas de viagem que havia no Kaiserpanorama era que não importava onde você começasse o ciclo. Pois como a tela de exibição era circular, tendo diante dela lugares para sentar, cada cena passaria por todas essas posições. [...] E sobretudo no fim de minha infância, quando a moda já virava as costas para o Kaiserpanorama, era comum assistir a uma sessão com a sala quase vazia.⁶

Para Benjamin, eram essas coisas ultrapassadas, assim como as tentativas abor-
tadas e os fracassos abjetos que haviam sido apagados das narrativas de progresso, que chamavam a sua atenção crítica. A história dele foi uma história dos vencidos, não só de humanos derrotados, mas das coisas descartáveis que, tempos atrás, tinham sido a última palavra. Assim, quando evocou o Kaiserpanorama, ele não estava apenas permitindo-se uma lembrança agridoce do que fazia numa tarde chuvosa de sua infância, mas fazendo o que frequentemente fazia em seus escritos: estudando o que fora ignorado, o que não tinha valor, o que era lixo, as coisas que não tinham nenhum sentido ante a versão oficial da história, mas que, como ele afirmava, codificavam os desejos e sonhos da consciência coletiva. Ao recuperar do esquecimento da história o que era abjeto e

obsoleto, Benjamin buscava nos fazer despertar do sonho coletivo mediante o qual o capitalismo tinha subjugado a humanidade.

O Kaiserpanorama já havia sido a coisa mais nova em cena, uma projeção de fantasias utópicas e também um projetor delas. Na época em que o pequeno Walter frequentava o panorama, este estava indo para o monte de sucata da história. Como o Benjamin adulto constatou ao escrever suas lembranças, o panorama era uma alegoria das ilusões de uma história progressiva: gira interminavelmente, sua história é uma contínua repetição, que exclui qualquer mudança real. Como a própria noção de história progressiva, o panorama era uma ferramenta fantasmagórica para manter seus espectadores submissos e passivos, debilmente sonhando e ansiando (como fazia Walter quando o visitava) por novas experiências, mundos distantes e jornadas diversionistas, por vidas de interminável distração, e não de confronto com as realidades da desigualdade social e da exploração sob o capitalismo. Sim, o Kaiserpanorama seria substituído por novas e melhores tecnologias, mas isso era o que sempre acontecia no capitalismo: estávamos sempre deparando com o novo, nunca dirigindo o olhar para contemplar o caído, o obsoleto, o rejeitado. Era como se fôssemos a vítima de tortura em *Laranja mecânica*, ou os habitantes dantescos de algum círculo do inferno, fadados a ficar consumindo as mais recentes mercadorias, por toda a eternidade.

Escrever suas memórias de infância, então, era para ele parte de um projeto literário mais genérico, que também era um ato político. Um ato político que foi a base de uma obra multidisciplinar modulada no marxismo, chamada teoria crítica, que os companheiros de Benjamin, intelectuais judeus alemães, adotariam durante o século xx ante as três grandes (como eles as consideravam) obscuras narrativas triunfalistas da história oferecidas pelos fiéis proselitistas do capitalismo, do comunismo stalinista e do nacional-socialismo.

Se a teoria crítica significa alguma coisa, significa uma forma radical e desafiadora de repensar aquilo que ela considera serem as versões oficiais da história e do empenho intelectual. Talvez Benjamin a tenha iniciado, mas foi Max Horkheimer quem lhe deu o nome quando se tornou diretor da Escola de Frankfurt em 1930: a teoria crítica se opunha a todas as tendências intelectuais ostensivamente medrosas que prosperaram no século xx e serviram como fer-

ramentas para manter uma irritante ordem social — o positivismo lógico, a ciência livre de juízos de valor, a sociologia positivista, entre outras. A teoria crítica opôs-se também ao que o capitalismo faz particularmente com aqueles a quem explora — comprando-nos fácil com bens de consumo, fazendo-nos esquecer que outros modos de vida são possíveis, capacitando-nos a ignorar a verdade de que somos ludibriados nesse sistema por nossa atração feticista e nosso crescente vício de supostamente precisarmos do novo bem de consumo.

Quando Benjamin evocou uma manhã de inverno em sua infância em 1900, pode parecer que ele estivesse perdido em devaneios sobre sua infância privilegiada, mas na verdade estava escrevendo como marxista, conquanto um marxista muito excêntrico. Em 1900, a nova manhã e o novo século nos quais o pequeno Walter foi trazido à consciência pelos doces aromas tornados possíveis pelo trabalho de uma mulher pareciam prometer belas possibilidades e segurança material, mas para Benjamin se apresentavam como ilusões. “O capitalismo”, escreveu ele uma vez, “foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa, vindo com ele uma reação de forças míticas.”⁷ Seu objetivo ao escrever era nos sacudir dessa letargia dogmática. O mundo que seus pais tinham estabelecido em sua vila na zona oeste de Berlim precisava ser exposto: era uma vida que parecia ser segura, permanente e natural, mas na verdade se baseava numa complacência combinada com a brutal exclusão dos que não se enquadravam na narrativa triunfalista, notadamente os pobres.

Ele descreveu, por exemplo, o lugar em que nasceu, um grande apartamento num então elegante distrito ao sul do Tiergarten de Berlim, optando por escrever na terceira pessoa, talvez uma técnica de distanciamento para sugerir a alienação do escritor comunista de seu “eu” anterior:

A classe que o havia declarado como um dos seus adotava uma postura composta de autossatisfação e ressentimento, que acabou se revelando algo como um gueto mantido por arrendamento. Seja como for, ele estava confinado em seu abastado bairro sem ter conhecido nenhum outro. Os pobres? Para as crianças ricas de sua geração, eles viviam além do fim do mundo.⁸

Numa seção de *Infância em Berlim por volta de 1900* sob o título “Mendigos e prostitutas”, ele descreve o encontro com um homem pobre. Até aquele

momento, para o pequeno Walter os pobres só existiam como mendigos. Mas depois, como que provando o conceito de que somente pela escrita ele poderia realmente vivenciar algo, ele lembra ter escrito um pequeno trecho, “talvez a primeira coisa que compus totalmente por mim mesmo”, sobre um homem que distribuía folhetos e “as humilhações que sofria ao encontrar um público que não tinha interesse em seus papéis”:

E então o pobre homem (foi assim que concluí) livra-se em segredo de todo o pacote de folhetos. Certamente a solução menos promissora para o problema. Mas ao mesmo tempo não pude imaginar nenhuma outra forma de revolta além da sabotagem — algo que estava enraizado, naturalmente, em minha própria experiência pessoal, e à qual eu recorria sempre que tentava escapar de minha mãe.⁹

Projetar num trabalhador em luta os modos de protesto que ele demonstrara contra uma mãe despótica dificilmente pode ser considerado a forma mais sofisticada de revolta para alguém que se tornaria um comunista com estilo próprio, mas sua empatia juvenil, conquanto limitada, estava pelo menos começando. Benjamin era repetidamente levado a reflexões sobre como sua infância privilegiada baseava-se num cruel descarte dos impalatáveis e desafortunados, e como sua segurança burguesa envolvia um monstruoso e mais ou menos intencional ato de esquecer o que jazia além das persianas rebaixadas dos apartamentos da família. Em *Crônica berlinesa*, por exemplo, uma série de artigos de jornal da década de 1920 que precedeu a escrita de *Infância em Berlim*, Benjamin lembra a sensação de conforto burguês que inundava sua casa:

Aqui imperava uma espécie de coisa que, não importa quão submissamente se curvasse ao menor capricho da moda, no geral era tão totalmente convencida de si mesma e de sua permanência que não dava atenção a vestimentas, heranças ou movimentos, permanecendo sempre igualmente perto e longe de seu término, que parecia ser o término de todas as coisas. A pobreza não poderia ter lugar nesses aposentos, onde até mesmo a morte não tinha nenhum.¹⁰

Em seu último ensaio, Benjamin escreveu: “Não há documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie.”¹¹ Essa percepção

da repressão ao que era inaceitável, embaraçoso e desajeitado, do desaparecimento ideológico daquilo que não se encaixava na narrativa do chefe, o tinha acometido cedo e permaneceu com ele ao longo de toda a vida: no que tange à barbárie, Walter Benjamin começou em casa. E a Escola de Frankfurt também estava comprometida com a revelação da barbárie que, como pensava, sustentava a civilização putativa do capitalismo, mesmo que não a escavasse tão assiduamente em suas próprias famílias como fazia Benjamin.

Certamente, sua infância parece ter sido enxameada de bens de consumo duráveis, como se seus pais fossem vítimas involuntárias do que Marx chamou de fetichismo da mercadoria, ao expressar sua fé na religião profana do capitalismo através de prolongados surtos de compras, acumulando artigos para os quais seu filho imaginativamente acharia novos propósitos, tanto como criança quanto como adulto marxista. "Em torno dele", escreveram seus biógrafos,

havia um variegado *Dingwelt*, um mundo de coisas que atraía sua bem nutrida imaginação e suas onívoras habilidades imitativas: porcelanas delicadas, cristal e prataria que surgiam nos dias de festa, enquanto a mobília antiga — grandes armários ornamentados, mesas de jantar com pés entalhados — servia perfeitamente para as brincadeiras de esconder.¹²

Passados 32 anos, Benjamin escreveu sobre como o pequeno Walter penetrou essa suntuosa superfície, descrevendo, por exemplo, uma mesa posta para um opulento jantar: "Quando eu olhava as longas fileiras de colheres de café e apoios para facas, facas de frutas e garfos de ostras, meu prazer ante essa abundância era marcado de ansiedade, com medo de que os hóspedes que tínhamos convidado se mostrassem tão idênticos uns aos outros quanto era nossa prataria."¹³ Uma reflexão perspicaz: quando os pensadores da Escola de Frankfurt e outros marxistas importantes como György Lukács consideravam a natureza da reificação sob o capitalismo, eles se preocupavam com a possibilidade de pessoas, assim como a prataria, se tornarem mercadorias, forçadas a se curvar ao todo-poderoso princípio consumista da troca, desumanizadas e interminavelmente substituíveis por artigos de valor equivalente.

Mas qual foi a necessidade específica que levou Walter Benjamin a escrever em 1932 sobre sua infância em Berlim na virada do século? Na verdade, em seus escritos das décadas de 1920 e 1930, ele retornou várias vezes a essas cenas

que incendiavam sua imaginação. Porém, particularmente no verão de 1932, ele rememorou sua infância no primeiro rascunho do que se tornaria o livro *Infância em Berlim por volta de 1900*, a fim de satisfazer uma específica necessidade psíquica, e, mais do que isso, satisfazê-la de um modo estranhamente peculiar. Naquele verão ele estava perambulando pela Europa, mantendo-se afastado de Berlim, e por fim chegou à estância de vilagem de Poveromo, no litoral da Toscana.¹⁴ A Berlim de sua infância estava prestes a desaparecer, e os judeus e os comunistas da cidade estavam sendo assassinados ou forçados pelos nazistas a ir para o exílio. Benjamin tinha a má sorte de ser tanto judeu como comunista. *Infância em Berlim* foi escrito, como sugere Benjamin em sua introdução, "quando ficou claro para mim que eu teria de dar um longo, e talvez definitivo, adeus à minha cidade natal."¹⁵

A nostalgia é tipicamente decadente, ilusória e conservadora, sobretudo quando envolve um adulto que rememora sua infância. Mas a nostalgia de Benjamin por sua infância em Berlim na virada do século era a de um marxista revolucionário e, mais importante ainda, de um judeu que buscava dar uma nova direção a seus tradicionais rituais judaicos de luto e lembrança. Terry Eagleton, crítico marxista e estudioso de Benjamin, reconheceu tudo isso quando escreveu:

Hoje, a nostalgia é quase tão inaceitável quanto o racismo. Nossos políticos falam em traçar uma linha no passado e voltar nossas costas aos antigos conflitos. Desse modo, poderemos dar um salto à frente para um futuro purificado, em branco, amnésico. Se Benjamin rejeitou esse tipo de filistinismo, foi porque estava ciente de que o passado encerra recursos vitais para a renovação do presente. Os que apagam o passado correm o risco de abolir o futuro também. Ninguém teve maior intenção de erradicar o passado do que os nazistas, que, assim como os stalinistas, simplesmente apagaram do registro histórico o que quer que achassem inconveniente.¹⁶

Havia trabalho a ser feito com o passado: para os nazistas, isso envolvia apagar e soprar para longe; para Benjamin, era o delicado escavar do arqueólogo. "A memória não é um instrumento para pesquisar o passado, e sim seu teatro", escreveu ele em *Infância em Berlim*.

É o lugar da vivência passada, assim como a terra é o lugar no qual as cidades mortas jazem enterradas. Aquele que busca se aproximar de seu próprio passado enterrado deve se comportar como um homem que escava. Acima de tudo, não deve ter medo de retornar mais de uma vez à mesma questão; espraia-la como se espraia a terra, revirá-la como se revira o solo.¹⁷

Foi isso que Benjamin fez: ele voltou diversas vezes à mesma cena, escavando através de camadas de repressão, até conseguir chegar ao tesouro.

"A relembração não era meramente uma inventariação do passado", escreve sua biógrafa Esther Leslie. "O significado da memória depende dos estratos que a sufocam, até se chegar ao presente, ao momento e lugar de sua redescoberta. A memória atualiza o presente."¹⁸ Era isso, em outras palavras, o que Benjamin evocaria nas *Passagens*, um "agora de reconhecibilidade"¹⁹ — como se o significado de coisas há muito sepultadas só pudesse ser reconhecido muito mais tarde. Olhamos para o passado, em parte, para compreender o agora. Por exemplo, nas décadas de 1920 e 1930, ao rememorar sua infância, Benjamin retornou várias vezes a uma determinada cena na qual seu pai Emil entrava no quarto do Walter de cinco anos:

Ele tinha ido me dizer boa-noite. Foi talvez contra a vontade que me deu a notícia da morte de um primo. O primo era um homem mais velho, que não significava muita coisa para mim. Meu pai recheou o relato com detalhes. Não assimilei tudo que ele disse. Mas naquela noite eu observei especialmente como era meu quarto, como se estivesse ciente de que um dia teria de enfrentar novamente problemas ali. Eu já era bem adulto quando soube que a causa da morte do primo tinha sido sífilis. Meu pai foi até lá para não ficar sozinho. Contudo, ele tinha procurado meu quarto, não a mim. Os dois poderiam não ter querido um confidente.²⁰

Benjamin escavou e reescavou essa cena: em diferentes rascunhos de *Infância em Berlim por volta de 1900* e seu precursor, *Crônica berlimense*, ele escreveu sobre isso quatro vezes, a cada vez focalizando aspectos diferentes. Neste e em outros lugares, as premonições da criança e o conhecimento do homem adulto que rememora sua infância por meio da escrita unem passado e futuro numa relação dialética. Somente ao escrever suas lembranças ele pô-

de entender todo o significado de seu pai o ter visitado no quarto; só como adulto esse fato teve um instante de reconhecibilidade.

O rememorar obsessivo da infância faz pensar em um dos escritores favoritos de Benjamin, Marcel Proust, e em particular numa outra cena num quarto de dormir, no início de *Em busca do tempo perdido*, na qual outro menino privilegiado — o neurótico, judeu, vitoriano e obsessivo Marcel — está sentado, esperando o beijo de boa-noite de sua amada mãe. Em seu ensaio "A imagem de Proust", Benjamin escreveu:

Sabemos que, em sua obra, Proust não descreve a vida como ela realmente foi, mas uma vida lembrada por alguém que a viveu de fato. E até mesmo essa declaração é imprecisa e demasiadamente grosseira. Pois o importante para o autor que rememora não é o que ele vivenciou, mas a tecedura de sua rememoração, o trabalho de Penélope na recordação.²¹

Assim, Benjamin apoderou-se da noção de *mémoire involontaire* de Proust, o trabalho da recordação espontânea em contraste com a recordação intencional da *mémoire volontaire*. Para Benjamin, os sonhos eram uma chave para essa recordação. "Quando despertamos toda manhã, temos em nossas mãos, geralmente de forma fraca e frouxa, umas poucas franjas da tapeçaria de uma vida vivida, como que tecidas para nós pelo esquecimento", escreveu ele no mesmo ensaio.

No entanto, com nossa atividade intencional e, ainda mais, nosso rememorar intencional, a cada dia se desenredam a teia e os ornamentos do esquecimento. É por isso que Proust finalmente trocou o dia pela noite, dedicando todas as suas horas a um trabalho imperturbado em seu quarto escurecido, com iluminação artificial, para que nada desses intrincados arabescos lhe pudesse escapar.²²

Foi quando Proust experimentou uma madeleine mergulhada numa xícara de chá que sua infância se abriu para ele em detalhes até então inacessíveis. Era em momentos assim que podia ser constatado aquilo que Benjamin chamou de "busca cega, frenética e sem sentido de Proust pela felicidade".²³ Benjamin, ao evocar o aroma da maçã assada, pode parecer a uma primeira leitura estar engajado numa busca semelhante de salvar sua infância das devas-

tações do tempo, mas na verdade ele estava engajado em algo mais estranho. A busca de Proust pelo "tempo perdido" foi empreendida para escapar do tempo em geral; o projeto de Benjamin visava enquadrar sua infância numa nova relação temporal com o passado. Como diz o estudioso da literatura Peter Szondi, "o verdadeiro objetivo de Proust era fugir do futuro, cheio de perigos e ameaças, das quais a final e definitiva é a morte". O projeto de Benjamin é diferente e, para mim, menos ilusório: afinal de contas, não é possível se vacinar contra a morte nem fugir dela.

Em contraste, é exatamente o futuro que Benjamin busca no passado. Quase todo lugar que sua memória quer redescobrir carrega consigo "traços do que estava por vir", nas palavras dele. [...] Ao contrário de Proust, Benjamin não quer se livrar da temporalidade; ele não quer ver coisas em sua essência a-histórica.²⁴

Em vez disso, ao olhar para o passado e encontrar lá o esquecido, o obsoleto, o alegadamente irrelevante, Benjamin busca não apenas redimir o passado por meio do tipo de trabalho revolucionário da nostalgia, do qual Terry Eagleton gostava, mas redimir o futuro. Em suas teses "Sobre o conceito de história", Benjamin escreveu que "o passado carrega consigo um índice secreto por meio do qual ele é referido à redenção".²⁵ A tarefa de Benjamin, como arqueólogo crítico, era recuperar e decifrar esse índice.

Nisso, o que ele estava fazendo era muito judaico. Proust, ele mesmo um grande escritor judeu, tinha buscado redimir sua infância das devastações do tempo tirando-a, pela obra imaginativa do romance, do continuum da história. Benjamin encontrou inspiração nesse projeto, mas sua memória tinha um propósito diferente. Sua busca era compreender a si mesmo e sua condição histórica em função do sistema de classes do capitalismo, meditando sobre sua infância privilegiada. Para Proust, a memória era um meio de recriar a felicidade, de fazer parar a flecha do tempo; para Benjamin, o ato de lembrar por meio da escrita tinha o caráter dialético de um palimpsesto, que corria no tempo para a frente e para trás, tecendo juntos eventos temporalmente díspares, o que ele chamou de trabalho de Penélope da memória.

Porém, suponha-se que *Infância em Berlim* fizesse algo mais na avaliação de Benjamin — ser uma espécie de profilaxia espiritual contra o que estava por

vir, a tomada de sua pátria pelo nazismo e o exílio que isso muito provavelmente iria implicar. "Várias vezes em minha vida interior", ele escreveu na introdução de seu livro,

eu já tinha experimentado o processo de inoculação como sendo algo salutar. Nessa situação, também, resolvi dar seguimento, e deliberadamente evoquei essas imagens que, no exílio, são as mais capazes de despertar nostalgia: imagens da infância. Minha suposição era de que o sentimento de saudade não iria dominar meu espírito mais do que uma vacína domina um corpo saudável. Busquei limitar seu efeito mediante uma introspecção na irrecuperabilidade — não a contingência autobiográfica, mas a necessária irrecuperabilidade social — do passado.²⁶

Quando se lê isso pela primeira vez, é difícil não pensar que o projeto parece ser irrealizável, com mais probabilidade de infectar e debilitar um exílio do que fortalecê-lo contra os rigores daquilo que virá; ou, pelo menos, parece mais um dedo que se põe numa ferida e a repuxa do que uma ajuda num processo de cura. De fato, filósofos na adversidade às vezes empenham-se em buscar consolo contemplando tempos mais felizes — considere-se o filósofo Epicuro, que escreveu a um amigo dizendo que, naquele que era o último dia de sua vida, estava com dores excruciantes causadas por pedras nos rins e incapaz de urinar, mas assim mesmo estava animado porque "a lembrança de todas as minhas contemplos filosóficas contrabalança todas essas aflições".²⁷ O distanciamiento filosófico tinha, ou assim alegava Epicuro, superado a dor causada por pedras nos rins.

Mas o projeto de Benjamin, de autoinoculação contra o sofrimento, é mais estranho que o de Epicuro. Para começar, ele está ciente de que relembrar o passado pode estimular o anseio por uma época mais feliz, anseio este que não pode ser concretizado. Epicuro supera os efeitos da dor física pelo distanciamiento filosófico; Benjamin parece inclinado a superar a dor psíquica da perda e da saudade por meio de um tipo diferente e criptomarxista de distanciamiento. A Walter Benjamin não serve o projeto proustiano de mitigar o anseio tirando a infância do tempo através da escrita e, com isso, tornando-a imperecível. Para ele, ao contrário, as imagens de nostalgia que evoca em sua memória são um meio de fazê-lo dar-se conta de que o que se perdeu está perdido, e que a meditação na irrecuperabilidade de sua infância irá de algum modo mitigá-lo e inoculá-lo contra o sofrimento.

Mas há uma importante peculiaridade: Benjamin não estava escrevendo, como ele mesmo observou, sobre a natureza contingente e autobiográfica da perda — uma perda, afinal, que cada um de nós experimenta quando nos tornamos adultos e olhamos para trás, talvez com saudade, para a infância que nunca mais reviveremos, a não ser por meio do relativamente pálido exercício de uma recreação imaginativa. Ele está, sim, escrevendo sobre a necessária irrecuperabilidade social do passado, com a qual pensa estar refletindo, como materialista histórico marxista que é, na perda não só de sua própria infância privilegiada, mas na perda do mundo que a sustentava. É isso que faz a bela lembrança de Benjamin ser tão delicadamente sugestiva aos principais luminaristas da Escola de Frankfurt, uma vez que evocava um mundo perdido de conforto material para judeus seculares naquele Império Alemão recém-nascido dos últimos anos do século XIX e primeiros anos do século XX, um mundo que, aos olhos infantis, parecia ser permanente e estável, mas que Benjamin revelou como sendo de duração muito curta, um pouco como “o pequeno tempo do verão” do soneto de Shakespeare.*

Para Benjamin, portanto, não havia uma fuga proustiana do tempo perdido, mas apenas o consolo — se é que essa é a palavra correta — da meditação sobre a necessidade da perda. Theodor Adorno, amigo de Benjamin e indiscutivelmente o maior pensador da Escola de Frankfurt, escreveu as palavras mais perspicazes sobre a memória de Benjamin, sugerindo que ela “lamenta a irrecuperabilidade do que, uma vez perdido, se solidifica na alegoria de sua própria extinção”.²⁸ Muito bem, mas como supor que alguém encontre consolo, ou imunização, num lamento desses? Como se vacinar contra os infortúnios do passado e do futuro evocando um passado materialmente mais seguro que foi para sempre obliterado? O projeto parece ser esotérico, contraproducente, e ainda assim, ao mesmo tempo, convincentemente subversivo e político. Benjamin foi buscar socorro na lembrança, mas também descobriu seu oposto: que sua infância fora precária, um pequeno mundo que cambaleava mesmo quando parecia ser seguro, antes de desmoronar por inteiro.

O que também é estranho quanto às memórias de infância de Benjamin, tal como as lembrava e relembra em seus escritos, é que ele cada vez mais as

purifica da presença de pessoas. Em *Crônica berlinesa*, de 1924, ele revisita a família e os amigos de escola de um quarto de século antes. Mas em *Infância em Berlim por volta de 1900*, escrito em 1932, suas lembranças tornam-se o equivalente literário de uma bomba de nêutrons — eliminando pessoas e preenchendo seus lugares com coisas. Eram uma maçã assada, as sacadas do prédio de sua avó, a Coluna da Vitória no Tiergarten de Berlim, por exemplo, que despertavam suas associações, que abriam seu passado, que atendiam a suas necessidades em Poveromo. Em seu ensaio sobre Proust, ele escreveu que *Em busca do tempo perdido* “é centrado na solidão que puxa o mundo para baixo em seu vórtice com a força de um turbilhão”. Para Benjamin, como dizem Eiland e Jennings, o romance de Proust envolve “a transformação da existência na preservação de uma memória centrada no vórtice da solidão”.²⁹ As memórias de Benjamin têm um teor semelhante. Ao lermos essas lembranças, podemos acreditar que ele tenha sido o que não foi, um filho único. Seus pais são presenças mudas (fora a imagem de seu pai gritando ameaças e xingamentos ao telefone quando o departamento de reclamações estava na linha). E no retrato de sua infância a babá quase não aparece; sua presença é tomada por objetos.

“Tudo que havia no pátio tornou-se um signo ou uma alusão para mim”, escreveu Benjamin numa seção de seu *Infância em Berlim* intitulada “Sacadas”. “Eram muitas as mensagens incorporadas no farfalhar das persianas verdes enroladas bem no alto, e muitos eram os ominosos comunicados, que eu prudentemente deixava de abrir, no chacoalhar das persianas que desciam com estrondo ao anoitecer.”³⁰ Mas essa memória despovoadada, que poderia ser lida como uma elegia às utilidades fetichizadas da casa de seus pais, é mais aparente do que real. Cada objeto contém o fantasma da presença humana, uma história, o calor de um apego.

Os pensadores da Escola de Frankfurt ficaram, um após outro, impressionados com o modo com que coisas carregam em si o calor de nossa conexão com pessoas. Adorno, anos mais tarde, escreveria sobre o potencial dos objetos, sobre como a catexia libidinal que existe na conexão com uma pessoa amada pode ser replicada em nossa conexão com objetos não humanos. “Quanto mais comportamentos de uma segunda pessoa um sujeito for capaz de atribuir a um mesmo objeto no decurso de sua catexia libidinal”, escreveu o atual diretor da Escola de Frankfurt, Axel Honneth, sobre o relato de Adorno em seu ensaio *Reificação*, “mais rico em aspectos esse objeto vai afinal se mostrar na

* Em outras traduções desse verso do Soneto 18: “o verão que finda antes que possamos começá-lo”, “o inconsolável prazo do verão”, “o termo estival que dura um breve instante” etc. (N. T.)

realidade objetiva.”³¹ Adorno estava convencido de que era possível falar de reconhecimento com objetos não humanos, convicção da qual Benjamin certamente compartilhava. Mas em sua memória, Benjamin não estava apenas fazendo um inventário do tesouro perdido no passado:

O homem que meramente faz um inventário de seus achados, ao não conseguir estabelecer a locação exata na qual, em terreno atual, os antigos tesouros foram depositados, está se fraudando, se lesando do mais rico prêmio. Nesse sentido, para memórias autênticas é muito menos importante que o investigador as relacione do que marque, com exatidão, o lugar no qual ele adquiriu sua posse. Épica e rapsódica no sentido mais estrito, a memória autêntica deve, portanto, prover a imagem da pessoa que rememora, do mesmo modo que um bom relato arqueológico não nos informa apenas sobre a camada da qual se originaram seus achados, mas também nos relata sobre a camada que teve, primeiro, de ser atravessada.³²

À medida que escavava seu passado, Benjamin ia se revelando a si mesmo: não estava só registrando o passado, mas atualizando o presente. Dito isso, é importante reconhecer que ele estava registrando o passado, em particular um passado no qual meninos privilegiados nasceram e foram criados em famílias materialmente bem-sucedidas, em sua maioria de homens de negócios e judeus seculares, nos anos que antecederam à Primeira Guerra Mundial. A partir dessa posição privilegiada, então, Benjamin e a Escola de Frankfurt buscaram denunciar o que tinha tornado possível essa posição privilegiada. Ao desenvolver o movimento intelectual multidisciplinar chamado teoria crítica, eles denunciaram, também, os valores que eram defendidos por seus pais.

Quando o crítico T. J. Clark revisou as *Passagens* de Benjamin — projeto não concluído e publicado postumamente, compreendendo um grande conjunto de fragmentos de um livro repleto de dados sobre a natureza fantasmagórica do capitalismo de consumo na Paris do século XIX, que Benjamin escreveu laboriosamente em cartões na Bibliothèque Nationale —, ele notou que “havia desde o início uma sombra, que se espalhava pelos cartões anotados, de um estudo muito maior, mais maravilhoso, no qual todos os grandes sonhos da geração de seus pais, e da dos pais de seus pais, seriam relatados e denunciados”.³³ Esse livro nunca chegou a ser escrito por Benjamin, mas o impulso para escrevê-lo se manteve. “Temos que despertar da existência de nossos pais”, ele

escreveu nas *Passagens*.³⁴ Mas por quê? Sem dúvida porque alguns dos mais ardentes fiéis seguidores do capitalismo foram os pais dos principais pensadores da Escola de Frankfurt. Em consequência, os problemas que Benjamin e muitos dos eruditos da Escola de Frankfurt vivenciaram com seus pais durante a infância e a adolescência, de que trataremos no próximo capítulo, tiveram importância decisiva no modo como a teoria crítica se desenvolveu durante o século XX.