

Martin Jay

A IMAGINAÇÃO DIALÉTICA

**HISTÓRIA DA ESCOLA DE FRANKFURT
E DO INSTITUTO DE PESQUISAS SOCIAIS
1923-1950**

TRADUÇÃO

Vera Ribeiro

REVISÃO DA TRADUÇÃO

César Benjamin

CONTRAPONTO

© by Martin Jay, 2008

Título original: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios, sem a autorização da Editora.

Direitos adquiridos para a língua portuguesa por

CONTRAPONTO EDITORA LTDA.

Caixa Postal 56066 – CEP 22292-970

Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148

Site: www.contrapontoeditora.com.br

E-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

Tiragem: 2.000 exemplares

Projeto gráfico: Regina Ferraz

Revisão tipográfica: Tereza da Rocha

CIP-BRASIL CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

J46i Jay, Martin, 1944-

A imaginação dialética : história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950 / Martin Jay ; tradução Vera Ribeiro ; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro : Contraponto, 2008.

Tradução de: *The dialectical imagination; a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*

Inclui bibliografia e índice

ISBN 978-85-7866-008-6

1. Institut für Sozialforschung – História. 2. Pesquisa social – Estados Unidos. 3. Frankfurt School of Sociology. I. Título.

08-4229

CDD: 300

CDU: 3

AGRADECIMENTOS

O autor agradece à permissão para fazer citações das seguintes obras com direitos autorais previamente registrados:

The Authoritarian Personality, de T. W. Adorno *et al.* Publicado pela Harper & Row, 1950. Reproduzido mediante permissão da editora.

Prisms, de Theodor W. Adorno. Publicado pela Neville Spearman Limited, 1967, Londres. Reproduzido mediante permissão da editora.

Illuminations, de Walter Benjamin, organizado com introdução de Hannah Arendt. Trad. Harry Zohn. Publicado pela Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Copyright © 1955 da Suhrkamp Verlag. Copyright da tradução © 1968 Harcourt Brace Jovanovich. Reproduzido mediante permissão da editora.

Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Kirchheimer, organizado por Frederic S. Burin e Kurt L. Shell, publicado pela Columbia University Press. Copyright © 1969 Columbia University Press. Reproduzido mediante permissão da editora. Também reproduzimos material de *Studies in Philosophy and Social Science*, IX (1941), revista anteriormente publicada pelo Instituto de Pesquisas Sociais. Os excertos foram usados aqui mediante a permissão do editor anterior dessa publicação, professor Max Horkheimer.

The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960, organização de Donald Fleming e Bernard Bailyn, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969. Reproduzido mediante permissão da editora.

Escape from Freedom, de Erich Fromm. Publicado pela Holt, Rinehart and Winston, Inc., Nova York. Publicado como *The Fear of Freedom* pela Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres, 1942. Copyright 1941 © 1969 Erich Fromm. Reproduzido mediante permissão das editoras.

Dämmerung, de Max Horkheimer, sob o pseudônimo de Heinrich Regius. Publicado pela Oprecht and Helbling, Zurique, Suíça, em 1934. Reproduzido mediante permissão do autor.

The Eclipse of Reason, de Max Horkheimer. Publicado pela Oxford University Press. Copyright 1947 Oxford University Press. Reproduzido mediante permissão da editora.

Literature and the Image of Man, de Leo Löwenthal. Publicado pela Beacon Press. Copyright © 1957 Leo Löwenthal. Reproduzido mediante permissão da editora.

Eros and Civilization, de Herbert Marcuse. Publicado pela Beacon Press. Copyright © 1955 Beacon Press. Reproduzido mediante permissão da editora.

Negations, de Herbert Marcuse. Publicado pela Beacon Press. Copyright © 1968 Herbert Marcuse. Reproduzido mediante permissão da editora.

Reason and Revolution, de Herbert Marcuse. Publicado pela Beacon Press. Copyright 1941 Oxford University Press, New York, Inc. Segunda edição, Copyright 1954 da Humanities Press, Inc. Prefácio, "A Note on Dialectic", Copyright © 1960 de Herbert Marcuse. Reproduzido mediante permissão da Humanities Press, Inc.

Behemoth, de Franz Neumann. Publicado pela Octagon Books, subdivisão da Farrar, Straus & Giroux, Inc. Copyright 1942, 1944 da Oxford University Press, New York, Inc. Reproduzido mediante permissão da editora.

The Democratic and the Authoritarian State, de Franz Neumann. Publicado por The Macmillan Company. Copyright © 1957 The Free Press, a Corporation. Reproduzido mediante permissão da editora.

Parte do segundo capítulo deste volume foi publicada em *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*, organizado por Dick Howard e Karl Klare. Publicado pela Basic Books. Copyright © 1972 Basic Books. O texto é reproduzido aqui mediante permissão da editora.

*Para meus pais,
Edward e Sari Jay*

SUMÁRIO

Prefácio à edição de 1996	11
Prólogo	25
Introdução	27
Agradecimentos	33
1. A criação do Institut für Sozialforschung e seus primeiros anos em Frankfurt	39
2. A gênese da teoria crítica	83
3. A integração da psicanálise	133
4. Os primeiros estudos do Institut sobre a autoridade	163
5. A análise do nazismo feita pelo Institut	195
6. Teoria estética e crítica à cultura de massa	229
7. O trabalho empírico do Institut na década de 1940	281
8. Por uma filosofia da história: a crítica do Iluminismo	317
Epílogo	347
Notas	369
Bibliografia	427
Índice remissivo	445

PREFÁCIO À EDIÇÃO DE 1996

Cheguei em Berkeley pela primeira vez em agosto de 1968, com 24 anos, como um estudante de pós-graduação, convidado por Leo Löwenthal para examinar seu vasto arquivo de material do Instituto de Pesquisas Sociais. Enquanto eu passava longas horas consultando anos de cartas e manuscritos inéditos, reunindo perguntas sobre números, acontecimentos e idéias, às quais Löwenthal respondia pacientemente, o mundo lá fora era convulsionado por uma sucessão de eventos cataclísmicos. No dia 21 de agosto, tanques da União Soviética e de seus aliados entraram tropejando em Praga e, de forma violenta, puseram fim à experiência do “marxismo com face humana” que havia cativado a imaginação dos esquerdistas não doutrinários no começo do ano. Poucos dias depois, enquanto “o mundo inteiro observava”, a convenção do Partido Democrata, em Chicago, foi perturbada por manifestantes enfurecidos com a política do presidente Johnson no Vietnã e com a possibilidade de que o candidato indicado pelo partido, Hubert Humphrey, desse continuidade ao lamentável rumo seguido por seu predecessor.

Na caminhada diária de meu apartamento até o escritório de Löwenthal, eu passava pela sede em Berkeley, já então abandonada e deserta, da campanha de Robert Kennedy. Seu assassinato, dois meses antes, acabara com muitas esperanças de que mudanças fundamentais fossem possíveis, segundo o bordão da época, “trabalhando dentro do sistema”. O próprio *campus* de Berkeley era foco de uma escalada de confrontos entre estudantes e autoridades, provocados por um governo estadual chefiado pelo então governador Ronald Reagan. Na comunidade em torno, o Partido dos Panteras Negras era uma presença insistente, testemunhando as tensões raciais que tinham explodido em tumultos no gueto após o assassinato de Martin Luther King Jr. na primavera.

Enquanto eu examinava o manancial de documentos generosamente colocados à minha disposição por Löwenthal, era impossível ignorar a pressão das circunstâncias. A Escola de Frankfurt mal começara a despon-

tar na consciência das pessoas como uma inspiração teórica — ainda vagamente compreendida, é claro — da Nova Esquerda, nos Estados Unidos e no exterior. Com efeito, seu impacto começava a se espalhar muito além dos confins do mundo acadêmico.¹ Quando cheguei a Berkeley, um dos principais protagonistas da história que eu esperava contar, Herbert Marcuse, estava ameaçado de morte e escondido na casa de campo de Löwenthal, no Vale de Carmel. Poucos meses antes, durante os eventos de maio em Paris, estudantes *enragés* [enfurecidos] haviam exibido cartazes com os nomes “Marx-Mao-Marcuse”. Ridicularizado pela direita anticomunista californiana, que exigia o fim de seu contrato de trabalho no *campus* de San Diego da Universidade da Califórnia, Marcuse também era alvo de ataques cada vez mais virulentos por parte da esquerda ortodoxa. Apesar do apoio, por princípio, que dera a Angela Davis, sua controversa ex-aluna e líder do Partido Comunista, ele era acusado de ter abandonado o proletariado como agente da revolução. Marcuse, como logo percebi, era também uma fonte de inquietação para a maioria de seus antigos colegas do Institut, que ficavam alarmados com sua militância política sem papas na língua.

Passados alguns meses, depois de um semestre em que retornei a Harvard, eu me preparava para viajar à Europa e dar continuidade às pesquisas em Frankfurt e em Montagnola, na Suíça. Pouco antes da partida, em janeiro de 1969, estive em uma festa em Nova York na qual fui apresentado a Mark Rudd, o inflamado líder do levante estudantil de Colúmbia que logo viria a embarcar na aventura desesperada e autodestrutiva que recebeu o nome de Weather Underground.* Quando lhe contei sobre meu projeto de dissertação, ele reagiu com desdém, dizendo que Adorno e Horkheimer eram dois vendidos covardes que tinham traído a causa revolucionária; a própria mudança de sobrenome de Adorno, que abandonara o Wiesengrund, de som judaico, disse Rudd com rispidez, era um símbolo de covardia.

* A Weather Underground Organization (WUO), antes conhecida como Weathermen, foi um grupo radical de esquerda nos Estados Unidos, composto por integrantes e líderes saídos do Students for a Democratic Society [Estudantes por uma Sociedade Democrática], ou SDS, que se havia formado no *campus* da Universidade de Michigan na década de 1960. Em 6 de março de 1970, houve uma explosão num esconderijo da WUO em Greenwich Village, na qual morreram três de seus integrantes. Depois disso, já na clandestinidade, o grupo realizou seqüestros, explodiu bombas (inclusive no Pentágono) e redigiu e distribuiu milhares de cópias de um manifesto contra o imperialismo. [N.T.]

Esses sentimentos se repetiam na Frankfurt em que me instalei no começo de fevereiro. Vários prédios da universidade estavam ocupados por uma “greve ativa” permanente, com aulas improvisadas de teoria e prática marxistas. O Departamento de Sociologia fora rebatizado de “Departamento Espártaco”, em homenagem aos militantes espartaquistas dos primeiros anos da República de Weimar.* No dia 31 de janeiro, o próprio Institut für Sozialforschung parecia ter sido tomado por estudantes radicais — ou assim supuseram seus tensos diretores, Adorno e Ludwig von Friedeburg, que haviam chamado a polícia para esvaziar o prédio. Embora depois se constatasse que isso fora apenas um mal-entendido constrangedor (os estudantes só estavam procurando um lugar para realizar um debate), aprofundou-se o abismo entre a liderança da Escola de Frankfurt e sua prole indesejada. Os efeitos ficaram óbvios quando Jürgen Habermas, ainda sob fogo cerrado pela imprudente condenação que impôs ao “fascismo de esquerda”, mostrou-me o cadeado no telefone de seu escritório, para impedir que alunos invasores fizessem ligações interurbanas ou internacionais. Nervoso, Adorno também se recusou a me permitir gravar nossas conversas, com medo de deixar “impressões digitais verbais”.

Parti de Frankfurt para a Suíça poucas semanas antes do infausto incidente, em abril, no qual mulheres integrantes da organização Estudantes por uma Sociedade Democrática interromperam uma palestra de Adorno, correndo para o tablado e exibindo os seios, num ato simbólico de patricídio que pode ser considerado uma prefiguração da morte do filósofo e sociólogo, em agosto de 1969, em decorrência de um infarto. A bela cidade de Montagnola, no cantão de Ticino, perto de Lugano, onde Horkheimer e Pollock viviam uma aposentadoria confortável, pareceu-me muito distante dos tumultos de Berkeley ou Frankfurt. Pude entrevistá-los longamente e trabalhar com o material deles em um clima muito menos carregado do que aquele em que estivera antes. Entretanto, mesmo nesse relativo isolamento, a situação global parecia repleta de uma curiosa mistura de promessas radicais e ameaças reacionárias. Um ano depois, quan-

* A Liga Espartaquista (*Spartakusbund*, em alemão) foi um movimento revolucionário de esquerda organizado na Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial. O nome faz alusão a Espártaco, líder da maior rebelião de escravos na Roma imperial. Os espartaquistas, cujos principais líderes foram Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht e Clara Zetkin, tentaram realizar uma insurreição em janeiro de 1919, mas foram derrotados. Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht foram presos e, em seguida, assassinados. [N.T.]

do eu já estava de volta aos Estados Unidos para concluir minha dissertação, Pollock me escreveu:

Dessa distância, o que vem acontecendo nos Estados Unidos parece realmente patético. Todos esses sintomas de desintegração de uma “grande sociedade” (digo isso com seriedade, considerando os componentes positivos da vida norte-americana, avaliados em comparação com outros países) não apontam para outra alternativa senão a perda das liberdades que restam e a dominação de uma classe média tacanhamente materialista, dirigida por um Führer implacável.²

Felizmente, essa visão apocalíptica nunca se materializou, mas recordar o alarme de Pollock, junto com os outros acontecimentos mencionados acima, talvez ajude o leitor desta edição de *A imaginação dialética* a se lembrar do contexto carregado em que o livro foi escrito e acolhido. Embora os tempos talvez não tenham sido tão tempestuosos quanto durante a batalha de Jena de 1806, travada em torno de Hegel quando ele concluía a *Fenomenologia do espírito*, decerto não me vi em um ambiente acadêmico contemplativo, afastado das pressões da época.

Quando a dissertação foi publicada, em 1973, as esperanças e os temores do fim da década de 1960 ainda eram potentes. A Guerra do Vietnã teria mais dois anos pela frente e a Nova Esquerda ainda não era uma força desgastada. A tradição intelectual que ficou conhecida como marxismo ocidental ainda era descrita, numa antologia norte-americana de 1972, como uma “dimensão desconhecida”³ capaz de fornecer idéias úteis para as lutas do presente e do futuro. As traduções de seus textos clássicos mal começavam a se tornar disponíveis na época (por exemplo, *História e consciência de classe*, de György Lukács, em 1971, e *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, no ano seguinte), e era nítida a sensação de que havia um tesouro intelectual por ser escavado. Publicações como *New Left Review*, *Telos* e *New German Critique* atropelavam-se na ânsia de apresentar, explicar e aplicar idéias que prometiam ajudar a subverter o *status quo*.

Não deve ser surpresa, portanto, que alguns críticos de *A imaginação dialética*, envolvidos na política, tenham-se impacientado com o que viram como um tom “lamentoso”, destacado pela afirmação, na introdução, de que o momento histórico da Escola estava “irrevogavelmente no passado”. À parte o exemplo de extremistas ocasionais como Mark Rudd, eles estavam convencidos de que a teoria crítica continha recursos para as lutas práticas do presente e do futuro. Na verdade, eu nunca havia simpatizado inteiramente com os argumentos mais questionáveis de alguns se-

guidores dessa teoria.⁴ Inadequado por temperamento para o ativismo militante, sempre mantive certo distanciamento cético em relação às tendências maximalistas da Nova Esquerda e havia resistido a me filiar a qualquer facção específica do “movimento”.

Mas *A imaginação dialética* foi escrito com a esperança de transmitir a sensação palpável de empolgação e promessa que experimentei ao desenterrar e tentar fazer a triagem de um *corpus* de trabalho tão radicalmente desconhecido e desafiador. Embora o momento histórico preciso das figuras centrais da Escola realmente estivesse no passado (pois elas, claramente, já haviam produzido sua obra principal, e muitas não estavam vivas), pareceu-me que o acolhimento e a compreensão de seu trabalho ainda estavam no futuro. O livro foi escrito, pelo menos em parte, na esperança de facilitar esse processo, mas sem convidar ao dogmatismo acríptico que caracterizou tantas outras aproximações à teoria marxista.

Essa expectativa realizou-se muito além de minhas fantasias mais grandiosas, pois a Escola de Frankfurt logo despontou como o foco de um intenso interesse contemporâneo e histórico. Acabando por ser traduzido em oito línguas, com uma nona tradução — para o chinês — agora iminente, *A imaginação dialética* pôde desempenhar o modesto papel de apresentar a Escola a um público internacional. Em particular, a tradução alemã de 1976 ajudou a estimular um sério interesse histórico, ali onde as controvérsias vigentes tinham sido acaloradas demais para permitir uma exposição desapassionada ou erudita (aliás, naquele momento, a Escola servia de saco de pancada dos conservadores, que imputavam o terrorismo da esquerda aos seus ensinamentos). Escrito por uma pessoa de fora, sem nenhuma participação anterior em suas idéias nem dívidas pessoais para com seus membros,⁵ o livro parece ter tido a virtude de uma certa inocência. Amigos e inimigos da Escola extraíram dele lições diferentes. Ao contrário de certas abordagens posteriores, que refletiram um clima mais desiludido e desmascarador, ele teve a sorte de evitar o que os alemães chamam de *Kammerdienerperspektive*: a visão de baixo para cima do empregado que lava a roupa suja.

Em termos significativos para o destino posterior de *A imaginação dialética*, a acolhida dada à teoria crítica estendeu-se além do momento de recuperação e absorção do marxismo ocidental na década de 1970. O término desse momento pressagiou uma queda vertiginosa do interesse por outras figuras de sua história, como Karl Korsch, Louis Althusser ou

Lucien Goldmann. Porém, a Escola de Frankfurt conseguiu tornar-se um marco duradouro no panorama teórico do fim do século XX. Embora sua coerência como escola monolítica possa hoje parecer menos evidente do que quando procurei escrever esta história, os impulsos gerais da teoria crítica ainda são identificáveis, decorrido 1/4 de século, ao mesmo tempo que seu trabalho tem sido hibridizado e amalgamado com outras tendências teóricas.

Uma das principais razões da relevância da Escola de Frankfurt é a própria riqueza e variedade do trabalho efetuado sob seus auspícios. Se algumas figuras, como Marcuse, Horkheimer e Fromm, parecem hoje presenças menos poderosas do que quando iniciei minha pesquisa,⁶ outras, como Adorno e Benjamin, tornaram-se ainda mais importantes. À medida que surgem novas traduções de suas obras, elas parecem atingir um público mais amplo. Integrantes da Escola antes tidos como de importância marginal, a exemplo de Franz Neumann e Otto Kirchheimer, ganharam uma nova audiência, na esteira da diminuição do interesse pelas questões jurisprudenciais e legais da era da República de Weimar, interesse este que foi instigado, em parte, pela vigorosa recepção — à esquerda e à direita — dada ao controvertido jurista Carl Schmitt.⁷

Outra fonte do poder duradouro da Escola foi a notável qualidade do trabalho feito por seus muitos descendentes, e não apenas na Europa e nos Estados Unidos.⁸ Atualmente, na Alemanha, convencionou-se falar de uma segunda geração da Escola de Frankfurt, cujos membros mais notáveis são Jürgen Habermas, Alfred Schmidt e Albrecht Wellmer, e também de uma terceira geração, que incluiria Axel Honneth, Peter Bürger, Oskar Negt, Helmut Dubiel, Claus Offe, Alfons Söllner, Hauke Brunkhorst, Detlev Claussen, W. Martin Lüdke e Christoph Menke. Embora, em seus últimos anos de vida, Lukács tenha gerado uma “Escola de Budapeste”, e Galvano della Volpe e Althusser tenham arrebanhado um grande número de seguidores por algum tempo, nenhuma tradição comparável de pensamento conseguiu renovar-se com tanto vigor e tão pouca repetição dogmática quanto essa cuja história inicial este livro procura contar.

Há, porém, mais uma explicação para a obstinada sobrevivência do interesse pela teoria crítica, que lhe permitiu conservar sua força, mesmo depois de o marxismo ocidental ter perdido o impulso: sua inesperada compatibilidade com as apreensões e angústias de uma era cujos primórdios só eram vagamente perceptíveis, se é que o eram, quando *A imagina-*

ção dialética foi originalmente lançada. Ocorre que 1973 foi mais do que o ponto culminante da descoberta da teoria marxista ocidental européia pela Nova Esquerda norte-americana, em seus esforços de questionar a sociedade burguesa; na verdade, pode-se dizer que esse ano teve uma importância muito diferente para o início de uma outra narrativa, cujo fim ainda não é visível.

A recessão global de 1973 foi a primeira desde o término da Segunda Guerra Mundial. Sua imagem mais marcante talvez tenha sido a das longas filas nos postos de gasolina, provocadas pelo súbito aumento dos preços do petróleo por parte da OPEP. O resultado, para simplificar um processo complexo, foi uma reestruturação radical do sistema econômico mundial, que acabou levando à falência — ou, pelo menos, isso foi sinalizado por ela — do “socialismo real” do Leste, bem como ao abandono paulatino das políticas keynesiano-fordistas no Ocidente. O que David Harvey chamou de ascensão de um novo sistema de “acumulação flexível” significou a importância crescente do capital financeiro internacional, em relação a Estados nacionais cada vez mais impotentes; a globalização dos mercados de trabalho, produzindo uma migração acelerada de mão-de-obra estrangeira barata e o enfraquecimento do movimento sindical; a contração do tempo e do espaço, com as inovações tecnológicas; e o enfraquecimento da tendência a uma acumulação excessiva de capital, com o deslocamento temporal e espacial da demanda.⁹ Embora não seja estável nem tenha um funcionamento tranquilo, o sistema que começou a se cristalizar em 1973 parece produzir crises que não são controláveis por um mecanismo consciente (como a política fiscal e monetária do Estado) nem capazes de gerar um ator social coletivo, um herdeiro do proletariado marxista, apto a questioná-lo por dentro.

À primeira vista, esses desdobramentos pareceriam enfraquecer qualquer interesse contínuo pelo legado do Institut für Sozialforschung. Nem a teoria marxista tradicional da crise, defendida por Henryk Grossmann, nem a concepção de Franz Neumann de uma mistura de capitalismo monopolista e economia dirigida, tampouco a idéia de Frederick Pollock sobre um capitalismo de Estado e a “primazia do político” se coadunam com o novo paradigma. Até a tese posterior de Claus Offe sobre o “capitalismo desorganizado” talvez seja deficiente, se é que Harvey tem razão ao afirmar que “o capitalismo vem-se tornando cada vez mais estreitamente organizado, *por causa* da dispersão, da mobilidade geográfica e das respostas flexíveis nos mercados de trabalho, nos processos do trabalho e nos

mercados de consumo, tudo acompanhado de doses maciças de inovações institucionais, tecnológicas e produtivas”¹⁰

No trabalho do Institut sobre questões econômicas, há pouca coisa que esclareça a reestruturação do capitalismo posterior a 1973.¹¹ Entretanto, é no nível de seu correlato cultural que a ascensão do sistema pós-fordista de acumulação flexível pode ajudar a explicar a permanência da Escola de Frankfurt. Pois, se Harvey tem razão, o que ficou conhecido como pós-modernismo é uma situação cultural que, de algum modo, expressa e reflete (ao mesmo tempo que às vezes lhes opõe resistência) as mudanças econômicas que podemos datar de, aproximadamente, 1973. Em contraste com muitas outras variações do marxismo ocidental, a teoria crítica achou um novo clima relativamente hospitaleiro, mais nos Estados Unidos do que na Alemanha, onde as linhas de batalha entre os pós-modernistas e os teóricos críticos da segunda geração foram nitidamente traçadas. À medida que as questões de economia política e práxis política foram marginalizadas, e que as de cultura e de estética ocuparam o centro do palco, as explorações variadas e extensas desses campos pela Escola instigaram uma renovação do interesse e das controvérsias.¹²

Seria um equívoco, é claro, reduzir pura e simplesmente o legado da teoria crítica a prolegômenos do pós-modernismo, como quer que definamos esse termo aborrecido. A vigorosa defesa habermasiana do projeto incompleto da modernidade,¹³ as últimas advertências de Löwenthal contra conceitos “irracionais e neomitológicos” como “pós-história”¹⁴ e a insistência de Adorno na distinção entre arte superior e inferior e na defesa de modernistas como Beckett, Kafka e Schoenberg, em oposição ao impacto nivelador da indústria cultural, tudo isso deixa claro que, em muitos aspectos importantes, a Escola de Frankfurt resiste a ser incluída, indiscriminadamente, entre os precursores do pós-modernismo. De fato, como assinalou Fredric Jameson, é bem possível que se possa dizer que foram os pastiches ecléticos de Stravinsky (que Adorno desprezava), e não as inovações progressistas de Schoenberg (que, em geral, ele admirava), que anteciparam um traço fundamental da cultura pós-modernista.¹⁵ Além disso, o papel central da “crítica da ideologia” na teoria crítica fica relegado a uma posição secundária na maior parte da teoria pós-modernista, a qual — exatamente porque não se interessa em realizá-la — não oferece qualquer ponto de apoio para essa crítica. Em vez dela, prefere uma razão cética, se é que se trata mesmo de uma razão; ataca todas as

posturas transcendentais como um principismo desacreditado e zomba do utopismo como intrinsecamente falacioso.¹⁶

No entanto, em certos aspectos, pode-se dizer que a trajetória teórica geral de pelo menos vários membros da primeira geração da Escola preparou o terreno para a guinada pós-moderna e, desse modo, encontrou um novo público. Em termos mais óbvios, o descarte relutante de uma idéia triunfalista da emancipação humana iminente, baseada numa história singular de progresso produzido pela luta de classes, tem ressonância no típico abandono pós-modernista de qualquer metanarrativa, especialmente de alguma que culmine na redenção. De fato, as temporalidades da Escola de Frankfurt, as narrativas complexas de ascensão, queda e recorrência que seus membros moldaram, muitas vezes foram tão confusas e contraditórias quanto as adotadas por muitos pensadores pós-modernistas. Do mesmo modo, a crítica radical à tradição ocidental da racionalidade instrumental e tecnológica, elaborada de maneira muito extensa na *Dialética do esclarecimento*, com suas rumações sombrias sobre o entrelaçamento do mito com a razão, pode ser vista como potencialmente compatível com a desconfiança pós-moderna em todas as versões da razão.¹⁷ Aliás, em algumas ocasiões, ela foi tomada exatamente como tal por membros da segunda geração da Escola, como Habermas, que resistem precisamente a essa conclusão.¹⁸

A “dialética negativa” de Adorno e a desconstrução de Jacques Derrida também despertaram comparações freqüentes, por sua rejeição comum das filosofias totalizantes da identidade, sua desconfiança dos princípios e origens primordiais, sua suspeita das teorias idealistas da negação e sua valorização dos modos de representação alegóricos, em vez dos simbólicos. Embora Adorno, resolutamente utopista, tenha resistido a aceitar a repetição sem resolução, tão bem aceita pelo temperamento desconstrutivo,¹⁹ sua “ciência da melancolia” pareceu, aos olhos de alguns, estar a apenas um pequeno passo da recusa do luto, por princípio, em Derrida. A defesa multifacetada de uma certa idéia de mimese benigna, tanto na teoria crítica quanto na obra de Philippe Lacoue-Labarthe, também despertou atenção, assim como certas afinidades com a crítica de Lacan à psicologia do ego.²⁰

Do mesmo modo, em Michel Foucault, a história genealógica do corpo, a hostilidade à normalização e à disciplina, a atenção micrológica aos detalhes e o fascínio pelas relações entre o saber e o poder foram vistos

como próximos das preocupações da teoria crítica. Embora seja famosa a crítica de Foucault, na *História da sexualidade*, ao marxismo freudiano de Marcuse, por este haver presumido uma norma trans-histórica da realização libidinal, há paralelos significativos no questionamento que ambos fizeram das idéias dominantes de sexualidade normativa e na crítica à des-sublimação repressora.²¹ Aliás, o próprio Foucault admitiu: “Se eu tivesse deparado com a Escola de Frankfurt quando era jovem, teria ficado seduzido a ponto de não fazer mais nada na vida senão comentar seus trabalhos. Em vez disso, sua influência sobre mim é retrospectiva — uma contribuição que recebi quando já não estava na idade das ‘descobertas’ intelectuais.”²²

Travou-se também uma animada batalha em torno do contestado legado de Walter Benjamin. Desconstrucionistas como Paul de Man, Samuel Weber, Rainer Nägele e Werner Hamacher procuraram interpretá-lo em seus próprios termos.²³ O próprio Derrida intrigou-se com os primeiros escritos de Benjamin, sobretudo com a *Crítica da violência*, com a evocação ainda mística de uma idéia de justiça divina e o fascínio pela violência primordial como antídoto contra o igualitarismo nivelador.²⁴ As complicadas dívidas de Benjamin para com o surrealismo francês foram lembradas numa época em que a importância de surrealistas como Georges Bataille para o pós-estruturalismo tinha sido largamente reconhecida.²⁵ Embora o momento obstinadamente redentor do pensamento de Benjamin, assim como sua crença numa *Ursprache* [língua original] adâmica, na qual o nome e a coisa seriam um só, sejam difíceis de conciliar com a suspeita desconstrucionista em relação às origens plenas e aos pontos finais, há justificativas suficientes, no emaranhado de textos que ele deixou, para pelo menos situá-lo numa constelação tensa com esses pensadores mais recentes.

Este não é o lugar para apresentar uma análise séria dos paralelos e contrastes entre a teoria crítica e o pós-modernismo, em suas diversas formas. Basta dizer que o contexto de recepção tem sido acolhedor, de modo geral, com a apropriação contínua de pelo menos alguns legados da Escola de Frankfurt, que se tornaram “astros” luminosos no que Richard Bernstein chamou de “nova constelação” do pensamento contemporâneo.²⁶ Como reconheceu o próprio Jean-François Lyotard, “quando se lê Adorno hoje — sobretudo textos como *Teoria estética*, *Dialética negativa* e *Minima moralia* —, tendo em mente esses nomes [Derrida, Serres, Foucault, Levinas e Deleuze], percebe-se o componente de uma antecipa-

ção do pós-moderno em seu pensamento, embora esse componente ainda seja basicamente reticente ou rejeitado.”²⁷

Também se deve reconhecer que, para alguns, nesse novo contexto, a teoria crítica serviu como um baluarte contra o que pareciam ser as implicações mais nihilistas, relativistas e contra-iluministas de certas teorias pós-modernas. A recusa antecipatória de Adorno ao pós-modernismo (à qual Lyotard alude nos comentários citados) decorreu de sua obstinada relutância em abrir mão das questões da justiça social e da verdade (entendidas, em última instância, como “a verdadeira sociedade”), ou em abandonar qualquer esperança de encontrar um meio político de realizá-las. Muitos expoentes atuais da teoria crítica, como os editores da nova revista *Constellations*, Seyla Benhabib e Andrew Arato, seguem Habermas, sustentando persistentemente a viabilidade do projeto da modernidade — despojado, é claro, de suas implicações redentoras ou utópicas — como modo de atingir essas metas.

Contudo, se aceitarmos a distinção entre um pós-modernismo de resistência e um de afirmação, é possível que o primeiro possa ser legitimamente visto como um dos subprodutos plausíveis, se bem que inesperados, da Escola de Frankfurt, desde que se jogue fora pelo menos sua bagagem marxista mais ortodoxa. Até os pós-modernistas que se recusam a ir além do horizonte do marxismo, como Jameson, julgaram pelo menos Adorno — antes um “aliado indubitável, quando ainda existiam correntes poderosas e opostas” — como sendo agora “um modelo dialético para a década de 1990. Sua dialética introspectiva ou reflexiva harmoniza-se com uma situação em que, por causa das dimensões e da desigualdade da nova ordem mundial, a relação entre o indivíduo e o sistema parece mal definida, se não instável ou até dissolvida.”²⁸ Hoje, o que Habermas chamou de “estratégia de hibernação” de Adorno parece menos uma covardia, como a que os Mark Rudds de uma geração atrás descartavam com tanto desdém, do que um modelo de sobrevivência intelectual radical em um interminável inverno político.

Ruminações como essas se tornaram familiares, agora que o mundo acadêmico passou a ser praticamente o último refúgio do pensamento crítico do tipo representado pela Escola de Frankfurt e que as oportunidades de sua realização prática, para todos os efeitos, desapareceram. O que foi esperançosamente proclamado como “a longa marcha pelas instituições”, na década de 1960, estagnou nas décadas seguintes, transformando-se numa temporada interminável, sem grande perspectiva —

e, muitas vezes, parece, já sem grande interesse — de encontrar uma saída. Talvez só a direita alarmista tenha levado a sério o “sucesso” paradoxal do projeto da “longa marcha”, que ajudou a alimentar sua campanha, amiúde histórica, contra o suposto fantasma da “correção política”. No outro extremo do espectro, a academização da Nova Esquerda tem igual probabilidade de ser deplorada como um emblema do esgotamento político. Seja qual for a verdade dessas interpretações,²⁹ não se pode duvidar de que a teoria crítica atingiu um *status* inesperadamente seguro — talvez, ironicamente, até um *status* canônico — como um impulso teórico central na vida acadêmica contemporânea.

Quando fui solicitado por colegas de Osaka, recentemente, a organizar uma coleção em dois volumes com ensaios de seguidores norte-americanos da Escola de Frankfurt, destinada ao público japonês, logo percebi até que ponto ela realmente se tornara central. Em meio ao amplo leque de possíveis colaboradores havia professores titulares dos departamentos de filosofia, ciência política, história, literatura alemã e sociologia das universidades Harvard, Cornell, Stanford, Colúmbia, Rice, Northwestern, Texas, Chicago, da New School e de outras instituições de ponta. Apenas uma ou outra exceção ocasional, como Russell Jacoby, um independente crítico da cultura e instigador do mundo acadêmico, confirmou a regra. O isolamento da Escola de Frankfurt em seu período inicial nos Estados Unidos, documentado neste livro, obviamente era coisa do passado. Essa alienação peculiarmente fecunda, ainda que amiúde dolorosa, dos contextos institucionais tradicionais, cuja importância para o desenvolvimento da teoria crítica tentei destacar em um ensaio escrito depois do lançamento de *A imaginação dialética*,³⁰ já não prevalecia; a *Flaschenpost* de Adorno, sua mensagem numa garrafa, lançada na “inundação de barbarismo que explode na Europa”, chegou a muitas praias de nossos tempos, felizmente menos bárbaros. Agora, a herança da Escola de Frankfurt — e a exploração contínua de suas possibilidades no presente — pode ser avaliada sob a luz dessa esfera pública, de cuja existência vital, se bem que muitas vezes precária, Habermas nos tornou conscientes, ou, pelo menos, da significativa subesfera do que chamamos de comunidade acadêmica. Não se pode negar que esse “sucesso” possa ter que pagar um tributo ao poder domesticador do aparato cultural do capitalismo. Porém, só os que presumem que a marginalidade é, por si só e em todas as situações, uma virtude evidente poderiam deixar de reconhecer um certo benefício.

O mesmo se poderia dizer da história da própria Escola, que continuou a ser pesquisada e reescrita por estudiosos de muitos países. À medida que novos materiais de arquivo foram vindo à luz e que os últimos membros sobreviventes saíram de cena, a história que procurei narrar neste livro ganhou complexidade e nuances. As pesquisas comparativas de outras dimensões da migração intelectual proveniente da Alemanha nazista, as correntes rivais do marxismo ocidental e as tradições teóricas alternativas do século XX puseram-na num relevo cada vez mais nítido. Estudiosos como Susan Buck-Morss, Gillian Rose, David Held, Helmut Dubiel, Ulrike Migdal, Alfons Söllner, Barry Katz, Russell Berman, Wolfgang Bonß, Douglas Kellner, Richard Wolin, Miriam Hansen, Rose Rosengard Subotnik, Willem van Reijen, Gunzelin Schmid Noerr e Stephen Eric Bronner — para mencionar apenas alguns dos mais destacados — expuseram muitos detalhes da história e acrescentaram novas perspectivas. Atualmente, existe até uma caprichada “fotobiografia” da Escola, que fornece imagens de todas as figuras relevantes, junto com suas histórias pessoais.³¹

As linhas gerais da narrativa, entretanto, mantiveram-se basicamente intactas, de modo que resisti à tentação de mexer no texto original deste livro, à parte umas poucas correções factuais, e de integrar todas as novas informações descobertas recentemente, ou entrar em disputa com a torrente de novas interpretações sobre o legado da Escola. Embora uma síntese histórica pormenorizada tenha saído em 1986 — a abordagem da história por Rolf Wiggershaus até a morte de Adorno, por sorte já disponível em inglês³² —, nem mesmo suas quase oitocentas páginas conseguem fazer justiça a todo o trabalho que foi e continua a ser feito sobre as figuras e as idéias de que ela trata. Por ter eu mesmo tentado, em outros textos, abordar algumas lacunas de *A imaginação dialética*,³³ sei quanto essa tarefa é assustadora hoje em dia. Minha esperança é que a reedição do livro possa despertar tanto interesse, nos anos futuros, quanto fez a primeira edição, há quase 1/4 de século. Isso porque, se a Escola de Frankfurt teve tanto sucesso em transcender seu contexto original e encontrar ressonância nas preocupações muito diferentes das décadas de 1960 e 1980, sobrevivendo teimosamente e se tornando um dos esteios principais desse amálgama incerto e atormentado que chamamos de socialismo *fin-de-siècle*, é possível que ela ainda tenha coisas inesperadas a nos ensinar pelo século XXI afora.

Berkeley, julho de 1995

PRÓLOGO

Prezado Sr. Jay.

Fui solicitado a escrever um prefácio para seu livro sobre a história do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. A leitura de seu interessante trabalho não permite que eu recuse tal pedido, porém meu estado de saúde me limita à forma curta de uma carta, que agora deverá servir de prefácio. Em primeiro lugar, devo agradecer-lhe pelo cuidado demonstrado em todos os capítulos do livro. Sua descrição preservará muito do que, sem ela, seria esquecido.

O trabalho a que o Institut se dedicou, antes de sua emigração da Alemanha — o que nos faz pensar no livro de Friedrich Pollock intitulado *Os experimentos de planejamento econômico na União Soviética, 1917-1927* ou no texto coletivo publicado depois, *Autoridade e família* —, representou algo novo, comparado ao que era então o sistema de ensino oficial. Significou a possibilidade de realizar pesquisas que ainda não tinham lugar na universidade. Essa empreitada só logrou êxito porque, graças ao apoio de Hermann Weil e à intervenção de seu filho Felix, um grupo de homens interessados na teoria social e com formações acadêmicas diferentes veio a se reunir, com a convicção de que formular o negativo, em uma época de transição, era mais importante do que construir carreiras acadêmicas. O que os uniu foi a abordagem crítica da sociedade existente.

Já próximos do fim da década de 1920, e certamente no começo da de 1930, estávamos convencidos da probabilidade de uma vitória nacional-socialista, bem como do fato de que ela só poderia ser enfrentada com atos revolucionários. Nessa ocasião, ainda não contemplávamos a hipótese de que isso viesse a necessitar de uma guerra mundial. Pensávamos numa revolta em nosso próprio país e, por isso, o marxismo adquiriu um significado decisivo em nosso pensamento. Após emigrarmos para os Estados Unidos, via Genebra, a interpretação marxista dos acontecimentos sociais continuou dominante, sem dúvida, o que de modo algum significou que um materialismo dogmático se houvesse tornado o aspecto fundamental de nossa posição. Refletir sobre sistemas políticos nos ensinou que era ne-

cessário, como Adorno escreveu, “não pensar nos apelos ao Absoluto como incontestáveis e, além disso, não deduzir nada a partir do apelo ao conceito enfático de verdade”.

No início, o apelo a um mundo inteiramente outro [*ein ganz Anderes*], não este, teve um ímpeto social-filosófico. Acabou levando a uma avaliação mais positiva de certas tendências metafísicas, porque “o todo [empírico] é o não-verdadeiro” (Adorno). A esperança de que o horror terreno não detenha a última palavra é, sem dúvida, um desejo não científico.

Aqueles que um dia estiveram associados ao Institut, se ainda estiverem vivos, decerto lhe ficarão gratos, por reconhecerem em seu livro uma história de suas próprias idéias. Sinto-me também obrigado, em nome dos mortos, como Fred Pollock, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Franz Neumann e Otto Kirchheimer, a lhe expressar, caro Sr. Jay, reconhecimento e gratidão por seu trabalho.

Cordialmente,
Max Horkheimer

Montagnola, Suíça
Dezembro de 1971

INTRODUÇÃO

No mundo moderno, tornou-se lugar-comum ver o intelectual como alienado, desajustado e insatisfeito. Longe de sermos perturbados por essa visão, acostumamo-nos cada vez mais a ver nossos intelectuais como *outsiders*, provocadores, marginais e coisas parecidas. A palavra “alienação”, indiscriminadamente usada para expressar a mais banal das dispepsias ou os mais profundos temores metafísicos, tornou-se o principal jargão da nossa época. Até os observadores mais argutos têm dificuldade para distinguir a realidade e a impostura. Para horror dos que podem afirmar, com autenticidade, que sofreram seus efeitos, a alienação revelou-se uma mercadoria sumamente lucrativa no mercado cultural. Para tomar apenas um exemplo, a arte modernista, com suas dissonâncias e tormentos, tornou-se o prato principal de um exército de consumidores de cultura cada vez mais vorazes, que sabem identificar um bom investimento quando o vêem. A vanguarda, se ainda é possível usar esse termo, tornou-se um honrado ornamento de nossa vida cultural, a ser menos temido do que festejado. Para citar outro exemplo, a filosofia do existencialismo, que há menos de uma geração parecia um sopro de ar puro, degenerou em uma série de clichês de fácil manipulação e de gestos tristemente vazios. Esse declínio não ocorreu porque filósofos analíticos tenham denunciado a insignificância de suas categorias, mas como resultado da insólita capacidade de nossa cultura de absorver e desarmar até os adversários mais intransigentes. Por último, para mencionar um terceiro exemplo, é evidente, em 1972, poucos anos depois do tão decantado nascimento de uma pretensa contracultura, que esse novo bebê, se não foi estrangulado no berço, revelou-se fácil de domesticar pelos costumes dos mais velhos. Também nesse caso, os mecanismos de absorção e cooptação mostraram-se imensamente eficazes.

O resultado é que os intelectuais que levam a sério sua função crítica têm diante de si o desafio, cada vez mais rigoroso, de sobrepujar a capacidade da cultura de amortecer o protesto. Uma das reações foi uma fuga cada vez mais frenética para o extremismo cultural, o desejo de chocar e provocar, indo além dos limites até então tolerados. Esses limites, porém,

têm demonstrado uma elasticidade muito maior do que se previa, já que as obscenidades de ontem são freqüentemente transformadas nas banalidades de hoje. Tendo em mente a insuficiência de uma solução puramente cultural, muitos intelectuais críticos tentaram integrar seu protesto cultural a um equivalente político. Os movimentos políticos radicais, caracteristicamente de esquerda, continuaram a atrair intelectuais insatisfeitos, tal como haviam feito, tradicionalmente, em épocas anteriores. Mas essa aliança raras vezes se revelou fácil, sobretudo quando as realidades dos movimentos esquerdistas no poder tornaram-se repulsivas demais para serem ignoradas. Por conseguinte, o fluxo e refluxo de intelectuais radicais que entram e saem de vários compromissos de fidelidade com a esquerda tornou-se um dos temas recorrentes da história intelectual moderna.

Essa oscilação provém igualmente de um dilema mais básico, que só os intelectuais esquerdistas enfrentam. O elitismo dos que confinam o extremismo à esfera cultural, rejeitando seu correlato político, não gera necessariamente um sentimento particular de culpa. Para o intelectual radical que escolhe o envolvimento político, entretanto, o desejo de manter uma distância crítica apresenta um problema especial. Manter-se afastado não só da sociedade em geral, mas também do movimento cuja vitória ele antevê, cria uma tensão aguda, sempre presente na vida dos intelectuais sérios de esquerda. A autocrítica interminável que almeja exorcizar os remanescentes do elitismo, a qual tem caracterizado a Nova Esquerda nos últimos anos, é um testemunho de como essa preocupação é persistente. No que tem de pior, ela produz uma *nostalgie de la boue** de caráter sentimental; no que tem de melhor, pode levar a um esforço sério de conciliar teoria e prática que leve em conta as possibilidades dessa união em um mundo imperfeito.

Mas o que muitas vezes se esquece, no desejo de expurgar da expressão “intelectual ativista” suas conotações de oximoro, é que os intelectuais já são agentes, embora em um sentido muito especial. De muitas maneiras, o intelectual está sempre engajado na ação *simbólica*, que envolve a externalização de seu pensamento. Os “homens de idéias” só são dignos de nota quando suas idéias são transmitidas a outros por algum meio. A aresta crucial da vida intelectual provém sobretudo da lacuna existente entre o símbolo e aquilo que, na falta de uma palavra melhor, podemos

* “Saudade da sarjeta”. [N.T.]

chamar de realidade. Paradoxalmente, ao tentarem transformar-se nos agentes que preencherão essa lacuna, eles correm o risco de abrir mão da perspectiva crítica que ela proporciona. Geralmente, sofre com isso a qualidade de seu trabalho, que degenera em propaganda. O intelectual crítico é, em certo sentido, menos *engagé* ao ser acanhadamente militante do que ao aderir às normas de integridade estipuladas por seu ofício. Como nos lembra Yeats: “O intelecto do homem é forçado a escolher entre / A perfeição da vida e a do trabalho.”¹ Quando o intelectual radical identifica-se muito de perto com as forças populares da mudança, no esforço de deixar para trás sua torre de marfim, ele põe em risco a conquista de qualquer dessas formas de perfeição. Entre a Cila da solidariedade sem questionamento e a Caribde da independência voluntariosa, ele tem de cavar uma via intermediária ou fracassar. Até que ponto essa via intermediária pode ser precária talvez seja uma das principais lições a serem aprendidas com os intelectuais radicais que são o tema deste estudo.

A chamada Escola de Frankfurt, composta por alguns membros do Institut für Sozialforschung [Instituto de Pesquisas Sociais],* de fato pode ser vista como apresentando de forma quintessencial o dilema do intelectual de esquerda no século XX. Poucos de seus equivalentes foram tão sensíveis ao poder absorvente da cultura dominante e de seus pretensos adversários. Durante toda a existência do Institut, e especialmente no período de 1923 a 1950, o medo da cooptação e da integração inquietou profundamente seus membros. Embora as exigências da história os tenham obrigado ao exílio, como parte da migração intelectual da Europa Central depois de 1933, eles já eram exilados em relação ao mundo exterior desde quando começaram a trabalhar juntos. Longe de ser fonte de pesar, entretanto, esse *status* era aceito e até alimentado como condição *sine qua non* de sua fertilidade intelectual.

Pela recusa intransigente de comprometer sua integridade teórica, ao mesmo tempo que procuravam encontrar um agente social capaz de rea-

* A grafia alemã “Institut” será usada ao longo de todo o texto, para distingui-lo de qualquer outro instituto. Também será usada como equivalente a “Escola de Frankfurt” no período posterior a 1933. Convém lembrar, todavia, que a idéia de uma escola específica só se desenvolveu *depois* que o Institut foi obrigado a sair de Frankfurt (o termo em si só foi usado quando ele voltou à Alemanha, em 1950). Como ficará claro no capítulo inicial, o Institut da República de Weimar era pluralista demais, em seu marxismo, para admitir que o historiador identificasse sua perspectiva teórica com a da Escola de Frankfurt, tal como esta emergiu em anos posteriores.²

lizar suas idéias, os adeptos da Escola de Frankfurt anteciparam muitos dos mesmos problemas que viriam a angustiar uma geração posterior de intelectuais engajados. Basicamente por essa razão, o trabalho que fizeram nos primeiros anos instigou a imaginação de novos esquerdistas na Europa do pós-guerra e, mais recentemente, também nos Estados Unidos. Edições piratas de obras há muito esgotadas circularam em um impaciente movimento estudantil alemão, cujo apetite fora despertado pelo contato com o Institut depois que ele retornou a Frankfurt, em 1950. O clamor pela reedição dos ensaios publicados no órgão do Institut, o *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Pesquisas Sociais], levou, na década de 1960, ao lançamento de coleções como as *Negations*, de Herbert Marcuse,³ e a *Kritische Theorie*, de Horkheimer,⁴ que vieram somar-se a seletas já reeditadas de escritos de outros membros do Institut, como Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Walter Benjamin e Franz Neumann.⁵ Embora eu não pretenda tecer comentários extensos sobre a história do Institut após sua volta à Alemanha, convém notar que grande parte da recente atenção que ela recebeu foi despertada pelo ressurgimento de trabalhos realizados na relativa obscuridade de seu primeiro quarto de século.

Não é difícil discernir a razão de ninguém haver tentado fazer antes uma história desse período. O trabalho da Escola de Frankfurt cobria tantos campos diversificados, que a análise definitiva de cada um deles exigiria uma equipe de estudiosos especializada em tudo, de musicologia a sinologia. Exigiria, em suma, uma outra Escola de Frankfurt. Os riscos enfrentados pelo historiador isolado, portanto, eram óbvios. Eles foram uma fonte de hesitação para mim antes de eu decidir iniciar o projeto. Entretanto, tomada a decisão, mergulhei no trabalho do Institut e descobri que a especialização que me faltava em disciplinas específicas era compensada pela própria abrangência de minha abordagem. Compreendi que havia uma coerência essencial no pensamento da Escola de Frankfurt, uma coerência que afetou a quase-totalidade de seu trabalho em diferentes áreas. Não tardei a saber que a discussão de Erich Fromm sobre o caráter sadomasoquista e a abordagem de Leo Löwenthal sobre o romancista norueguês Knut Hamsun esclareciam uma à outra; que a crítica a Stravinsky feita por Theodor W. Adorno e o repúdio da antropologia filosófica de Scheler por Max Horkheimer estavam intimamente relacionados; e que o conceito de Herbert Marcuse de uma sociedade unidimensional baseava-se no modelo de capitalismo de Estado de Friedrich Pollock; e assim por

diante. Também descobri que, até mesmo onde surgiam conflitos em torno de certas questões — como surgiram, por exemplo, entre Fromm e Horkheimer, ou entre Pollock e Neumann —, eles eram articulados em um vocabulário comum e tinham, como pano de fundo, pressupostos mais ou menos compartilhados. Assim, pareceu-me justificável buscar uma visão geral do desenvolvimento do Institut, apesar da superficialidade que poderia acarretar no exame de certas questões.

Além disso, a escolha do momento desse projeto pareceu-me crucial. Embora alguns membros do Institut já não estivessem vivos — Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer e Henryk Grossmann, para citar apenas os mais importantes —, muitos outros ainda viviam, cheios de vigor, e estavam na etapa de suas carreiras em que era provável haver um interesse pelo registro histórico. Na totalidade dos casos, eles tiveram uma reação positiva à minha manifestação inicial de interesse pela história do Institut. A ajuda que recebi ficará evidente na seção de agradecimentos que se segue.

Apesar do auxílio que me foi dado na reconstrução do passado do Institut, de modo algum se devem interpretar os resultados como uma “história da corte”. Em alguns momentos, os relatos conflitantes que recebi com frequência sobre vários incidentes, bem como as avaliações amiúde divergentes do trabalho uns dos outros, fornecidas por ex-colegas do Institut, deixaram-me com a sensação do espectador da peça japonesa *Rashomon*, que não sabe qual versão deve escolher como válida. Minhas escolhas não agradarão a todos os meus informantes, mas espero que eles fiquem satisfeitos com minhas tentativas de verificar o maior número possível de pontos controvertidos. Além disso, minha avaliação pessoal das realizações do Institut não deve ser confundida com as de seus membros. Não posso negar que admiro grande parte de seu trabalho, mas ficará claro que não me absteve de críticas. Manter a fidelidade ao espírito crítico da Escola de Frankfurt me parece um tributo muito maior do que aceitar tudo o que ela disse ou fez.

Minha única restrição foi ditada pela discrição. Meu acesso à correspondência extremamente valiosa entre Horkheimer e Löwenthal foi limitado pela relutância compreensível, por parte dos correspondentes, em constranger pessoas que estavam vivas. Esse tipo de controle, raramente exercido, foi a única desvantagem que tive por escrever sobre homens vivos. É raro um historiador poder dirigir perguntas, tão diretamente, aos

sujeitos de seu estudo. Ao fazê-lo, não apenas aprendi coisas que os documentos não poderiam revelar, como também pude entrar na vida dos membros do Institut e avaliar, de maneira mais imediata, o impacto de suas experiências pessoais na condição de intelectuais exilados. Embora o grosso de meu texto diga respeito às idéias da Escola de Frankfurt, espero que se evidenciem algumas dessas experiências e suas relações com as idéias. Pois, sob muitos aspectos, por bem ou por mal, elas foram as experiências singulares de uma geração extraordinária, cujo momento histórico está hoje irrevogavelmente no passado.

AGRADECIMENTOS

Um dos aspectos mais gratificantes da redação de *A imaginação dialética* foi a oportunidade de conhecer muitas pessoas que desempenharam papéis cruciais na história da Escola de Frankfurt. Entre elas se incluíram críticos e defensores de seu registro histórico e intelectual, um registro que sempre foi um estímulo à controvérsia. Aprendi muito com ambos os lados. Alegra-me poder reconhecer por escrito as minhas dívidas de gratidão. É igualmente bem-vinda a oportunidade de agradecer a amigos, professores e colegas que ofereceram vários tipos de apoio durante todas as etapas da preparação do livro.

Entre os ex-integrantes do Institut que tiveram a gentileza de me conceder entrevistas estiveram Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno (pouco antes de seu falecimento, no verão de 1969), Erich Fromm, Karl August Wittfogel, Paul Massing, Ernst Schachtel, Olga Lang, Gerhard Meyer, M. I. Finley e Joseph e Alice Maier. Horkheimer, Marcuse, Fromm e Wittfogel também investiram tempo no comentário de partes do manuscrito, depois de sua conclusão como dissertação de doutorado em história em Harvard. Jürgen Habermas, Alfred Schmidt e Albrecht Wellmer, da geração mais recente da Escola de Frankfurt, também aceitaram responder a minhas perguntas. Embora nunca nos tenhamos encontrado pessoalmente, Felix J. Weil e eu mantivemos uma correspondência longa e animada a respeito de muitas facetas do Institut, em cuja criação ele desempenhou um papel importantíssimo. Suas reações a trechos do manuscrito foram de valor inestimável, embora nossas interpretações de certas questões tenham permanecido um pouco discordantes. Gretel Adorno e Gladys Meyer também foram interlocutoras muito úteis.

Houve três participantes da história do Institut cuja cooperação foi muito além de qualquer expectativa razoável que eu pudesse ter. Friedrich Pollock passou horas incontáveis comigo em Montagnola, na Suíça, em março de 1969, revivendo seus quase cinquenta anos de relacionamento com o Institut. Depois que voltei a Cambridge, mantivemos uma correspondência freqüente sobre o progresso de meu trabalho. Ele comentou

com extremo cuidado os capítulos que pude submeter a seu escrutínio antes de seu falecimento, em dezembro de 1970. O imenso orgulho que o professor Pollock demonstrava pelas realizações do Institut era tal, que lamento profundamente não ter podido presenteá-lo com um manuscrito completo.

Leo Löwenthal foi um dos primeiros membros da Escola de Frankfurt com quem falei, no começo de minha pesquisa. Em Berkeley, no verão de 1968, ele concedeu generosamente seu tempo e seu material, explicando-me pacientemente as referências de sua valiosa correspondência com Horkheimer que me haviam escapado. Em anos posteriores, seu interesse por meu trabalho permaneceu intenso e, tal como Pollock, ele comentou com grande cuidado e sensibilidade os rascunhos iniciais de meus capítulos. Embora nossas interpretações de questões específicas divergissem ocasionalmente, ele nunca tentou impor suas concepções às minhas. Desde minha chegada a Berkeley, continuou a me oferecer apoio e orientação sobre a conclusão do manuscrito. Dentre todos os benefícios de minha pesquisa, a amizade dele é um dos que mais valorizo.

Por fim, Paul Lazarsfeld ofereceu-me um incentivo constante e conselhos sensatos ao longo de todo o meu trabalho. Apesar de nunca ter sido membro do círculo interno do Institut, ele se interessou pelo trabalho deste e teve um envolvimento periférico com seus assuntos a partir de meados da década de 1930. Colocou à minha disposição, generosamente, os documentos e cartas que preservou desse período. Além disso, seu distanciamento teórico da Escola de Frankfurt ajudou-me a ter uma perspectiva do trabalho dela que, de outro modo, talvez me houvesse faltado.

Em suma, é considerável a minha dívida para com os membros sobreviventes do Institut. Nada simboliza isso de maneira mais marcante do que a disposição do professor Horkheimer de redigir alguns comentários, a título de prefácio, a despeito de uma doença muito grave.

Não menor é a minha dívida de gratidão para com outras pessoas que contribuíram para a criação deste livro. Entre meus antigos professores, H. Stuart Hughes, que foi o orientador da tese, merece uma menção especial, por suas inúmeras gentilezas no decorrer de meu trabalho. Também devo muito a Fritz K. Ringer, o primeiro a despertar meu interesse pela história intelectual alemã, pelo cuidado e rigor com que criticou o manuscrito. A meus amigos de Cambridge, só posso repetir por escrito o que espero que eles já saibam sobre minha profunda amizade. Paul Breines,

Michael Timo Gilmore, Paul Weissman e Lewis Wurgaft fizeram muito mais para me apoiar durante minha carreira na pós-graduação do que ler com olho crítico os meus capítulos. Sou também muito grato pelos conselhos dos amigos mais novos que passei a conhecer graças a nosso interesse comum pela Escola de Frankfurt: Matthias Becker, Edward Breslin, Susan Buck, Sidney Lipshires, Jeremy J. Shapiro, Trent Shroyer, Gary Ulmen e Shierry Weber. Da mesma forma, extraí um enorme benefício da oportunidade de conversar com estudiosos mais velhos, interessados no trabalho da Escola de Frankfurt, entre eles Everett C. Hughes, George Lichtheim, Adolph Lowe e Kurt H. Wolff.

Meus novos colegas de Berkeley me mostraram, no curto período que passei em sua companhia, que ainda é possível encontrar uma vitalidade considerável na velha noção de comunidade de estudiosos. Este livro foi aprimorado, em particular, pelos comentários de Fryar Calhoun, Gerald Feldman, Samuel Haber, Martin Malia, Nicholas Riasanovsky, Wolfgang Sauer e Irwin Scheiner. Gostaria ainda de expressar meus agradecimentos a William Phillips, da editora Little, Brown, cujo entusiasmo inabalável e aguda visão editorial foram de enorme ajuda durante todo o tempo. Minhas excelentes datilógrafas, Annette Slocombe, de Lexington, Massachusetts, e Boyano Ristich e sua equipe do Instituto de Estudos Internacionais, em Berkeley, fizeram o inestimável trabalho de dar forma ao manuscrito para publicação, assim como Boris Frankel, que me ajudou no índice remissivo. Por fim, é um prazer especial poder reconhecer o apoio da Fundação Danforth, tanto financeiro quanto de outra natureza, que me sustentou durante minha pós-graduação.

Espero que esta lista de agradecimentos não tenha parecido indevidamente longa. Desejo transmitir a que ponto *A imaginação dialética* aproximou-se de um projeto coletivo. Muitos dos aspectos fortes do texto decorrem disso; os aspectos fracos, infelizmente, são de minha responsabilidade.

A IMAGINAÇÃO DIALÉTICA

CAPÍTULO 1

A CRIAÇÃO DO INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG E SEUS PRIMEIROS ANOS EM FRANKFURT

Uma das mudanças mais importantes trazidas pela Primeira Guerra Mundial, pelo menos em termos de seu impacto sobre os intelectuais, foi o deslocamento do centro de gravidade socialista para o Leste Europeu. O sucesso inesperado da Revolução Bolchevique — em contraste com o fracasso dramático de seus imitadores da Europa Central — criou um sério dilema para aqueles que, até então, haviam ocupado o centro do marxismo europeu: os intelectuais de esquerda da Alemanha. Em linhas gerais, as escolhas que lhes restaram foram estas: eles poderiam apoiar os socialistas moderados e sua recém-criada República de Weimar, evitar a revolução e recusar a experiência russa; ou poderiam aceitar a liderança de Moscou, ligar-se ao recém-fundado Partido Comunista da Alemanha e trabalhar para solapar as contemporizações burguesas de Weimar. Essas alternativas estiveram no centro das controvérsias socialistas por décadas, sob diversas formas, mas se tornaram mais imediatas por causa da guerra e da ascensão dos socialistas moderados ao poder. Um terceiro curso de ação, entretanto, resultou quase inteiramente da ruptura radical dos pressupostos marxistas, uma ruptura acarretada pela guerra e por suas consequências. Esta última alternativa foi o reexame minucioso das bases da teoria marxista, na dupla esperança de explicar os erros do passado e preparar a ação do futuro. Isso deu início a um processo que conduziu, inevitavelmente, às regiões mal iluminadas do passado filosófico de Marx.

Uma das questões cruciais levantadas na análise subsequente foi a relação da teoria com a prática, ou, mais precisamente, com o que se tornou um termo conhecido no léxico marxista: a *práxis*. Em uma definição frouxa, a *práxis* foi usada para designar uma espécie de ação autocriadora, que diferia do comportamento externamente motivado, produzido por forças que estavam fora do controle do ser humano. Ao ser usada pela primeira vez na *Metafísica* de Aristóteles, a *práxis* foi originalmente vista

como o oposto da *theoria* contemplativa. No uso marxista, porém, foi vista em uma relação dialética com a teoria. De fato, uma das características da práxis, em contraste com a mera ação, era o fato de ela ser instruída por considerações teóricas. A atividade revolucionária deveria unificar a teoria e a práxis, o que estaria em contraste direto com a situação vigente no capitalismo.

O tanto que esse objetivo era realmente problemático tornou-se cada vez mais claro nos anos do após-guerra, quando, pela primeira vez, houve governos socialistas no poder. A liderança soviética viu sua tarefa mais em termos de sobrevivência que de realização de metas socialistas — o que não era uma avaliação irrealista, dadas as circunstâncias, mas dificilmente se prestaria a aplacar socialistas como Rosa Luxemburgo, que prefeririam nenhuma revolução a uma revolução traída. Partindo de uma perspectiva muito diferente, a liderança socialista da República de Weimar também entendia que sua meta mais imperiosa era a sobrevivência do novo governo, e não a implementação do socialismo. A consciência sindical, que, como mostrou Carl Schorske,¹ permeava suas fileiras bem antes do fim do Segundo Reich, significou o desperdício das oportunidades que pudessem existir para revolucionar a sociedade alemã. A cisão que dividiu o movimento operário na República de Weimar entre um Partido Comunista bolchevizado (o KPD) e um Partido Socialista não revolucionário (o SPD) foi um espetáculo deplorável para os que ainda sustentavam a pureza da teoria marxista. Alguns tentaram uma reaproximação com uma facção ou outra. Contudo, como foi demonstrado pela história de György Lukács — forçado a repudiar seu livro mais imaginativo, *História e consciência de classe*, pouco depois de seu lançamento em 1923 —, isso frequentemente significava sacrificar a integridade intelectual no altar da solidariedade partidária.

Quando as inclinações pessoais levavam a um compromisso maior com a teoria do que com o partido, mesmo que isso significasse suspender por algum tempo a unificação da teoria e da práxis, os resultados, em termos de inovação teórica, podiam ser sumamente fecundos. Uma das afirmações centrais deste livro será a de que a relativa autonomia dos homens que compuseram a chamada Escola de Frankfurt do Institut für Sozialforschung, apesar de acarretar certas desvantagens, foi uma das razões primordiais das suas realizações teóricas. Mesmo não tendo exercido grande impacto na República de Weimar, e com um impacto menor ainda du-

rante o período de exílio que se seguiu, a Escola de Frankfurt viria a se tornar uma força importante na revitalização do marxismo da Europa Ocidental nos anos do após-guerra. Além disso, graças à súbita popularidade de Herbert Marcuse nos Estados Unidos do fim da década de 1960, a teoria crítica [*kritische Theorie*] da Escola de Frankfurt também teve uma influência significativa na Nova Esquerda desse país.

Desde seus primórdios, a independência foi entendida como um pré-requisito necessário à tarefa de inovação teórica e de pesquisa social irrestrita. Felizmente, os meios para garantir essas condições estavam disponíveis. A idéia de uma estrutura institucional em que esses objetivos pudessem ser perseguidos foi concebida por Felix J. Weil em 1922.² Weil era filho único de um comerciante de cereais nascido na Alemanha, Hermann Weil, que tinha trocado o país pela Argentina, por volta de 1890, e acumulara considerável fortuna exportando cereais para a Europa. Nascido em 1898 em Buenos Aires, Felix foi mandado para Frankfurt aos nove anos, a fim de frequentar o Goethe Gymnasium e, mais tarde, a recém-criada universidade daquela cidade. Exceto por um ano importante passado em Tübingen, em 1918-1919, onde se envolveu pela primeira vez em causas esquerdistas na universidade, Weil permaneceu em Frankfurt até obter um doutorado *magna cum laude* em ciência política. Sua tese, sobre os problemas práticos da implementação do socialismo,³ foi publicada numa série de monografias editadas por Karl Korsch, um dos primeiros a interessá-lo no marxismo. Usando recursos próprios, consideráveis, herdados da mãe, e também a fortuna do pai, Weil começou a apoiar diversas aventuras radicais na Alemanha.

A primeira delas foi a *Erste Marxistische Arbeitswoche* [EMA, Primeira Semana Marxista do Trabalho], que se realizou no verão de 1923 em Ilmenau, na Turíngia. “Seu objetivo”, segundo Weil, era a “esperança de que as diferentes tendências do marxismo, se lhes for concedida a oportunidade de discuti-lo em conjunto, possam chegar a um marxismo ‘verdadeiro’ o ‘puro’.”⁴ Entre os participantes dessa sessão de uma semana estiveram György Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin (o mais novo dos dois filhos da famosa líder socialista Clara Zetkin), Hede Gumperz (então casada com Julien Gumperz, editor da publicação comunista *Rote Fahne*, depois com Gerhart Eisler e, mais tarde, com Paul Massing)⁵ e diversas esposas, inclusive Hedda Korsch, Rose Wittfogel,

Christiane Sorge e Kate Weil. Boa parte do tempo foi dedicada a debater um manuscrito ainda inédito de Korsch, “Marxismo e filosofia”. “A EMA”, escreveu Weil,⁶ “foi inteiramente informal, composta apenas de intelectuais”, e “não teve a menor intenção ou resultados partidários”. As expectativas de uma *Zweite Marxistische Arbeitswoche* [Segunda Semana Marxista do Trabalho] malograram, pois uma alternativa mais ambiciosa tomou seu lugar.

Com o incentivo de vários amigos da Universidade de Frankfurt, a idéia de Weil de um instituto mais permanente, que ele havia concebido durante a EMA, tornou-se cada vez mais clara. Um desses amigos, Friedrich Pollock, tinha participado das discussões em Ilmenau. Nascido em Freiburg em 1894, filho de um negociante judeu assimilado, Pollock recebera formação para seguir carreira no comércio antes de servir na guerra. Depois do conflito, já sem interesse na carreira comercial, foi estudar economia e política nas universidades de Munique, Freiburg e Frankfurt. Obteve um doutorado *summa cum laude* do Departamento de Economia da Universidade de Frankfurt em 1923, com uma tese sobre a teoria da moeda de Marx. Antes da guerra, em 1911, Pollock tinha feito amizade com Max Horkheimer, que viria a ser a figura mais importante da história do Institut e que, nessa ocasião, juntou sua voz à de Pollock para apoiar o plano de Weil de criação de um instituto de pesquisas sociais.

Horkheimer, nove meses mais novo que Pollock, nasceu em Stuttgart em 1895. Por insistência do pai, Moritz, um eminente industrial judeu, também ele havia recebido uma formação comercial antes de entrar no serviço militar. Horkheimer aceitou os conselhos do pai em questões como viagens prolongadas a Bruxelas e Londres, as quais fez com Pollock em 1913-1914, para aprender francês e inglês. Mas seus interesses nunca foram exclusivamente os de um aspirante ao mundo dos negócios. Há provas claras disso na série de romances que escreveu (mas deixou inéditos) durante essa fase da vida. Após 1918, buscou uma formação intelectual mais disciplinada nas mesmas três universidades freqüentadas por Pollock. Trabalhando inicialmente em psicologia, sob a orientação do gestaltista Adhemar Gelb, foi desviado para outro campo, depois que chegou a Frankfurt a notícia de que um projeto comparável ao que engajava sua atenção fora concluído pouco antes, em outro lugar. Esse outro campo foi a filosofia, e seu novo mentor, Hans Cornelius.

Embora Cornelius nunca tenha tido uma ligação direta com o Institut, sua influência sobre Horkheimer e os amigos deste foi considerável, como

ficará evidente quando discutirmos os componentes da teoria crítica no próximo capítulo. Em 1922, Horkheimer concluiu um doutorado *summa cum laude* sob a orientação de Cornelius, com uma tese sobre Kant.⁷ Foi “habilitado”^{*} três anos depois, com outra análise crítica do trabalho de Kant, e deu sua primeira aula como *Privatdozent* em maio de 1925, sobre Kant e Hegel.⁸

O relacionamento de Horkheimer com Pollock foi uma das pedras angulares do Institut e merece alguns comentários. Podemos ter um vislumbre dele numa passagem da autobiografia de Ludwig Marcuse. Ludwig, que não tinha parentesco com Herbert Marcuse, era o crítico teatral de um jornal de Frankfurt em meados da década de 1920, quando Cornelius levou os dois jovens a seu escritório. Estes eram “um homem atraente, Max Horkheimer, transbordante de simpatia, e seu amigo reservado e externamente austero, Fritz Pollock; mas neste também se via um pouco do que

* Agradeço ao Dr. Weil por ter-me dado uma explicação completa desse e de outros termos alemães correlatos (usados adiante) no sistema hierárquico acadêmico, tal como ele existia por volta de 1920. Em carta datada de 8 de junho de 1971, ele esclareceu: “O *Privatdozent* era o primeiro degrau da carreira acadêmica. Corresponhia ao professor assistente nos Estados Unidos. Para obter essa posição, o candidato, que em geral trabalhava, após o doutorado, como assistente de um professor titular, ou do decano do departamento, ou de um *Seminar* (grupo de estudos [seminário]), tinha de apresentar uma nova tese de habilitação, a *Habilitationsschrift*, patrocinada por dois titulares, e defendê-la numa *Disputation* [debate] perante o departamento, na presença de todos os catedráticos. (Na Universidade de Frankfurt, havia cinco desses departamentos: Filosofia, Direito, Economia e Ciências Sociais, Medicina, e Ciências Naturais.) Quando o candidato era aprovado, o departamento lhe concedia sua *venia legendi*, a ‘permissão para lecionar’, a qual, no entanto, era restrita a um campo específico. O *Privatdozent* não era funcionário público [*Beamter*] nem recebia salário, apenas uma participação nas taxas de anuidade de seu curso. O degrau seguinte da escada era o do *Ausserordentliche Professor*, o professor adjunto. Este era funcionário público, com estabilidade e salário, e também recebia uma participação nas anuidades. Podia orientar *Doktoranden* [doutorandos] e participar dos exames, mas não tinha voto nas reuniões dos departamentos, embora pudesse falar nessas reuniões. O *Ordentliche Professor*, ou professor titular, tinha todos os direitos do *Ausserordentliche*, além de voto nas reuniões. Ao contrário do *Ausserordentliche*, no entanto, podia lecionar qualquer assunto que desejasse, mesmo fora de seu campo (por exemplo, o catedrático de história da arte podia dar aulas de aerodinâmica, se quisesse). Naturalmente, era funcionário público com estabilidade (em geral, com alto salário), tinha participação nas anuidades (geralmente, com um mínimo garantido) e contava com os serviços de um assistente pago pela universidade. O juramento prestado pelo catedrático ao assumir o cargo também lhe conferia cidadania alemã, caso ele fosse estrangeiro, a menos que apresentasse previamente uma recusa (Grünberg optou por manter a cidadania austríaca e, muito tempo depois, Horkheimer preferiu continuar a ser cidadão norte-americano).”

era guardado por trás da reserva”⁹ Entre as qualidades de Pollock a que Ludwig Marcuse talvez estivesse fazendo referência estava a lealdade despretensiosa e irrestrita a Horkheimer, que marcou a amizade entre os dois durante cerca de sessenta anos, até a morte de Pollock, no inverno de 1970. Com apenas breves interrupções, os dois se mantiveram em estreita proximidade durante toda a vida adulta. Pollock assumiu o papel do realista pragmático e prudente, muitas vezes organizando os detalhes corriqueiros da vida de ambos, a fim de deixar Horkheimer com o máximo de tempo para pesquisas. Quando menino, Horkheimer fora sumamente protegido, e, durante os anos de maturidade, Pollock muitas vezes serviu de amortecedor entre ele e um mundo ríspido. Horkheimer, como lembrou um observador,¹⁰ era freqüentemente instável e temperamental. Pollock, em contraste, era estável e até obsessivo. A complementaridade de suas respectivas personalidades foi uma das fontes do sucesso do Institut. O fato de a carreira acadêmica de Pollock ter sofrido algum prejuízo foi um preço que ele pareceu disposto a pagar. Na década de 1920, com certeza, esse era um resultado difícil de prever.

Os dois homens, e provavelmente também Weil, tinham tudo para esperar carreiras de sucesso nos respectivos campos. Entretanto, o ingresso no sistema universitário alemão, de extrema rigidez, exigiria confinar seus amplos interesses a uma única disciplina. Além disso, o tipo de saber radical, que lhes interessava, era pouco favorecido pela hierarquia acadêmica vigente. Até Cornelius, não marxista mas pouco convencional, era visto pelos colegas como um pária. Por isso, a idéia de Weil de um instituto de pesquisas sociais com recursos independentes parecia uma excelente maneira de contornar os canais normais da vida universitária. Temas como a história do movimento trabalhista e as origens do anti-semitismo, que eram negligenciados no currículo-padrão do ensino superior na Alemanha, poderiam ser estudados com um rigor nunca antes tentado.¹¹ Hermann Weil, pai de Felix, foi consultado sobre esse plano e concordou com uma doação inicial que fornecesse uma renda anual de 120 mil marcos (o equivalente a 30 mil dólares, depois que a inflação terminou). Segundo Pollock, essa receita, na época, correspondia a quatro vezes o valor que teria em 1970. Eram necessários, aproximadamente, duzentos marcos (ou cinquenta dólares) por mês para sustentar um assistente solteiro no Institut. Com o tempo, a verba inicial foi suplementada por outras doações de Weil e de outras fontes. Não há dados que indiquem contribuições de algum político, ao contrário do que detratores do Institut disse-

ram depois. Seja como for, os donativos de Hermann Weil, embora não tenham sido enormes, permitiram criar e manter uma instituição cuja independência financeira revelou-se uma grande vantagem em toda a sua história subsequente.

Embora a independência, financeira e intelectual, fosse a meta dos fundadores, eles julgaram prudente buscar algum tipo de filiação à Universidade de Frankfurt, ela mesma recém-criada em 1914. A idéia original de chamar a instituição de Institut für Marxismus [Instituto para o Marxismo] foi abandonada como provocadora demais, de modo que se buscou uma alternativa mais imaginativa (não pela última vez na história da Escola de Frankfurt). A sugestão do Ministério da Educação, de denominá-lo Instituto Felix Weil de Pesquisas Sociais, foi rejeitada por Weil, que “desejava que o Institut ficasse conhecido e talvez famoso por suas contribuições para o marxismo como disciplina científica, não pelo dinheiro do fundador”.¹² Decidiu-se chamá-lo simplesmente de Institut für Sozialforschung. Weil também não quis se “habilitar” e se tornar *Privatdozent*, nem considerou a possibilidade de uma nova promoção acadêmica que o levasse à diretoria do Institut, pois “inúmeras pessoas achariam que eu havia ‘comprado’ a ‘*venia legendi*’ ou, posteriormente, a cátedra”.¹³ Em acordo firmado com o Ministério da Educação, a direção do Institut deveria caber a um catedrático da universidade, um professor titular assalariado pelo governo. Weil propôs como candidato Kurt Albert Gerlach, um economista da Technische Hochschule [Escola Técnica Superior] em Aachen, enquanto o próprio Weil passou a dirigir a Gesellschaft für Sozialforschung [Sociedade de Pesquisas Sociais], o órgão financeiro e administrativo do Institut.

Gerlach compartilhava com os fundadores do Institut a antipatia estética e política pela sociedade burguesa. Cultivara a primeira por suas ligações com o círculo de Stefan George, e a segunda, pela familiaridade com os membros da Sociedade Fabiana, adquirida ao longo de vários anos de estudo na Inglaterra. Suas inclinações políticas eram firmemente esquerdistas. Muitos anos depois, Pollock o descreveu como um socialista apatidário,¹⁴ enquanto os historiadores britânicos F. W. Deakin e G. R. Storry, em seu estudo sobre Richard Sorge, escreveram: “É provável que nessa época, tal como Sorge, ele fosse membro do Partido Comunista.”¹⁵ Qualquer que fosse a natureza exata da política de Gerlach, ao ser proposto por Weil, ele foi aceito pelo Departamento de Economia e Ciências Sociais como catedrático e pelo Ministério da Educação como primeiro diretor

do Institut. No começo de 1922, Gerlach escreveu um “Memorando sobre a fundação de um Instituto de Pesquisas Sociais”,¹⁶ no qual frisou os objetivos do Institut. Pouco depois, anunciou-se que ele faria uma série de palestras inaugurais sobre o anarquismo, o socialismo e o marxismo. Mas elas nunca chegaram a se realizar, pois, em outubro de 1922, Gerlach morreu subitamente de um ataque de diabetes, aos 36 anos. Deixou sua biblioteca de 8 mil volumes para Weil, que a transferiu para o Institut.

A busca de um sucessor concentrou-se em um homem mais velho, que pudesse funcionar como diretor interino até que um dos membros fundadores mais jovens tivesse idade suficiente para chegar a uma cátedra na universidade. A primeira possibilidade era Gustav Mayer, o destacado historiador do socialismo e biógrafo de Engels. Mas as negociações malograram, segundo recordou Mayer, por causa da exigência de Weil — que Mayer tratou posteriormente como um *Edelkommunist* [comunista aristocrático] — de controlar totalmente a vida intelectual do Institut.¹⁷ Se isso foi verdade, a insistência de Weil certamente durou pouco, pois o candidato seguinte, que obteve o cargo, afirmou muito depressa a sua própria ascendência. Não parece ter sido significativa a influência de Weil nas questões intelectuais.

A escolha final do substituto de Gerlach recaiu sobre Carl Grünberg, que foi convencido a deixar seu cargo de catedrático de direito e ciência política na Universidade de Viena e se transferir para Frankfurt.¹⁸ Grünberg nasceu em Focsani, na Romênia, em 1861, filho de pais judeus (mais tarde converteu-se ao catolicismo, a fim de assumir a cátedra em Viena). Estudou jurisprudência de 1881 a 1885 na capital austríaca, onde, posteriormente, combinou a carreira jurídica com a acadêmica. Em 1909, tornou-se catedrático em Viena e, no ano seguinte, começou a editar o *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário], popularmente conhecido como *Grünbergs Archiv* [Arquivo de Grünberg].

No plano político, Grünberg era marxista confesso. Um observador chegou a considerá-lo o “pai do austro-marxismo”.¹⁹ Essa caracterização, entretanto, foi questionada pelo historiador desse movimento, que escreveu que ela só se aplicava “à medida que os representantes do austro-marxismo foram alunos dele na Universidade de Viena, mas não no sentido de que o próprio Grünberg possa figurar entre os austro-marxistas, pois sua obra teve caráter primordialmente histórico e não se dedicou a obter

uma união entre a teoria e a prática”.²⁰ A relativa indiferença de Grünberg às questões teóricas parece haver persistido depois que ele chegou a Frankfurt. Embora sua revista contivesse um ou outro artigo teórico ocasional — como o importante “Marxismo e filosofia”, de Karl Korsch, em 1923, e a crítica de György Lukács a Moses Hess, três anos depois²¹ —, ela se dedicou primordialmente a estudos históricos e empíricos, em geral baseados em um marxismo mecanicista e não dialético, na tradição de Engels-Kautsky. Os interesses teóricos de Weil nunca foram muito diferentes disso. Grünberg certamente concordava com o objetivo de um instituto interdisciplinar, dedicado a uma dissecação radical da sociedade burguesa. Assim, o problema do sucessor de Gerlach estava satisfatoriamente resolvido quando o Institut ficou pronto para começar a funcionar. Grünberg, podemos assinalar de passagem, foi o primeiro marxista confesso a ocupar uma cátedra numa universidade alemã.

A criação oficial do Institut ocorreu em 3 de fevereiro de 1923, por decreto do Ministério da Educação, após um acordo firmado com a Gesellschaft für Sozialforschung. Depois de aceitar um convite do professor Drevermann, do Museu Senckenberg de Ciências Naturais, para usar os salões do museu como sede temporária, o Institut começou a funcionar imediatamente, como lembrou Weil, “em meio a caixas de mudança abertas, repletas de livros, em mesas improvisadas com tábuas, sob esqueletos gigantescos de uma baleia, um diplodoco e um ictiossauro”.²²

Em março de 1923 teve início a construção de um prédio para abrigar o Institut, na Victoria-Alle nº 17, perto da esquina da Bockenheimer Landstrasse, no *campus* da universidade. Franz Röckle, o arquiteto escolhido por Weil, desenhou uma estrutura enxuta de cinco andares, em forma de cubo, no estilo da *Neue Sachlichkeit* [Nova objetividade], que começava a entrar em voga nos círculos de vanguarda de Weimar. Em anos posteriores, a ironia de o Institut abrigar-se em um edifício cuja arquitetura refletia o espírito de “objetividade” sóbria, tantas vezes ridicularizado pela teoria crítica,²³ não escapou a seus membros. Apesar disso, a sala de leitura com 36 lugares, as dezesseis pequenas salas de trabalho, os quatro salões para seminários com uma centena de lugares e a biblioteca com espaço para 75 mil volumes serviram bem ao jovem Institut.

Em 22 de junho de 1924, o prédio recém-concluído do Institut foi oficialmente aberto. Grünberg fez o discurso de inauguração.²⁴ Logo no começo de sua fala, frisou a necessidade de uma academia orientada para a

pesquisa, em oposição à tendência, que prevalecia no ensino superior alemão, de ensinar em detrimento da busca do saber. Embora o Institut previsse uma certa oferta de instrução, ele tentaria não se transformar em uma escola de formação de “mandarins”²⁵ preparados para servir o *status quo*. Ao apontar para a tendência das universidades alemãs de se tornarem centros de instrução especializada — institutos para “mandarins” —, Grünberg pôs o dedo em um problema recorrente da história alemã. Mais de um século antes, Wilhelm von Humboldt havia tentado traçar uma distinção entre as “universidades”, dedicadas à formação prática, e as “academias”, que fomentariam a pesquisa pura.²⁶ Com o correr dos anos, porém, a “academia” crítica fora claramente posta de lado pela universidade orientada para a adaptação, que se tornou o modelo do ensino superior na Alemanha. O Institut, desde a origem, se opôs a essa tendência.

Grünberg continuou seu discurso tratando das diferenças administrativas que distinguiam o Institut e outras sociedades de pesquisa recém-criadas. Em vez da direção por um colegiado, como no caso do recém-fundado Instituto de Pesquisas de Ciências Sociais de Colônia, dirigido por Christian Eckert, Leopold von Wiese, Max Scheler e Hugo Lindemann, o Institut de Frankfurt teria um único diretor, com controle “ditatorial”. Seus membros teriam garantia de independência, mas a verdadeira direção seria exercida na distribuição dos recursos e na concentração das energias. Nos anos seguintes, a dominação de Max Horkheimer nos assuntos do Institut foi inconteste. Embora, em larga medida, isso possa ser atribuído à força de sua personalidade e à largueza de seu intelecto, seu poder também se enraizou na estrutura do Institut, tal como originalmente concebido.

Grünberg concluiu o discurso de inauguração afirmando fidelidade ao marxismo como metodologia científica. O liberalismo, o socialismo de Estado e a escola histórica tinham sedes institucionais em outros lugares. O marxismo seria o princípio regente do Institut. A concepção de análise materialista de Grünberg não fazia rodeios. Ela era, em suas palavras, “ eminentemente indutiva; seus resultados não reivindicavam validade no tempo e no espaço”, tendo “apenas um significado relativo, historicamente condicionado”.²⁷ O verdadeiro marxismo, prosseguiu, não era dogmático, não buscava leis eternas. A teoria crítica, tal como desenvolvida depois, mostrou-se de acordo com essa última afirmação. A epistemologia indutiva de Grünberg, todavia, não recebeu a aprovação de Horkheimer e dos

outros membros mais jovens do grupo. Mesmo assim, nos primeiros anos da história do Institut, prevaleceu a abordagem de Grünberg. O *Archiv* de Grünberg continuou a enfatizar a história do movimento operário, às vezes publicando um trabalho teórico, como o estudo de Pollock sobre Werner Sombart e o artigo de Horkheimer sobre Karl Mannheim.²⁸

O tom dos anos de Grünberg, muito diferente do instaurado depois que Horkheimer o substituiu como diretor, foi captado numa carta enviada por Oscar H. Swede, um aluno do Institut, ao marxista norte-americano Max Eastman, em 1927. A relativa ortodoxia do marxismo do Institut era frustrante para o jovem Swede, que se queixou de passar

[...] horas em discussões exasperantes, num instituto marxista, com uma geração mais jovem que se acomoda com uma religião ortodoxa e com o culto de uma literatura iconográfica, para não falar em quadros-negros cheios de malabarismos matemáticos, com blocos de 1.000 k + 400 w de divisões marxistas das funções do capital e coisas similares. Santo Deus! Quantas horas passei ouvindo o debate de seminários e círculos de estudantes sobre a dialética hegeliana, sem que uma única voz assinalasse que os problemas já não podem ser resolvidos (se é que algum dia o foram) por meio de concepções “filosóficas” presas a minudências. Até o diretor [Grünberg], diante de uma platéia de jovens entusiásticos, convencidos de que a relatividade é mais um produto da ideologia burguesa, que substitui o materialismo absoluto de Newton por idéias flutuantes, que o freudismo e o bergsonismo são ataques insidiosos pela retaguarda, e que a guerra pode ser travada com a espada numa das mãos e a “Geschichte der Historiko-materialismus” [História do materialismo histórico] na outra [...], é constantemente confrontado com as contradições inerentes a uma I.M.H. [interpretação materialista da história] marxista e se vê forçado a conceber defesas contra a conclusão lógica de que todos podemos ficar sentados de braços cruzados, esperando que o milênio desabroche a partir do esterco da decadência capitalista. A verdade é que o determinismo ec[onômico] não pode produzir forças de luta nem forças criativas, e não haverá comunismo se tivermos de depender dos serviços do frio, da fome e dos baixos salários para conseguir recrutas.²⁹

Em última instância, a impaciência de Swede com o marxismo pouco imaginativo dos anos de Grünberg seria compartilhada pelos dirigentes posteriores do Institut, que comporiam a Escola de Frankfurt; durante a década de 1920, porém, ocorreram poucas inovações teóricas no que os estudantes passariam a chamar de “Café Marx”.

Um sintoma de sua postura foram os laços estreitos que o órgão manteve com o Instituto Marx-Engels, em Moscou, sob a direção de David

Ryazanov.³⁰ O Institut tirava cópias fotostáticas de manuscritos inéditos de Marx e Engels, semanalmente trazidos por mensageiros da sede berlinesa do SPD, e as enviava a Moscou, onde eram incluídas na obra completa, a famosa MEGA [*Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*].³¹

Ao mesmo tempo, o Institut começou a reunir um grupo de jovens assistentes com origens e interesses múltiplos. O menos importante, em termos do desenvolvimento posterior do Institut, porém um dos indivíduos mais fascinantes a se associar com ele em qualquer época, foi Richard Sorge, apelidado de “Ika”. A história admirável de sua espionagem para os russos no Extremo Oriente, antes e durante a Segunda Guerra Mundial, é por demais conhecida para requerer uma recapitulação aqui. Socialista independente e, a partir de 1918, comunista, Sorge foi também doutorando de Gerlach em Aachen. Combinou atividades acadêmicas com trabalhos para o partido, como a organização ilegal dos mineiros do Ruhr. Em 1921, casou-se com a mulher de quem Gerlach se divorciara, Christiane, o que, surpreendentemente, não lhe custou a amizade do professor. Quando Gerlach foi para Frankfurt no ano seguinte, Sorge o acompanhou. Depois da morte repentina daquele que seria o primeiro diretor do Institut, Sorge continuou com o grupo por um breve período e recebeu a incumbência de organizar a biblioteca, um trabalho que não lhe dava prazer. Quando o partido lhe disse que fosse para Moscou, em 1924, não relutou em sair de Frankfurt. De qualquer modo, sua ligação com o Institut, de acordo com Deakin e Storry, “devia ser formal, uma fachada”³² para o trabalho em prol do partido. Só quando ele foi publicamente denunciado como espião, na década de 1940, é que os outros souberam de sua notável carreira secreta.³³

Outros assistentes do Institut, no entanto, envolveram-se abertamente com a política esquerdista, apesar da intenção oficial dos membros fundadores de mantê-lo livre de qualquer filiação partidária. Karl August Wittfogel, Franz Borkenau e Julian Gumperz eram membros do Partido Comunista. Portanto, o ativismo político como tal, por si só, não era motivo para rejeição por parte do grupo. Mas podia revelar-se um empecilho, como no caso de Karl Korsch, que fora ministro da Justiça no governo de coalizão entre o SPD e o KPD na Turíngia, em 1923, e continuou a ser uma figura destacada da oposição de esquerda no KPD até 1926. Wittfogel recordou o papel de Korsch no Institut como tendo sido central nos primeiros anos, mas os outros membros sobreviventes discordaram

dessa versão. Korsch realmente participou de alguns seminários do Institut e escreveu críticas ocasionais para suas publicações, antes e depois da emigração, mas nunca teve chance de se tornar membro pleno.³⁴ As razões devem ter sido complexas, sem dúvida, mas a ênfase de Korsch na práxis, que o levaria a se afastar cada vez mais da especulação filosófica nos anos posteriores, certamente desempenhou um papel, junto com a instabilidade que outras pessoas viam em seu caráter.³⁵

De tempos em tempos, tem-se levantado a questão da possível filiação de Horkheimer ao KPD. Não há provas para corroborar essa visão, e há muitas coisas nos escritos e nos atos dele que tornam plausível sua afirmação de que nunca ingressou no partido. Durante a época em que estudaram juntos em Munique, em 1919, Horkheimer e Pollock foram testemunhas não participantes das breves atividades revolucionárias dos literatos bávaros. Apesar de terem ajudado a esconder esquerdistas que eram vítimas do terrorismo branco que se seguiu, eles próprios não se juntaram à revolução, que consideraram prematura e inevitavelmente malfadada, em vista da falta de condições objetivas que favorecessem uma verdadeira mudança social.³⁶ As primeiras simpatias políticas de Horkheimer foram para Rosa Luxemburgo, especialmente por sua crítica ao centralismo bolchevique.³⁷ Depois do assassinato dela, em 1919, Horkheimer nunca encontrou outro líder socialista para seguir.

Em uma das pouquíssimas análises políticas escritas por Horkheimer no período que antecedeu a emigração, “A impotência da classe trabalhadora alemã”, publicada em 1934 na coleção de aforismos e pequenos ensaios conhecida como *Dämmerung*³⁸ (palavra alemã que tanto significa “aurora” quanto “crepúsculo”), ele expressou as razões de seu ceticismo em relação aos diversos partidos dos trabalhadores. A existência de uma cisão entre uma elite operária empregada e integrada, de um lado, e as massas de desempregados humilhados e frustrados, de outro, que eram produzidas pelo capitalismo em sua forma atual, afirmou, tinha levado a uma dicotomia correspondente entre um Partido Socialdemocrata ao qual faltava motivação e um Partido Comunista manietado pela obtusidade teórica. O SPD tinha “razões” demais; os comunistas, que comumente recorriam à coação, tinham razões a menos. As perspectivas de conciliação entre essas duas posições, concluiu Horkheimer em tom pessimista, dependiam, “em última análise, do curso dos processos econômicos. [...] Ambos os partidos abrigam uma parte da força da qual depende o futuro

da humanidade”.³⁹ Em momento algum, portanto, quer sob a direção de Grünberg, quer sob a de Horkheimer, o Institut aliou-se com um partido ou uma facção específicos da esquerda. Em 1931, um de seus membros caracterizou a relação da instituição com o movimento operário nos seguintes termos:

É uma instituição *neutra* na universidade, acessível a todos. Sua importância reside no fato de que, pela primeira vez, reúne-se tudo o que concerne ao movimento operário nos países mais importantes do mundo. Acima de tudo, fontes (atas de congressos, programas partidários, estatutos, jornais e revistas) [...]. Na Europa Ocidental, quem quiser escrever sobre as correntes do movimento operário *deve* nos procurar, pois somos o único ponto de reunião para isso.⁴⁰

Quando o Institut aceitava membros com engajamento político, era exclusivamente por seu trabalho não político. O ativista mais importante de suas fileiras foi Karl August Wittfogel.⁴¹ Filho de um professor secundário luterano, Wittfogel nasceu na cidadezinha de Woltersdorf, em Hanôver, em 1896. Atuante no movimento da juventude alemã antes da guerra, depois do conflito ele se envolveu cada vez mais na política radical. Em novembro de 1918, filiou-se ao Partido Socialista Independente e, dois anos depois, a seu sucessor comunista. Durante todo o período de Weimar, dedicou boa parte de sua considerável energia ao trabalho partidário, embora se metesse em complicações freqüentes com Moscou por causa da heterodoxia de suas posições.

Ao mesmo tempo que aprofundava sua participação na política comunista, Wittfogel conseguiu desenvolver uma vigorosa carreira acadêmica. Estudou em Leipzig, onde foi influenciado por Karl Lamprecht, depois em Berlim e, finalmente, em Frankfurt, onde Carl Grünberg concordou em orientar sua tese. Wittfogel publicou estudos sobre a ciência e a sociedade burguesas antes de se voltar para o que viria a se converter em seu principal interesse nos anos seguintes — a sociedade asiática.⁴² Já em 1922, foi convidado por Gerlach e Weil a se ligar ao Institut que os dois planejavam inaugurar. Entretanto, só aceitou a oferta três anos depois, quando sua mulher, Rose Schlesinger, já se tornara uma das bibliotecárias do Institut.

Embora os novos colegas respeitassem as contribuições de Wittfogel para a compreensão do que Marx havia chamado de modo de produção asiático, parece ter havido pouca integração real entre seu trabalho e o deles. Nas questões teóricas, ele era considerado ingênuo por Horkheimer e

pelos outros membros mais jovens do Institut, que questionavam a interpretação tradicional da teoria marxista. A abordagem de Wittfogel era francamente positivista, e o desdém era recíproco. Usando o pseudônimo de Carl Peterson, ele teve de fazer a resenha crítica de um de seus próprios livros, em 1932, pois ninguém mais se interessou pela tarefa.

Em 1931, seu estudo *Economia e sociedade na China* foi publicado sob os auspícios do Institut, mas, àquela altura, ele havia transferido sua base permanente de operações para Berlim. Ali, entre muitos outros interesses, contribuiu para uma série de artigos sobre a teoria estética em *Die Linkskurve*,* textos que foram classificados como “o primeiro esforço feito na Alemanha para expor fundamentos e princípios de uma estética marxista”.⁴³ Wittfogel, que, na casa dos 20 anos, escrevera algumas peças encenadas por Piscator** e outros, desenvolveu uma sofisticada estética de inspiração hegeliana, que antecipou muitas das posições posteriores de Lukács. Um sinal adicional de seu isolamento em relação aos colegas do Institut foi que essa estética não parece ter exercido qualquer impacto sobre Löwenthal, Adorno ou Benjamin, os principais estetas da Escola de Frankfurt. Para Horkheimer e seus colegas, Wittfogel parecia um estudioso da sociedade chinesa, cujas análises do que depois chamou de “sociedade hidráulica” ou “despotismo oriental” eram incentivadas, porém era pouco mais do que isso. Na opinião desses colegas, a militância de Wittfogel era meio embaraçosa, enquanto a neutralidade política deles despertava o mesmo desdém neste último.

Não se pode considerar Wittfogel integrante do círculo mais íntimo do Institut, antes ou depois da emigração. O mesmo se pode dizer, com ênfase ainda maior, de Franz Borkenau. Nascido em Viena em 1900, Borkenau foi atuante no Partido Comunista e no Komintern [Internacional Comunista] desde 1921 até sua desilusão, em 1929. É difícil determinar como ele entrou no círculo do Institut, embora seja provável que tenha sido um dos protegidos de Grünberg. Seu engajamento político parece ter sido tão intenso quanto o de Wittfogel, e sua atividade erudita foi meio limitada. A maior parte do tempo que passou no Institut foi gasta na investigação das mudanças ideológicas que acompanharam a ascensão do capitalismo.

* O título da revista pode ser traduzido, aproximadamente, como *Guinada à esquerda*, ou *Retorno à esquerda*. [N.T.]

** Erwin Piscator (1893-1966), célebre diretor e produtor teatral alemão da década de 1920, que trabalhou em estreita colaboração com Bertold Brecht, entre outros. [N.T.]

O resultado foi um volume da série de publicações lançadas pelo Institut, com certo atraso, em 1934, com o título de *A transição da visão de mundo feudal para a burguesa*.⁴⁴ Embora esteja hoje quase totalmente esquecido, o livro suscitou uma comparação favorável com um livro posterior de Lucien Goldmann, *O deus oculto*.⁴⁵ A tese principal de Borkenau era de que a emergência de uma filosofia mecanicista e abstrata, cujo melhor exemplo era a obra de Descartes, estava intimamente ligada à ascensão do trabalho abstrato no sistema de produção capitalista. Essa ligação não deveria ser entendida como causal numa ou noutra direção, mas como um reforço mútuo. Pouco depois, saiu no *Zeitschrift für Sozialforschung* um artigo criticando a tese central de Borkenau — o único reconhecimento público de seu isolamento em relação aos demais.⁴⁶

O próprio autor desse texto, Henryk Grossmann, apesar de ter participado dos assuntos do Institut desde 1926 até a década de 1940, não exerceu grande influência em seu desenvolvimento intelectual. De idade e inclinações intelectuais mais próximas das de Grünberg que das de alguns membros mais jovens, Grossmann nasceu em 1881 em Cracóvia, numa família abastada de judeus proprietários de minas. Antes da guerra, estudou economia em Cracóvia e em Viena, nesta última com Böhm-Bawerk, e escreveu, entre outras coisas, um estudo histórico sobre as políticas comerciais da Áustria no século XVIII.⁴⁷ Depois de servir como oficial de artilharia nos primeiros anos da guerra, exerceu diversos cargos no governo austríaco em Lublin até o colapso do império dos Habsburgo, em 1918. Depois da guerra, optando por permanecer na Polônia recém-reconstituída, Grossmann foi convidado a supervisionar o primeiro levantamento estatístico da riqueza nacional e nomeado diretor do primeiro recenseamento polonês, em 1921. No ano seguinte, tornou-se catedrático de economia em Varsóvia, cargo que exerceu até que a antipatia do governo de Pilsudski por seu socialismo o convenceu a ir embora, em 1925. Grünberg, que o conhecera na Viena de antes da guerra, convidou-o a ir para Frankfurt, onde o aguardavam um cargo de professor adjunto na universidade e um de assistente no Institut, como auxiliar de Grünberg.

Homem de imensa cultura, com um conhecimento prodigioso de história econômica, Grossmann é lembrado por muitos que o conheceram⁴⁸ como a encarnação do acadêmico da Europa Central: correto, meticuloso e cavalheiresco. Entretanto, havia absorvido o marxismo nos anos em que prevaleciam as idéias materialistas monistas de Engels e Kautsky. Manteve-se firmemente comprometido com essa interpretação e, por

consequente, mostrou-se avesso ao materialismo dialético neo-hegeliano dos integrantes mais jovens do Institut.

Contudo, não devemos enfatizar demais a insensibilidade de Grossmann ao trabalho de Horkheimer. Em 18 de julho de 1937, por exemplo, ele escreveu a Paul Mattick:

No último número do *Zeitschrift*, apareceu um ensaio especialmente bem-feito de Horkheimer, com uma crítica arguta e fundamental ao novo empirismo (lógico). É muito digno de ser lido, pois, em vários círculos socialistas, o materialismo marxista é confundido com o empirismo. Há simpatia por esse empirismo como uma tendência supostamente antimetafísica.⁴⁹

Como a de Wittfogel e a de Borkenau, a política de Grossmann baseava-se em um entusiasmo relativamente irrefletido pela União Soviética. Embora ele tivesse sido membro do Partido Comunista Polonês, é improvável que se tenha filiado a seu equivalente alemão depois de se transferir para Frankfurt. Ao contrário dos outros, ele não vivenciou uma decepção posterior com o comunismo, nem mesmo durante os cerca de dez anos de exílio nos Estados Unidos, quando muitos outros de origem similar repudiaram o passado.

A briga de Grossmann com Borkenau, no artigo do *Zeitschrift* sobre o livro deste último, dizia respeito ao momento da transição da ideologia feudal para a burguesa, que ele situou 150 anos mais cedo do que Borkenau, e à importância da tecnologia nessa mudança — Leonardo, e não Descartes, era seu personagem paradigmático. Ainda assim, Grossmann nunca questionou a relação causal fundamental entre a subestrutura e a superestrutura. Em seu artigo de 1935 no *Zeitschrift*, portanto, ele continuou a expressar fidelidade às ortodoxias do marxismo, tal como as entendia; mas isso não foi totalmente invariável, como ficou demonstrado por sua ênfase no impulso tecnológico da mudança, em oposição à ênfase de Borkenau nas formas de produção capitalistas. Uma expressão muito mais importante de sua adesão aos dogmas do marxismo ortodoxo aparece na série de palestras que fez no Institut em 1926-1927, reunidas em 1929 como *A lei da acumulação e o colapso do sistema capitalista*,⁵⁰ primeiro volume dos *Schriften* do Institut.

A questão do colapso inevitável do capitalismo a partir de dentro tinha sido o centro da controvérsia nos círculos socialistas, desde a época em que os artigos de Eduard Bernstein no *Die Neue Zeit* [O novo tempo], na década de 1890, haviam levantado objeções empíricas à profecia da

pauperização crescente do proletariado. Nas três décadas seguintes, Rosa Luxemburgo, Heinrich Cunow, Otto Bauer, M. J. Tugan-Baranovski, Rudolf Hilferding e outros batalharam com essa questão, tanto do ponto de vista teórico quanto do empírico. *O imperialismo*, de Fritz Sternberg, que modificou em um sentido mais pessimista a tese de Luxemburgo de que o imperialismo era apenas um fator de retardamento na destruição do capitalismo, foi a última grande contribuição que antecedeu a de Grossmann. *A lei da acumulação e o colapso do sistema capitalista* começa com uma excelente análise da literatura anterior sobre o assunto. Depois, seguindo uma exposição das idéias do próprio Marx, coligidas de seus diversos escritos, Grossmann tentou erigir sobre os modelos matemáticos de Otto Bauer um sistema dedutivo destinado a provar que as previsões de Marx estavam certas. A pauperização que apontou não foi a do proletariado, mas a dos capitalistas, cuja tendência à superacumulação produziria um inevitável declínio na taxa de lucro, em um período fixo de tempo. Embora admitisse tendências contrárias, como o uso mais eficiente do capital, Grossmann afirmou em tom confiante que elas poderiam mitigar, mas não impedir a crise terminal do sistema capitalista. As inúmeras ramificações de sua tese, cujas previsões obviamente não se materializaram, não precisam nos deter aqui.⁵¹ Mas as implicações essencialmente quietistas de sua tese, semelhantes às de todas as interpretações marxistas que frisam as forças objetivas acima da práxis revolucionária subjetiva, não escaparam a alguns de seus contemporâneos.⁵²

Pollock, o outro grande economista do Institut, não tardou a contestar Grossmann por outras razões. Frisando a inadequação do conceito marxista de trabalho produtivo, por seu desprezo pelo trabalho não manual, Pollock destacou as atividades de serviços,⁵³ que começavam a se tornar cada vez mais importantes no século XX. A mais-valia poderia ser extraída de trabalhadores dessas atividades e das que produzem mercadorias, afirmou, o que prolongaria a vida do sistema. Mas a posição de Grossmann se manteve basicamente inalterada. Ele e Pollock continuaram a discordar em questões econômicas até o primeiro deixar o Institut, depois da Segunda Guerra Mundial. Cuidadosamente lido nas entrelinhas, o texto *Experiências de planejamento econômico na União Soviética (1917-1927)*,⁵⁴ de Pollock, segundo volume dos *Schriften* do Institut, fornece outros indícios dessa disputa.

Durante as comemorações do décimo aniversário da União Soviética, David Ryazanov convidou Pollock a conhecer o país. Ryazanov passara al-

gum tempo em Frankfurt no início da década de 1920 e dera continuidade a esse relacionamento, contribuindo com um ou outro artigo ocasional para o *Archiv* de Grünberg.⁵⁵ Na União Soviética, apesar de admirado por seu trabalho erudito como diretor do Instituto Marx-Engels, Ryazanov era visto, em termos políticos, como um retrocesso bastante excêntrico aos tempos da socialdemocracia pré-bolchevique. Apesar de fazer críticas frequentes à política partidária,⁵⁶ ele sobreviveu até Stalin mandá-lo para o exílio com os alemães do Volga, alguns anos depois da visita de Pollock, num gesto que foi jocosamente descrito como a única verdadeira “contribuição” de Stalin para a erudição marxista. Por causa da amizade com Ryazanov, durante a viagem Pollock pôde conversar com membros da tendência de oposição do Partido Bolchevique, cada vez menos influente, além de fazer estudos de campo sobre o planejamento soviético. As impressões que levou de volta a Frankfurt, depois de vários meses, não foram inteiramente favoráveis. Seu livro evitou cuidadosamente comentar as conseqüências políticas da Revolução e as coletivizações forçadas da década de 1920. Na questão central que abordou — a transição de uma economia de mercado para uma economia planejada —, Pollock foi menos um defensor entusiasta do que um analista desapassionado e prudente, que não se dispunha a fazer julgamentos prematuros. Também nesse aspecto, ele e Grossmann tiveram motivos para discordar.

Mesmo assim, seria um engano caracterizar a atitude geral dos membros do Institut para com o experimento soviético, em 1927, como mais próxima do ceticismo de Pollock que do entusiasmo de Grossmann. Wittfogel continuou a lhe dar o firme apoio de sempre, Borkenau ainda não havia decidido repudiar o partido e até Horkheimer conservava a esperança otimista de que o socialismo humanista ainda pudesse realizar-se na Rússia pós-Lenin. Um dos aforismos publicados em *Dämmerung*, alguns anos depois, expressou os sentimentos de Horkheimer durante esse período:

Quem tem olhos para a injustiça absurda do mundo imperialista, que de modo algum pode ser explicada por uma impotência técnica, há de encarar os acontecimentos da Rússia como a tentativa progressista e dolorosa de superar essa injustiça, ou, pelo menos, há de perguntar, com o coração batendo, se essa tentativa ainda persiste. Se as aparências dizem algo em contrário, ele se agarra à esperança, do mesmo modo que a vítima de câncer se apegua à notícia questionável de que provavelmente se descobriu a cura do mal.⁵⁷

Houve acalorados debates confidenciais sobre as conclusões de Pollock, mas eles nunca chegaram ao texto impresso. Na verdade, depois que o livro dele foi publicado, em 1929, o Institut manteve um silêncio oficial quase completo sobre os acontecimentos na União Soviética, interrompido apenas por um levantamento da literatura recente, feito por Rudolf Schlesinger, que fora um dos alunos de Grünberg na década de 1920.⁵⁸ Somente após uma década, depois dos processos de Moscou, Horkheimer e os demais, com a única exceção do obstinado Grossmann, abandonaram por completo a esperança em relação à União Soviética. Mesmo então, preocupados com problemas que discutiremos adiante, eles nunca concentraram a atenção da teoria crítica no autoritarismo esquerdista da Rússia de Stalin. A falta de dados disponíveis foi uma das razões, mas não devemos ignorar as dificuldades implícitas de realizar uma análise marxista, por mais heterodoxa que fosse, das falhas do comunismo.

Convém enfatizar que a teoria crítica, tal como articulada por alguns membros do Institut, continha importantes críticas implícitas à maneira como os soviéticos justificavam ideologicamente os seus atos. Embora a maioria das figuras já mencionadas da história inicial do Institut — Grünberg, Weil, Sorge, Borkenau, Wittfogel e Grossmann — não se preocupasse com o reexame dos fundamentos do marxismo, tarefa a que Horkheimer se dedicava cada vez mais, ele não ficou inteiramente sem aliados. Pollock estava mais interessado em economia, mas havia estudado filosofia com Cornelius e compartilhava com o amigo a rejeição ao marxismo ortodoxo. Mais e mais preso aos assuntos administrativos do Institut, depois que Grünberg sofreu um derrame no fim de 1927, Pollock ainda assim conseguiu somar sua voz à de Horkheimer nos seminários realizados. No fim da década de 1920, juntaram-se a ele dois intelectuais mais jovens, que viriam a exercer uma influência cada vez maior nos anos posteriores: Leo Löwenthal e Theodor Wiesengrund-Adorno (que ficou conhecido exclusivamente pelo sobrenome da mãe, Adorno, depois da emigração).

Löwenthal, nascido em 1900 em Frankfurt, filho de um médico judeu, serviu na guerra, como os outros, antes de iniciar a carreira acadêmica. Em Frankfurt, Heidelberg e Giessen, estudou literatura, história, filosofia e sociologia, recebendo o doutorado em filosofia com uma tese sobre Franz von Baader, em Frankfurt, em 1923. Na universidade, moveu-se nos mesmos círculos estudantis radicais de Horkheimer, Pollock e Weil, que fora seu amigo na escola secundária. Também tinha laços com o grupo de

intelectuais judeus que cercavam o carismático rabino Nehemiah A. Nobel,⁵⁹ que incluía figuras como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Siegfried Kracauer e Ernst Simon. Foi como integrante deste último grupo, que deu origem à célebre Freies Jüdischen Lehrhaus [Livre Casa Judaica do Saber] em 1920, que Löwenthal tornou a entrar em contato com um amigo dos tempos de escola, Erich Fromm, que mais tarde se ligaria ao Institut. A entrada de Löwenthal nos assuntos do Institut ocorreu em 1926, embora alguns interesses externos limitassem seu envolvimento. Ele continuou a lecionar no sistema de ensino secundário prussiano e trabalhou como consultor artístico do Volksbühne [Teatro Popular], uma grande organização esquerdista e liberal. No fim da década de 1920, escreveu artigos críticos sobre questões estéticas e culturais para diversas publicações, em especial as do Volksbühne, e continuou a contribuir com peças históricas sobre a filosofia judaica da religião para diversos periódicos. Além disso, adquiriu uma experiência editorial que se revelou útil quando o *Zeitschrift für Sozialforschung* substituiu o *Grünbergs Archiv* como órgão do Institut.

Foi como sociólogo da literatura e estudioso da cultura popular que Löwenthal contribuiu mais para o Institut, depois de se tornar membro pleno em 1930 (seu título oficial, a princípio, foi o de *Hauptassistent* — primeiro assistente —, que só era compartilhado por Grossmann). Nos primeiros anos, o Institut interessou-se primordialmente pela análise da subestrutura socioeconômica da sociedade burguesa, mas nos anos posteriores a 1930 o interesse principal voltou-se para a superestrutura cultural dessa sociedade. Como veremos, a tradicional fórmula marxista a respeito da relação entre os dois níveis foi questionada pela teoria crítica. Apesar de ter contribuído para essa mudança de ênfase, Löwenthal foi menos responsável pelo novo rumo teórico do que a outra aquisição importante ao círculo do Institut no final da década de 1920, Theodor Wiesengrund-Adorno.

Ao lado de Horkheimer, Adorno, como o chamaremos daqui em diante, tornou-se o homem que se identificou mais de perto com o destino do Institut, ao qual se ligou oficialmente em 1938. No período anterior à emigração, todavia, suas energias, sempre enormes, dividiram-se entre diferentes projetos, alguns dos quais o mantinham longe de Frankfurt. Mesmo após sua partida da Europa, quando o Institut se tornou a estrutura institucional dominante em que ele trabalhava, Adorno não se restringiu a nenhuma disciplina em particular. Durante os anos do curso secundário, ele fizera amizade com Siegfried Kracauer, quatorze anos mais velho.⁶⁰

Durante mais de um ano, havia passado regularmente as tardes de sábado com Kracauer, estudando a *Crítica da razão pura*, de Kant, e se lembraria dessas lições como muito mais valiosas do que as recebidas na educação universitária formal. A abordagem de Kracauer combinava o interesse pelas idéias em si com uma aguda sociologia do saber. A desconfiança que tinha dos sistemas fechados, bem como a ênfase no particular em oposição ao universal, causaram uma impressão marcante em seu jovem amigo. O mesmo fizeram as inovadoras explorações de Kracauer sobre fenômenos culturais como o cinema, que combinaram percepções filosóficas e sociológicas de um modo quase sem precedentes. Em anos posteriores, tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos, depois da emigração, a amizade se manteve firme. Para qualquer pessoa familiarizada com o célebre *De Caligari a Hitler*,⁶¹ de Kracauer, é evidente a semelhança entre seu trabalho e alguns textos de Adorno que serão descritos adiante.

Entretanto, o jovem Adorno estava interessado em mais do que objetivos intelectuais. Como Horkheimer, combinava uma rigorosa mentalidade filosófica com uma sensibilidade mais estética do que científica. Enquanto as inclinações artísticas de Horkheimer levaram-no para a literatura e para uma série de romances inéditos, Adorno sentiu-se mais profundamente atraído pela música, num reflexo do ambiente sumamente musical em que estivera imerso desde o nascimento. Caçula dos luminares da Escola de Frankfurt, Adorno nasceu em Frankfurt em 1903. Seu pai era um bem-sucedido judeu assimilado que comercializava vinhos, e dele o filho herdou o gosto pelas boas coisas da vida, mas pouco interesse pelo comércio. A mãe parece ter causado um efeito mais profundo em seus interesses posteriores. Filha de uma cantora alemã e de um oficial do Exército francês (cujos ancestrais corsos e originalmente genoveses responderam pelo sobrenome italiano, Adorno), ela teve uma carreira extremamente bem-sucedida como cantora até se casar. Sua irmã solteira, que morava na casa dos Wiesengrund, era uma pianista de considerável talento, que tocava com a famosa cantora Adelina Patti. Com o incentivo delas, o pequeno "Teddie" aprendeu piano e estudou composição desde cedo, sob orientação de Bernhard Sekles.

Mas Frankfurt pouco oferecia além da formação musical tradicional, e Adorno sentia-se ansioso por mergulhar na música mais inovadora, que nessa época provinha de Viena. Na primavera ou verão de 1924, conheceu Alban Berg no Festival da Sociedade Universal de Música Alemã, em Frankfurt, e ficou fascinado com três fragmentos da ópera de Berg,

Wozzeck, ainda inédita.⁶² Resolveu acompanhá-lo a Viena e se tornar seu aluno. Retardado apenas pelos estudos universitários em Frankfurt, chegou à capital austríaca em janeiro de 1925. A Viena para a qual ele se mudou era menos a cidade de Otto Bauer e Karl Renner, Rudolf Hilferding e Max Adler (o meio que Grünberg deixara ao ir para Frankfurt) do que a Viena apolítica, mas culturalmente radical, de Karl Kraus e do círculo de Schönberg. Lá chegando, ele convenceu Berg a aceitá-lo como estudante de composição, duas vezes por semana, e procurou Eduard Steuermann para instruí-lo na técnica do piano. Suas composições parecem ter sido influenciadas pelos experimentos de Schönberg com a atonalidade, mas não por seu sistema dodecafônico posterior.⁶³ Além dessa formação, Adorno conseguiu escrever com frequência para diversos jornais de vanguarda, inclusive o *Anbruch*, cuja direção editorial assumiu em 1928, ano em que voltou para Frankfurt. Permaneceu à frente dessa publicação até 1931, apesar de suas novas responsabilidades acadêmicas.

Os três anos que Adorno passou em Viena foram muito mais do que um interlúdio em sua carreira de estudioso. Arthur Koestler — que, em 1925, ao chegar, hospedou-se por acaso na mesma pensão que ele — recordou-o como "um rapaz tímido, aflito e esotérico, com um encanto sutil que eu, imaturo demais, não compreendi".⁶⁴ Para Koestler, igualmente emotivo mas não tão culto, Adorno representou uma imagem de condescendência magisterial. Até o professor de Adorno, Berg, achava desconcertante a capacidade intelectual do aluno. Como Adorno admitiu posteriormente, "meu lastro filosófico, em certos momentos, incluía-se segundo Berg na categoria do que ele chamava de modismo. [...] Nessa época, com certeza, eu era brutalmente sério, e isso pode dar nos nervos de um artista maduro".⁶⁵ Os três anos em Viena parecem ter erradicado grande parte de sua timidez, mas a nova confiança não significou uma redução expressiva de sua extrema seriedade nem de sua fidelidade às formas culturais mais exigentes. O comparecimento freqüente a leituras feitas por Karl Kraus, o mais implacável defensor dos padrões culturais, e a participação nas herméticas discussões musicais da vanguarda vienense só fizeram reforçar sua predisposição nessa direção. Pelo resto da vida, Adorno nunca abandonou seu elitismo cultural.

Também de outra maneira os anos em Viena foram significativos para seu desenvolvimento. Muito tempo depois, Adorno admitiria que um dos atrativos do círculo de Schönberg tinha sido seu exclusivismo, sua condição de um grupo fechado, que o fez lembrar o círculo de Stefan George,

na Alemanha.⁶⁶ Uma de suas decepções nesses três anos de Áustria foi a dissolução do círculo, depois que a nova esposa de Schönberg o isolou de seus discípulos. Se isso não houvesse acontecido, podemos conjecturar, talvez Adorno não tivesse optado por retornar a Frankfurt. Uma vez nessa cidade, é claro, as mesmas características elitistas o atraíram para a órbita de Horkheimer e dos membros mais jovens do Institut.

Adorno conhecia Horkheimer desde 1922, quando eles tinham frequentado juntos um seminário sobre Husserl, dirigido por Hans Cornelius. Ambos também haviam estudado com o psicólogo gestaltista Gelb. Em 1924, sob a orientação de Cornelius, Adorno redigira sua tese de doutorado sobre a fenomenologia de Husserl.⁶⁷ Ao retornar de Viena, porém, Cornelius se havia aposentado e fora substituído na cátedra de filosofia por Paul Tillich,⁶⁸ após um breve interlúdio em que o cargo fora ocupado por Max Scheler. Tillich era amigo íntimo de Horkheimer, Löwenthal e Pollock, e todos faziam parte de um grupo regular de debates que incluía Karl Mannheim, Kurt Riezler, Adolph Löwe e Karl Mennicke. O *Kränzchen*, como era chamado — uma palavra antiquada que tanto significa uma pequena grinalda quanto uma reunião íntima —, continuou a existir durante vários anos em Nova York, depois que a maioria de seus membros foi forçada a emigrar. Adorno, ao voltar para Frankfurt, foi bem recebido no grupo. Com a ajuda de Tillich, tornou-se *Privatdozent* em 1931 e escreveu um estudo sobre a estética de Kierkegaard como sua *Habilitationsschrift*.⁶⁹

A essa altura, o Institut havia passado por mudanças significativas. A saúde de Grünberg, depois do derrame ocorrido em 1927, não teve uma melhora apreciável. Em 1929, aos 69 anos, ele renunciou ao cargo de diretor. Ainda viveria até 1940, porém sem outro papel nos assuntos do Institut. Agora, os três membros originais do grupo tinham idade suficiente para ocupar uma cátedra na universidade, um pré-requisito para a direção do Institut, tal como estava registrado nos estatutos. Antes da chegada de Grünberg e depois da doença deste, Pollock, que havia funcionado como diretor interino do Institut em tudo, exceto no nome, satisfez-se em continuar cuidando dos assuntos administrativos. Weil, como vimos, havia permanecido como *Privatgelehrter*,* não tendo sido habilitado como *Privatdozent* nem *berufen* [nomeado] catedrático.⁷⁰ Embora continuasse a orientar os assuntos financeiros do Institut e a fazer contribuições ocasio-

* *Privatgelehrter* é uma pessoa de reconhecida erudição, mas que não tem emprego oficial. [N.T.]

nais ao *Grünbergs Archiv*,⁷¹ interessava-se mais por outras questões. Em 1929, deixou o Institut e mudou-se para Berlim, onde trabalhou para duas editoras — a Malik Verlag, esquerdista, e a Soziologische Verlagsanstalt, mais acadêmica —, além de contribuir para o radical Teatro Piscator. Em 1930, partiu da Alemanha para a Argentina, a fim de cuidar dos negócios familiares, dos quais, como mais velho dos dois filhos de Hermann Weil, tornou-se o principal proprietário, depois da morte do pai em 1927. Aceitou essa responsabilidade com muita relutância. De qualquer modo, desde 1923 Weil não estivera no centro do trabalho criativo do Institut, pois era mais atraído por questões práticas do que teóricas. Em anos posteriores, voltou em ocasiões esporádicas ao Institut e continuou a ajudá-lo fielmente em termos financeiros, porém nunca foi nem pretendeu ser candidato à direção.

Horkheimer foi a escolha evidente para suceder Grünberg. Embora não tivesse sido uma presença dominante nos primeiros anos do Institut, sua estrela entrou em ascensão durante a direção interina de seu amigo Pollock. Em 1929, com apoio de Tillich e de outros membros do Departamento de Filosofia, criou-se uma nova cátedra de “filosofia social” para Horkheimer, a primeira do gênero numa universidade alemã. Weil tinha convencido o Ministério da Educação a converter a cátedra de Grünberg em ciência política; seu pai fizera uma doação para esse novo objetivo. Como parte da negociação, ele havia prometido contribuir para outra cátedra de economia, entregue a Adolph Löwe, amigo de infância de Horkheimer, que veio de Kiel. *As origens da filosofia burguesa da história*,⁷² um estudo sobre Maquiavel, Hobbes, Vico e outros dos primeiros filósofos burgueses da história, serviu como credencial de erudição de Horkheimer para o novo cargo. Com a ascensão dele à direção, em julho de 1930, quando contava apenas 35 anos, o Institut für Sozialforschung entrou em sua fase de maior produtividade, que é ainda mais impressionante quando vista no contexto da emigração e da desorientação cultural que veio logo a seguir.

Em janeiro de 1931, Horkheimer foi oficialmente empossado no novo cargo. Nas cerimônias de posse, discursou sobre “A situação atual da filosofia social e a tarefa de um Instituto de Pesquisas Sociais”.⁷³ As diferenças entre sua abordagem e a de seu predecessor logo ficaram claras. Em vez de simplesmente se rotular como marxista, Horkheimer recorreu à história da filosofia social para obter uma perspectiva da situação presente. Par-

tindo da teoria social no indivíduo, que havia caracterizado inicialmente o idealismo clássico alemão, ele traçou seu curso, passando pelo sacrifício hegeliano do indivíduo ao Estado e pelo colapso subsequente da fé na totalidade objetiva, expressa por Schopenhauer. Depois, Horkheimer voltou-se para teóricos sociais mais recentes, como os neokantianos da escola de Marburgo e os defensores do totalitarismo social, como Othmar Spann; todos, em suas palavras, haviam tentado superar o sentimento de perda que havia acompanhado a quebra da síntese clássica. Scheler, Hartmann e Heidegger, acrescentou, compartilhavam o anseio pelo retorno ao conforto das unidades significativas. A filosofia social, tal como Horkheimer a via, não seria uma única *Wissenschaft* [ciência] em busca da verdade imutável. Antes, deveria ser entendida como uma teoria materialista, enriquecida e complementada pelo trabalho empírico, do mesmo modo que a filosofia natural tinha uma relação dialética com disciplinas científicas distintas. Assim, o Institut continuaria a diversificar suas energias, sem perder de vista as metas sintéticas, interdisciplinares. Para isso, Horkheimer apoiava a manutenção da “ditadura do diretor”, ou seja, a estruturação não colegiada iniciada por Grünberg.

Ao concluir suas observações, Horkheimer delineou a primeira tarefa do Institut sob sua liderança: um estudo das atitudes de operários e empregados para com uma variedade de problemas da Alemanha e do resto da Europa desenvolvida. Seus métodos deveriam incluir o uso de estatísticas públicas e de questionários, respaldados por uma interpretação sociológica, psicológica e econômica dos dados. Para ajudar a compilar o material, anunciou, o Institut estabeleceria uma sucursal em Genebra, conforme a oferta de Albert Thomas, diretor da Organização Internacional do Trabalho. Foi a primeira de tais sucursais instaladas fora da Alemanha nos anos seguintes. A decisão de aceitar a oferta de Thomas não decorreu apenas do desejo de compilar dados; o funesto panorama político da Alemanha já indicava que o exílio poderia ser uma necessidade futura. Assim, Pollock recebeu a incumbência de instalar um escritório permanente em Genebra; Kurt Mandelbaum, seu assistente, acompanhou-o. Uma vez firmemente estabelecido esse escritório em 1931, a maior parte das verbas do Institut foi transferida em surdina para uma empresa em um país neutro, a Holanda.

Outras mudanças seguiram-se à ascensão de Horkheimer à direção. Com a incapacitação de seu líder, o *Grünbergs Archiv* deixou de ser pu-

blicado, vinte anos e quinze volumes após o lançamento, em 1910. O *Archiv* tinha servido de veículo para uma multiplicidade de pontos de vista dentro e fora do Institut, ainda refletindo, em parte, as raízes de Grünberg no mundo do austro-marxismo. A necessidade de uma revista que fosse a voz do Institut foi considerada premente. Horkheimer, cuja preferência pela concisão expressou-se no grande número de aforismos que escreveu nesse período, não gostava dos volumes gigantescos que eram característicos da intelectualidade alemã. Embora tenha sido lançado um terceiro volume da série de publicações do Institut em 1931, *Economia e sociedade na China*, de Wittfogel,⁷⁴ a ênfase foi deslocada para os ensaios. Na década seguinte, o Institut apresentou ao mundo a maior parte de seu trabalho nos ensaios publicados no *Zeitschrift für Sozialforschung*, alguns quase com a extensão de monografias. Exaustivamente avaliados e criticados pelos outros membros do Institut antes de serem publicados, muitos artigos quase foram produções coletivas tanto quanto trabalhos individuais. O *Zeitschrift*, nas palavras de Leo Löwenthal, era “menos um fórum de pontos de vista diferentes do que uma plataforma das convicções do Institut”,⁷⁵ embora outros autores continuassem a contribuir com artigos ocasionais. Em última instância, as decisões editoriais eram de Horkheimer, mas Löwenthal, com anos de experiência, funcionava como coordenador editorial e tinha plena responsabilidade pela longa seção de resenhas. Uma das primeiras tarefas de Löwenthal foi fazer uma viagem de avião para visitar Leopold von Wiese, o decano dos sociólogos alemães, a fim de lhe assegurar que o *Zeitschrift* não competiria com sua *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* [Revista trimestral de sociologia de Colônia].

Como explicou Horkheimer no prefácio à primeira edição,⁷⁶ a *Sozialforschung* não era igual à sociologia praticada por von Wiese e outros acadêmicos alemães mais tradicionais. Seguindo Gerlach e Grünberg, ele enfatizou a natureza sinóptica e interdisciplinar do trabalho do Institut. Frisou, em particular, o papel da psicologia social para cobrir a lacuna entre o indivíduo e a sociedade. No primeiro artigo que se seguiu, “Observações sobre a ciência e a crise”,⁷⁷ Horkheimer tratou da ligação entre a fragmentação vigente do saber e as condições sociais que ajudavam a produzi-la. Uma estrutura econômica monopolista e arcaica, afirmou, havia promovido um saber confuso. A crise só seria superada quando se superasse a fundamentação fetichista do conhecimento científico na consciência pura e se reconhecessem as circunstâncias históricas concretas que condicionavam todo o pensamento. A ciência não devia ignorar seu papel

social, pois só conscientizando-se de sua função crítica é que poderia contribuir para as forças que promoveriam as mudanças necessárias.

As contribuições para o primeiro número do *Zeitschrift* refletiram a diversidade da *Sozialforschung*. Grossmann tornou a escrever sobre Marx e o problema do colapso do capitalismo.⁷⁸ Pollock analisou a Grande Depressão e as possibilidades de uma economia planejada em uma estrutura capitalista.⁷⁹ Löwenthal delineou as tarefas de uma sociologia da literatura, e Adorno fez o mesmo, no primeiro de dois artigos, em relação à música.⁸⁰ Os dois ensaios restantes versaram sobre a dimensão psicológica das pesquisas sociais: um do próprio Horkheimer, sobre “História e psicologia”,⁸¹ e o segundo de um novo membro do Institut, Erich Fromm.⁸² (Uma abordagem completa da integração da psicanálise pelo Institut e de seu marxismo hegelianizado é apresentada no capítulo 3.) Löwenthal, que era amigo de Fromm desde 1918, apresentou-o como um dos três psicanalistas introduzidos no círculo do Institut no começo da década de 1930. Os outros foram Karl Landauer, diretor do Instituto Psicanalítico de Frankfurt, e Heinrich Meng. As contribuições de Landauer para o *Zeitschrift* restringiram-se à seção de críticas. (No primeiro número, ele ficou em ótima companhia: entre os outros críticos estavam Alexandre Koyré, Kurt Lewin, Karl Korsch e Wilhelm Reich.) Meng, apesar de mais interessado em higiene mental do que em psicologia social, ajudou a organizar seminários e contribuiu com resenhas de assuntos relacionados com os interesses do Institut.

Com a introdução da psicanálise no Institut, a era Grünberg claramente chegou ao fim. Em 1932, a publicação de um *Festschrift*,⁸³ preparado por ocasião do septuagésimo aniversário de Grünberg no ano anterior, deu outros indícios dessa transição. Pollock, Horkheimer, Wittfogel e Grossmann contribuíram com artigos, mas a maioria dos trabalhos foi escrita por amigos mais velhos dos tempos vienenses de Grünberg, como Max Beer e Max Adler. A mudança, que isso simbolizava, recebeu um impulso adicional com a aceitação de um novo membro no fim de 1932 — Herbert Marcuse, que viria a se tornar um dos principais expoentes da teoria crítica.

Marcuse nasceu em 1898 em Berlim, numa família de prósperos judeus assimilados, como a maioria dos outros. Depois de concluir o serviço militar durante a guerra, envolveu-se por um breve período na política, num Conselho de Soldados em Berlim. Em 1919, deixou o Partido Socialdemocrata, ao qual se filiara dois anos antes, em protesto contra sua traição ao

proletariado. Depois do fracasso da revolução alemã, Marcuse abandonou por completo a política e foi estudar filosofia em Berlim e Freiburg, recebendo o grau de doutor na universidade desta cidade, em 1923, com uma tese sobre o *Künstlerroman* (o gênero de romance em que o protagonista é um artista). Durante os seis anos seguintes, tentou vender e publicar livros em Berlim. Em 1929, voltou para Freiburg, onde estudou com Husserl e Heidegger, que influenciaram consideravelmente o seu pensamento. Nessa fase, Marcuse estreou no texto impresso, publicando artigos nos *Philosophische Hefte* [Cadernos filosóficos], de Maximilian Beck, e em *Die Gesellschaft* [A sociedade], de Rudolf Hilferding. Seu primeiro livro, *A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade*,⁸⁴ foi publicado em 1932, trazendo as marcas de seu orientador, Heidegger, para quem o texto fora preparado como *Habilitationsschrift*. Antes que Heidegger pudesse aceitar Marcuse como assistente, as relações entre os dois ficaram abaladas; as divergências políticas entre o aluno de orientação marxista e o professor cada vez mais direitista contribuíram para isso, sem dúvida. Sem perspectiva de emprego em Freiburg, Marcuse deixou a cidade em 1932. O *Kurator* da Universidade de Frankfurt, Kurt Riezler, solicitado por Husserl a interceder por Marcuse, recomendou-o a Horkheimer.

No segundo número do *Zeitschrift*, Adorno fez uma crítica de *A ontologia de Hegel* e julgou promissor seu movimento de afastamento de Heidegger. Marcuse, escreveu, tendia a se distanciar de “o significado do ser”, rumo a uma abertura para o ser-no-mundo [*Seienden*], saindo da ontologia fundamental para a filosofia da história, e da historicidade [*Geschichtlichkeit*] para a história”.⁸⁵ Embora Adorno achasse que ainda havia algum terreno a ser percorrido para que Marcuse se livrasse por completo do jugo de Heidegger, parecia boa a possibilidade de uma integração bem-sucedida de sua abordagem da filosofia com a do Institut. Horkheimer concordou. Em 1933, Marcuse somou-se aos integrantes do Institut que se comprometiam com uma compreensão dialética e não mecanicista do marxismo. Foi imediatamente nomeado para o escritório de Genebra.

Com a tomada do poder pelos nazistas, em 30 de janeiro de 1933, o futuro de uma organização confessadamente marxista, quase exclusivamente composta por homens de ascendência judaica — pelo menos segundo os padrões nazistas —, era obviamente sombrio. Horkheimer ha-

via passado a maior parte de 1932 em Genebra, onde adoeceu com difteria. Pouco antes de Hitler assumir o poder, ele retornou a Frankfurt e, com a mulher, se mudou da casa em que moravam, no subúrbio de Kronberg, para um hotel próximo à estação ferroviária. Durante fevereiro, o último mês do semestre de inverno, suspendeu as aulas de lógica para falar sobre a questão da liberdade, que se tornava a cada dia mais duvidosa. Em março, ele escapuliu para a Suíça pela fronteira, no exato momento em que o Institut era fechado, por suas “tendências hostis ao Estado”. A maior parte da biblioteca do Institut no prédio da Victoria-Allee, que então somava mais de 60 mil volumes, foi confiscada pelo governo; a transferência dos recursos, dois anos antes, impediu um confisco similar das finanças da organização. No dia 13 de abril, Horkheimer teve a honra de ser um dos primeiros integrantes do corpo docente a ser formalmente demitido de Frankfurt, junto com Paul Tillich, Karl Mannheim e Hugo Sinzheimer.⁸⁶

A essa altura, toda a equipe oficial do Institut havia deixado Frankfurt. A única exceção foi Wittfogel, que voltou da Suíça para a Alemanha e, por suas atividades políticas, foi enviado a um campo de concentração em março. Sua segunda mulher, Olga Lang (nascida Olga Joffé), que também viria a se tornar especialista em assuntos chineses e assistente do Institut, trabalhou pela libertação de Wittfogel, assim como fizeram amigos como R. H. Tawney, na Inglaterra, e Karl Haushofer, na Alemanha. Wittfogel foi finalmente libertado em novembro de 1933, recebendo permissão para emigrar para a Inglaterra. Pouco depois, uniu-se aos outros nos Estados Unidos. Adorno, cuja ação política não era tão controvertida quanto a de Wittfogel, manteve residência na Alemanha, embora tenha ficado a maior parte dos quatro anos seguintes na Inglaterra, estudando no Merton College, em Oxford. Grossmann passou três anos refugiado em Paris e foi passar mais um, muito infeliz, na Inglaterra em 1937, antes de finalmente seguir para os Estados Unidos. Löwenthal só permaneceu em Frankfurt até o dia 2 de março, quando seguiu Marcuse, Horkheimer e outros integrantes do Institut rumo a Genebra; foi o último a partir antes do fechamento da organização. Pollock já estava no exílio quando os nazistas chegaram ao poder, embora não soubesse que isso duraria quase duas décadas e se estenderia a dois continentes.

Em fevereiro de 1933, a sucursal de Genebra, com um conselho de 21 membros,⁸⁷ tornou-se o centro administrativo do Institut. Em reconhecimento de seu caráter europeu, ele adotou o nome de Société Internatio-

nale de Recherches Sociales [Sociedade Internacional de Pesquisas Sociais], tendo Horkheimer e Pollock como “presidentes”; Löwenthal, Fromm e Sternheim foram nomeados seus sucessores no ano seguinte.⁸⁸ Nesse momento, a “Escola de Frankfurt” passou a ser não apenas suíça, mas também francesa e inglesa, à medida que os oferecimentos de ajuda vindos de amigos em Paris e em Londres levaram à fundação de pequenas sucursais nessas cidades, em 1933. Celestin Bouglé, ex-aluno de Durkheim e diretor do Centro de Documentação da École Normale Supérieure desde 1920, sugeriu a Horkheimer que seria possível encontrar algum espaço para o Institut na Rue d’Ulm. Apesar de ter uma visão política proudhoniana (era adepto do Partido Socialista Radical) e, portanto, não simpatizar com a feição marxista do trabalho do Institut, Bouglé dispôs-se a esquecer a política, ao considerar a situação aflitiva do Institut. Maurice Halbwachs, outro durkheimiano ilustre, que na época estava em Estrasburgo, e Georges Scelle, que lecionava direito em Paris, quando não estava em Haia como advogado francês no Tribunal Internacional, ligaram-se a Bouglé como co-patrocinadores da mudança. Outro apoio veio de Henri Bergson, que guardava uma boa impressão do trabalho do Institut. Em Londres, uma proposta semelhante foi feita por Alexander Farquharson, editor da *Sociological Review*, que pôde oferecer alguns cômodos no Le Play House. Sidney Webb, R. H. Tawney, Morris Ginsberg e Harold Laski, todos acrescentaram suas vozes à de Farquharson. Montou-se um pequeno escritório, que durou até que a falta de verbas obrigou a fechá-lo, em 1936.

Entretantes, a editora do *Zeitschrift* em Leipzig, a C. L. Hirschfeld, informou a Horkheimer que não mais poderia arriscar-se a dar continuidade à publicação. Bouglé sugeriu como substituta a Librairie Felix Alcan, em Paris. Isso se revelou aceitável e foi estabelecida uma ligação que durou até 1940, quando, mais uma vez, os nazistas conseguiram intimidar a editora do *Zeitschrift*.

Em setembro de 1933 foi publicado o primeiro número parisiense do *Zeitschrift*. O período inicial do Institut, na Alemanha, chegara ao fim. Na breve década decorrida desde a sua fundação, ele havia reunido um grupo de jovens intelectuais com talentos variados, dispostos a coordená-los a serviço das pesquisas sociais, tais como concebidas pelo Institut. Como vimos, os primeiros anos em Frankfurt foram dominados pelas idéias de Grünberg, mas, sob a direção dele, o Institut ganhou solidez estrutural e se firmou na vida intelectual de Weimar. Apesar de se concentrar nas

pesquisas, ele ajudou a formar estudantes do calibre de Paul Baran,⁸⁹ que, em 1930, trabalhou no projeto de um segundo volume do estudo de Pollock sobre a economia soviética. Hans Gerth, Gladys Meyer e Josef Dünner foram outros estudantes dos anos anteriores à emigração que depois tiveram impacto nas ciências sociais norte-americanas. (Dünner, convém assinalar de passagem, escreveu um *roman à clef* em 1937, intitulado *Se eu te esquecer...*, no qual aparecem figuras do Institut sob pseudônimos.)⁹⁰ Além disso, todos os integrantes do Institut participaram ativamente das discussões sobre o futuro do socialismo, o que atraiu luminares de Frankfurt, como Hendrik de Man e Paul Tillich. A independência proporcionada pela generosidade de Hermann Weil permitiu que a instituição não fosse estorvada por obrigações políticas ou acadêmicas, mesmo depois da morte dele, em 1927. Garantiu também a continuação da identidade do Institut no exílio, numa época em que outros estudiosos alemães refugiados foram submetidos à tensão de se restabelecerem em terras estrangeiras, sem respaldo financeiro. Outros 100 mil dólares de contribuição oferecidos por Felix Weil, quando ele se religou ao Institut em Nova York em 1935, ajudaram a manter a segurança financeira da instituição durante toda a década de 1930.

O sentimento de um destino compartilhado e de um propósito comum, que aparece ao observador como uma das principais características do Institut — especialmente depois que Horkheimer se tornou diretor —, pôde transferir-se para suas novas sedes, em parte, graças à sorte financeira da entidade. A intenção dos membros fundadores fora criar uma comunidade de estudiosos cuja solidariedade servisse como uma antevisão microcósmica da fraterna sociedade do futuro. O *Zeitschrift*, como dissemos, ajudou a consolidar o sentimento de identidade grupal, e a experiência comum do exílio forçado e do reencontro no exterior contribuiu consideravelmente para isso. Dentro do Institut, um grupo ainda menor se havia formado em torno de Horkheimer, composto por Pollock, Löwenthal, Adorno, Marcuse e Fromm. O núcleo das realizações do Institut nasceu do trabalho deles, enraizado na tradição predominante da filosofia européia, aberto às técnicas empíricas contemporâneas e orientado para as questões sociais do momento.

Quando se busca um fio comum que perpassasse as biografias individuais do círculo interno, o que vem à mente de imediato é que nasceram em famílias judias de classe média ou média-alta (no caso de Adorno, apenas

um dos pais era judeu). Embora este não seja o local para um debate sobre os judeus radicais da República de Weimar, cabe tecer alguns comentários. Como vimos, um dos argumentos empregados por Felix Weil e Pollock para persuadir o Weil sênior a fazer uma doação para o Institut tinha sido a necessidade de estudar o anti-semitismo na Alemanha. No entanto, esse trabalho só começou, de fato, na década de 1940. Se quiséssemos caracterizar a atitude geral do Institut para com a questão judaica, seria preciso vê-la como semelhante à expressa por outro judeu radical quase um século antes: Karl Marx. Em ambos os casos, a questão religiosa ou étnica ficou claramente subordinada à social. Em *Dämmerung*, Horkheimer atacou os capitalistas judeus que eram contra o anti-semitismo simplesmente porque representava uma ameaça econômica. “A disposição de sacrificar a vida e a propriedade em nome da fé”, escreveu, “fica para trás com a base material do gueto. Para o judeu burguês, a hierarquia dos bens não é judaica nem cristã, mas burguesa. [...] O revolucionário judeu, assim como o ‘ariano’, arrisca a própria vida em nome da liberdade da humanidade.”⁹¹ Outra prova de que a opressão específica contra os judeus não era enfatizada, em contraste com a opressão social, foi a indiferença ao sionismo como solução para os problemas judaicos.⁹²

Na verdade, os membros do Institut ansiavam por negar qualquer importância a suas raízes étnicas, uma posição que, na maioria dos casos, não se desgastou com o tempo. Weil, por exemplo, em extensa correspondência comigo, rejeitou arduamente qualquer sugestão de que a judeidade — definida em termos religiosos, étnicos ou culturais — tivesse tido a menor influência na escolha dos membros do Institut ou no desenvolvimento de suas idéias. Também insistiu em que a assimilação dos judeus em Weimar tinha chegado a tal ponto que “a discriminação contra os judeus se retraíra inteiramente para o ‘nível do clube social’”.⁹³ Assim, o des-caso do Institut pela questão judaica justificava-se pelo desaparecimento do problema, na prática. O fato de o Institut ter sido fundado um ano depois do assassinato de Walter Rathenau, ministro das Relações Exteriores da Alemanha, basicamente por causa de suas raízes étnicas, não parece ter causado nenhum impacto pessoal nos judeus “assimilados” ligados ao Institut. Wittfogel, um de seus integrantes gentios, confirmou essa cegueira geral afirmando ter sido, ele mesmo, uma das poucas exceções que reconheciam a precariedade da situação dos judeus, inclusive dos mais assimilados.⁹⁴ O que impressiona o observador atual é a veemência com que

muitos membros do Institut negaram — e, em alguns casos, ainda negam — que sua identidade judaica tenha tido qualquer significado. Os judeus alemães assimilados surpreenderam-se com a facilidade com que a sociedade alemã aceitou as medidas anti-semitas dos nazistas. Em alguns casos, a ilusão a esse respeito foi uma característica que persistiu até a guerra. Até um realista obstinado como Franz Neumann pôde escrever, em *Behemoth*, que “o povo alemão é o menos anti-semita de todos”.⁹⁵ Essa avaliação da situação parece ter sido corroborada por quase todos os seus colegas do Institut.

Diante da veemente rejeição do significado da judeidade nas origens de cada um, só nos resta investigar de que formas indiretas essa característica pode ter desempenhado algum papel. O impacto geral do judaísmo como sistema de crenças parece ter sido desprezível. As duas possíveis exceções a isso foram Leo Löwenthal e Erich Fromm, pois ambos tinham sido militantes do grupo que abrangia a Frankfurt Lehrhaus.* Löwenthal fora um dos colaboradores que contribuíram para o *Festschrift*** dedicado ao rabino Nobel em 1921, escrevendo sobre o demônio na religião.⁹⁶ Ele continuou a encontrar meios de aparecer nas páginas de publicações como a *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* ainda em 1930, embora, nessa época, já tivesse deixado para trás sua fase realmente religiosa. Apesar disso, seria difícil, em qualquer ocasião, encontrar ecos do interesse de Löwenthal pelo judaísmo no trabalho que realizou para o Institut. Fromm, por outro lado, foi muitas vezes caracterizado como alguém que preservou versões laicas de temas judaicos em sua obra, mesmo depois de ter deixado a ortodoxia, em meados da década de 1920.⁹⁷ Teceram-se comparações freqüentes entre sua obra e as de outros membros do grupo da Lehrhaus, particularmente Martin Buber. O que foram essas semelhanças ficará mais claro no capítulo 3. Apenas Löwenthal e Fromm (ao lado de Walter Benjamin, que viria a escrever para o *Zeitschrift* em anos posteriores) mostraram em algum momento um interesse real pelas questões teológicas judaicas. Para os outros, o judaísmo era um livro fechado.

Se o conteúdo intelectual manifesto do judaísmo não desempenhou nenhum papel no pensamento da maioria dos membros do Institut, te-

* Instituição criada em 1920 pelos pensadores judeus Franz Rosenzweig e Martin Buber, pioneira na moderna educação de adultos. Os participantes ensinavam e aprendiam ao mesmo tempo. [N.T.]

** Publicação comemorativa, feita em homenagem a alguém. [N.T.]

mos que nos voltar para explicações de cunho sociológico ou cultural mais amplo. Em seu recente estudo dos literatos predominantemente judeus e esquerdistas que escreveram para o jornal berlinense *Die Weltbühne* [A tribuna mundial], Istvan Deak teve que fazer perguntas similares às surgidas em um estudo sobre a Escola de Frankfurt. Ele assinalou, com acerto, que a alta percentagem de judeus na esquerda da República de Weimar — o círculo do *Weltbühne* era muito maior que o do Institut, mas a mesma correlação existia — não foi mera coincidência. Deveu-se, em suas palavras, “a um desdobramento específico: o reconhecimento de que as carreiras comerciais, artísticas ou científicas não ajudavam a solucionar o problema judaico e de que a Alemanha de Weimar tinha de passar por uma tremenda transformação para que o anti-semitismo alemão chegasse ao fim”.⁹⁸ No entanto, os membros da Escola de Frankfurt negam ter reconhecido isso em algum momento. “Nenhum de nós”, escreveu Pollock, “até os últimos anos antes de Hitler, tinha qualquer sentimento de insegurança proveniente de nossa ascendência étnica. Alguns cargos no serviço público e no mundo dos negócios nos eram vedados, a menos que nos dispusessemos a aceitar o batismo, mas isso nunca nos incomodou. Muitas dessas barreiras tinham sido removidas na República de Weimar.”⁹⁹ Assim, é difícil atribuir o radicalismo deles a uma percepção consciente do socialismo como a única solução para um sentimento de opressão étnica.

Não obstante, apesar de todas as suas afirmações acerca da assimilação total e da inexistência de discriminação em Weimar, não se pode evitar a sensação de que eles protestavam demais. Se a República de Weimar era mesmo um ambiente em que o anti-semitismo estava desaparecendo, o que em si parece questionável, convém lembrar que todos os membros do Institut cresceram antes da Primeira Guerra Mundial, numa Alemanha muito diferente. Até os judeus mais assimilados da Alemanha guilhermina deviam sentir-se meio separados de seus conterrâneos gentios, e chegar à maturidade nesse clima deve ter deixado alguma marca. O sentimento de estar encenando um papel que os judeus, ansiosos por esquecer suas origens, devem ter vivenciado só pode ter deixado um resíduo de amargura capaz de alimentar com facilidade uma crítica radical da sociedade como um todo. Não queremos dizer com isso que o programa do Institut possa ser atribuído em termos exclusivos, ou sequer predominantes, às raízes étnicas de seus membros, mas apenas argumentar que ignorar completamente tais raízes é perder de vista um dos fatores contributivos.

Uma vez nos Estados Unidos, podemos assinalar entre parênteses, os membros do Institut tornaram-se mais sensíveis à questão judaica. Adorno, por exemplo, foi solicitado por Pollock a abandonar o sobrenome Wiesengrund, pois havia um excesso de sobrenomes que pareciam judaicos no *roster* do Institut.¹⁰⁰ Paul Massing, um dos poucos gentios do grupo, disse que sua não-judeidade foi um fator pequeno, mas ainda assim significativo, que ajudou a mantê-lo separado dos colegas.¹⁰¹ Paradoxalmente, a assimilação foi mais difícil nos Estados Unidos do que tinha sido na Alemanha pré-nazista, pelo menos segundo o que sentiram muitos membros do Institut.

Além da explicação sociológica do efeito de suas origens, há também uma explicação cultural. Jürgen Habermas afirmou recentemente que existe uma semelhança notável entre algumas linhas da tradição cultural judaica e a do idealismo alemão, cujas raízes foram reconhecidas, muitas vezes, no pietismo protestante.¹⁰² Uma semelhança importante, particularmente crucial para a compreensão da teoria crítica, é a antiga idéia cabalista de que a fala, e não as imagens, é a única maneira de nos aproximarmos de Deus. A distância entre o hebraico, a língua sagrada, e a fala profana da Diáspora exercia um impacto sobre os judeus, que desconfiavam do universo corrente do discurso. Isso, afirmou Habermas, tem um paralelo na crítica idealista da realidade empírica, que atingiu o auge na dialética hegeliana. Embora não se possa traçar uma linha muito exata dos antecedentes judaicos da Escola de Frankfurt até sua teoria dialética, talvez existisse de fato uma predisposição. O mesmo se poderia dizer da rápida aceitação da psicanálise, que se revelou especialmente simpática aos intelectuais judeus assimilados. (Isso não quer dizer, é claro, que o freudismo tenha sido uma “psicologia judaica”, como disseram os nazistas; apenas sugere uma filiação possível.)

Outro fator importante deve ser mencionado. Na própria comunidade judaica alemã, era comum travar-se uma batalha entre o pai e os filhos varões em torno do conteúdo do judaísmo e do futuro do povo judeu. Às vezes, a solução aparecia de maneiras peculiares. Em seu ensaio sobre Walter Benjamin, cujo conflito com o pai foi particularmente acirrado, Hannah Arendt escreveu: “Em geral, esses conflitos eram resolvidos pela alegação dos filhos varões de serem gênios, ou, no caso de numerosos comunistas de famílias abastadas, de serem dedicados ao bem-estar da humanidade — ou, pelo menos, de aspirarem a coisas mais elevadas do que

ganhar dinheiro —, e o pai se dispunha então a admitir que essa era uma desculpa válida para o filho não ganhar a vida.”¹⁰³ Como em tantos outros aspectos, Benjamin foi uma exceção a essa regra e seu pai se recusou a sustentá-lo, mas isso não aconteceu com os outros. Hermann Weil podia ser um comerciante bem-sucedido de cereais na Argentina, mais interessado nos lucros do que na revolução, porém se dispôs a sustentar o radicalismo do filho com considerável generosidade. A relação de Horkheimer com os pais também não parece ter sido permanentemente prejudicada depois do atrito inicial decorrente da decisão de não seguir os passos do pai na indústria.¹⁰⁴ O único período real de desavença ocorrido entre eles veio depois que Horkheimer se apaixonou pela secretária do pai, gentia e oito anos mais velha. Os dois se casaram em março de 1926, mais ou menos na mesma época em que ele começou a lecionar na universidade. Como recordou Pollock, “os atritos entre Horkheimer e os pais foram temporários. [...] Passados alguns anos de distanciamento, houve uma reconciliação completa. Maidon Horkheimer foi aceita com a mais sincera cordialidade”.¹⁰⁵ Foi muito mais difícil os pais de Horkheimer se acostumarem com a idéia de ele se casar com uma gentia do que com o fato de se tornar um revolucionário.

Com efeito, pode-se argumentar que o forte tom ético da teoria crítica resultou da incorporação dos valores que tendiam a ser abraçados em uma família judia unida. De qualquer modo, há poucas indicações de que os integrantes do Institut tenham transferido a rejeição da mentalidade mercantil de seus pais para uma franca revolta pessoal. Apesar das fervorosas expressões de solidariedade com o proletariado, manifestas em todo o seu trabalho na fase anterior à emigração, nenhum integrante do Institut adotou o estilo de vida da classe trabalhadora.

Em parte alguma os sentimentos revolucionários foram tão claramente articulados quanto na obra de “Heinrich Regius”, o nome que Horkheimer tomou emprestado de um filósofo natural do século XVII para colocar na página de rosto dos aforismos que publicou em Zurique, no primeiro ano de exílio. Contudo, foi num dos textos do *Dämmerung*, “Uma fábula sobre a consistência”, que ele justificou implicitamente a combinação das crenças radicais com um padrão de vida burguês. Na fábula, dois poetas pobres são convidados a aceitar um estipêndio considerável de um rei tirânico que valoriza o trabalho deles. Um fica perturbado com a conspurcação trazida pelo dinheiro. “Você é incoerente”, responde

o outro. “Se é nisso que acredita, deve continuar a passar fome. Quem se sente identificado com os pobres deve viver como eles.”¹⁰⁶ Concordando, o primeiro poeta rejeita a oferta do rei e passa fome. Pouco depois, o outro se torna o poeta da corte. Horkheimer conclui seu “conto de fadas” com uma advertência: “Ambos arcaram com as conseqüências, e ambas as conseqüências favoreceram o tirano. Para a prescrição moral geral da coerência parece haver uma condição: ela é mais favorável aos tiranos do que aos poetas pobres.”¹⁰⁷ Assim, os membros do Institut podem ter sido implacáveis na hostilidade ao sistema capitalista, mas nunca abandonaram o estilo de vida da *haute bourgeoisie*. Seria fácil chamar esse comportamento de elitista ou “mandarínico” — dando ao termo de Grünberg um sentido ligeiramente diferente —, como fizeram alguns detratores do grupo. Mas parece improvável que o rejuvenescimento da teoria marxista, para o qual eles contribuíram tão amplamente, pudesse ter sido promovido pela decisão de usar bonés de tecido.

Pode-se argumentar que a teoria crítica teria sido enriquecida se os integrantes do Institut se houvessem envolvido mais intimamente na prática política. O exemplo de Lukács sugere, sem dúvida, que havia armadilhas no apego muito estreito a tal ou qual facção. Do outro lado da balança, porém, temos o caso do marxista italiano Antonio Gramsci, cuja experiência política, antes de ser preso por Mussolini em 1926, sempre serviu para conferir ao seu trabalho teórico uma qualidade concreta que em alguns casos faltou à Escola de Frankfurt. Em certo sentido, podemos dizer que o Institut começou a experimentar o exílio antes de ser efetivamente expulso pelos nazistas. Após o fracasso da revolução alemã, seus membros, pelo menos os que cercavam Horkheimer, alienaram-se de todas as facções políticas da esquerda. O SPD foi tratado com o desdém que merecia por sua capitulação covarde diante do *status quo* — na verdade, poderíamos dizer que a traição do SPD [socialdemocratas] à classe trabalhadora coloriu a desconfiança posterior da Escola de Frankfurt em relação a todas as soluções “moderadas”. O KPD [comunistas] revelou-se igualmente reprovável por sua visível dependência de Moscou e por sua falência teórica. E as tentativas patéticas de intelectuais esquerdistas como Kurt Hiller e Carl von Ossietzky de transcender as diferenças dos dois partidos, ou de oferecer uma alternativa viável, foram rejeitadas como projetos fantasiosos, que logo comprovaram ser. O resultado foi que a Escola de Frankfurt preferiu a pureza de sua teoria à filiação que seria exigida se tentasse

realizá-la concretamente. Nos capítulos seguintes veremos as vantagens e desvantagens disso.

A prudente transferência dos recursos do Institut para a Holanda, em 1931, permitiu continuar o trabalho sem muita interrupção. O primeiro ano em Genebra foi um período de adaptação, mas não de estagnação. O projeto sobre as atitudes dos operários e empregados não foi seriamente prejudicado. Andries Sternheim, um socialista holandês que tinha vínculos com o movimento trabalhista, foi recomendado a Horkheimer por alguém do escritório de Albert Thomas como um membro em potencial. Em Genebra, foi admitido como assistente e, após a partida de Pollock para os Estados Unidos, tornou-se o diretor da sucursal. Apesar de ter ajudado bastante na coleta de material para o projeto, fez poucas contribuições para o trabalho teórico do Institut, à parte algumas colaborações para o estudo do lazer na sociedade moderna.¹⁰⁸

Ocasionalmente atrapalhado pelos problemas de adaptação a uma nova editora, o *Zeitschrift* continuou a sair regularmente. Novos nomes foram acrescentados ao *roster* dos colaboradores anteriores. George Rusche escreveu sobre a relação entre o mercado de trabalho e a punição criminal,¹⁰⁹ antecipando um livro que depois publicou, com a ajuda de Otto Kirchheimer, sob os auspícios do Institut. Kurt Mandelbaum (amiúde sob os pseudônimos de Kurt ou Erich Baumann) e Gerhard Meyer acrescentaram artigos sobre economia àqueles escritos por Pollock e Grossmann.¹¹⁰ Algumas contribuições periódicas vieram da sucursal de Paris, que atraiu assistentes da competência de Raymond Aron e Georges Friedmann. Paul Ludwig Landsberg, um filósofo que despertou no Institut grandes esperanças, destrocadas por seu assassinato pelos nazistas, escreveu sobre a ideologia e a pseudociência raciais.¹¹¹ Algumas questões norte-americanas foram abordadas por Julian Gumperz numa série de artigos.¹¹² Com isso, a expressão “internacional”, que aparecia na nova denominação do Institut, ficou claramente evidenciada nas páginas do *Zeitschrift*.

Esse caráter internacional logo passou a significar muito mais, à medida que o Institut começou a procurar uma nova sede em outro local. Apesar de reconhecerem sua utilidade, Horkheimer e os outros nunca encararam a sucursal de Genebra como um centro permanente dos assuntos do Institut. Em maio de 1933, Grossmann havia expressado uma angústia que todos compartilhavam, ao escrever para Paul Mattick, nos Estados

Unidos, que “o fascismo também vem fazendo grande progresso na Suíça, e os novos perigos ameaçam nosso Institut nesse país”.¹¹³ Pollock fez uma viagem a Londres em fevereiro de 1934, a fim de avaliar a possibilidade de estabelecer o Institut na Inglaterra, mas as negociações com Sir William Beveridge, diretor da London School of Economics, e com Farquharson e seus colegas do Instituto de Sociologia convenceram-no de que essa solução era improvável. Estão bem registradas as oportunidades restritas que havia na Inglaterra para os estudiosos refugiados que começaram a fluir da Alemanha em 1933.¹¹⁴ Das pessoas associadas ao Institut, apenas Borkenau escolheu Londres como local de residência permanente no exílio. Ele conseguiu um cargo em que lecionava política internacional no setor de educação de adultos da Universidade de Londres. Anos depois, licenciou-se para visitar a Espanha durante a Guerra Civil, o que confirmou sua já profunda antipatia pelo comunismo e produziu um dos estudos clássicos sobre a guerra, *A rinha espanhola*.¹¹⁵ A essa altura, seus vínculos com o Institut já tinham sido rompidos, exceto por um último ensaio nos *Studien über Autorität und Familie* [Estudos sobre a autoridade e a família], em 1936.¹¹⁶

Em Paris, onde o meio acadêmico era ainda mais impenetrável do que na Inglaterra, as perspectivas pareciam igualmente limitadas. Paul Honigsheim, que fugiu de Colônia e se tornou diretor da sucursal parisiense do Institut, descreveu a fria recepção que costumava acolher os emigrados na França:

O intelectual francês típico, que queria segurança e um futuro previsível para si e sua família, achou que seu estilo de vida estava sendo ameaçado pelos malditos intelectuais alemães que não gastavam tempo tomando aperitivos com os amigos e trabalhavam duas vezes mais que os franceses. Trabalhavam em nome de Deus, ou, quando não eram devotos de uma religião, em nome do trabalho, o que, para o verdadeiro estudioso alemão, é quase a mesma coisa. Por conseguinte, em contraste com a atitude solidária que havia nos Estados Unidos, os franceses não receberam de bom grado a nomeação de pesquisadores alemães em seu meio. Era preciso coragem para trabalhar abertamente a favor dos refugiados alemães.¹¹⁷

Bouglé, Halbwachs e seus colegas, frisou Honigsheim, tinham essa coragem, mas eram uma pequena minoria; por isso, a França foi excluída como possível nova sede do Institut.

Apesar da imagem marxista do Institut, a idéia de um deslocamento para o leste, para a Rússia de Stalin, nunca foi seriamente contemplada,

nem mesmo por Grossmann, que fez uma viagem curta e malsucedida a Moscou em meados da década de 1930, ou por Wittfogel. A única possibilidade séria que restou foram os Estados Unidos. Julian Gumperz foi enviado a esse país em 1933, para sondar a situação. Gumperz era aluno de Pollock desde 1929 e, em certa época, fora membro do Partido Comunista, embora, posteriormente, tenha desistido de tudo, tornando-se corretor de ações e escrevendo um livro anticomunista na década de 1940;¹¹⁸ ele havia nascido nos Estados Unidos e era fluente em inglês. Voltou da viagem com um relatório favorável, assegurando a Horkheimer e aos outros que os recursos do Institut, que ainda rendiam cerca de 30 mil dólares por ano, seriam suficientes para garantir a sobrevivência em um país ainda mergulhado na depressão econômica.

Ao longo dos anos, o Institut havia feito vários contatos com figuras proeminentes do mundo acadêmico norte-americano, como Charles Beard, Robert MacIver, Wesley Mitchell, Reinhold Niebuhr e Robert Lynd. Todos estavam na Universidade Colúmbia. Assim, quando Horkheimer fez sua primeira viagem aos Estados Unidos, em maio de 1934, conseguiu ter acesso a Nicholas Murray Butler, reitor de Colúmbia. Para sua grande surpresa, Butler ofereceu ao Institut a filiação à universidade e uma sede em um de seus prédios, na Rua 117 Oeste, nº 429. Horkheimer, que não dominava bem o inglês, ficou temeroso de não ter compreendido Butler corretamente, e por isso lhe escreveu uma carta de quatro páginas pedindo que ele esclarecesse e confirmasse a oferta. A resposta de Butler foi lacônica: “O senhor me entendeu perfeitamente!”¹¹⁹ Assim, o Instituto Internacional de Pesquisas Sociais, por mais revolucionário e marxista que se houvesse afigurado na Frankfurt da década de 1920, veio a se estabelecer no centro do mundo capitalista, a cidade de Nova York. Marcuse chegou em julho, Löwenthal em agosto, Pollock em setembro e Wittfogel, pouco depois. Fromm estava desde 1932 nos Estados Unidos, para onde tinha ido atendendo a um convite para dar aulas no Instituto de Psicanálise de Chicago. Esses homens estiveram entre os primeiros a chegar na onda de intelectuais refugiados da Europa Central que tanto enriqueceram a vida cultural norte-americana nas décadas seguintes.¹²⁰

A transição não se deu sem dificuldades. Mesmo assim, em comparação com os membros da “universidade no exílio” de Alvin Johnson, da Nova Escola de Pesquisas Sociais, que não dispunham de recursos financeiros, ou que os tinham em pequena escala para facilitar a reinstalação,

os integrantes do Institut foram afortunados. Aliás, as tensões surgidas entre esses dois grupos de refugiados, embora parcialmente devidas a divergências ideológicas,¹²¹ foram exacerbadas pelas situações financeiras contrastantes. Convém acrescentar, entretanto, que, em anos posteriores, o Institut manteve um claro senso de responsabilidade para com refugiados menos abastados. Quando surgiram problemas para os membros do Institut, relacionavam-se à língua e à adaptação cultural, que atormentam qualquer imigrante, mas não às finanças. A adaptação intelectual mais difícil, como veremos, envolveu a compatibilização das pesquisas sociais praticadas pelo Institut, fundamentadas filosoficamente, com o rigoroso viés antiespeculativo das ciências sociais norte-americanas. O uso de técnicas empíricas norte-americanas, que os membros do Institut aprenderam no exílio, foi uma importante lição levada de volta para a Alemanha depois da guerra, mas essas habilidades não foram adquiridas sem considerável hesitação.

Em geral, o Institut não se mostrou particularmente ansioso por se desfazer de seu passado e se tornar plenamente norte-americano. Essa relutância pode ser aquilatada pela decisão de continuar a usar os serviços da editora Felix Alcan, mesmo depois de sair da Europa. O Institut achou que teria mais facilidade para preservar o alemão como língua do *Zeitschrift* se resistisse às solicitações de seus novos colegas norte-americanos para publicar textos nos Estados Unidos. Embora alguns artigos saíssem ocasionalmente em inglês e francês, e houvesse resumos nessas línguas após cada ensaio em alemão, a revista se manteve essencialmente alemã até a guerra. Na verdade, foi o único periódico desse tipo que continuou a ser publicado na língua que Hitler tanto vinha fazendo por degradar. Nessas condições, o *Zeitschrift* era visto por Horkheimer e os outros como uma contribuição vital para preservar a tradição humanista na cultura alemã, que estava sob ameaça de extinção. Um dos principais componentes da auto-imagem do Institut foi esse sentimento de ser o derradeiro bastião de uma cultura em extinção. Profundamente conscientes da relação entre a linguagem e o pensamento, seus membros estavam convencidos de que só continuando a escrever na língua pátria poderiam resistir à identificação do nazismo com tudo que era alemão. Ainda que a maior parte do mundo de língua alemã não tivesse meios de obter exemplares do *Zeitschrift*, o Institut se dispôs a sacrificar o público imediato em favor de um público futuro, que, de fato, passou a existir depois da derrota de

Hitler. O único subproduto lamentável dessa decisão foi o isolamento parcial da comunidade acadêmica norte-americana, como seria inevitável. Embora o Institut tenha começado a lecionar na Divisão de Extensão de Colúmbia em 1936, desenvolvendo aos poucos uma série de seminários sobre diversos temas,¹²² seu foco se manteve primordialmente na teoria e na pesquisa. Novamente reunido na segurança de sua nova sede em Morningside Heights — do círculo mais íntimo, apenas Adorno ainda permaneceu vários anos no exterior —, o Institut pôde retomar, sem grande dificuldade, o trabalho que havia iniciado na Europa.

Mesmo havendo adquirido uma circunspeção maior depois da vitória do fascismo na Alemanha, Horkheimer e os outros continuaram relativamente otimistas quanto ao futuro. “O ocaso do capitalismo”, escreveu “Heinrich Regius” [Horkheimer] em 1934, “não tem por que dar início à noite da humanidade, a qual, sem dúvida, parece hoje constituir uma ameaça.”¹²³ A intensificação de suas investigações sobre a crise do capitalismo, o colapso do liberalismo tradicional, a ascensão da ameaça autoritária e outros temas correlatos pareceu ser a melhor contribuição para derrotar o nazismo. Como sempre, seu trabalho fundamentou-se numa filosofia social cuja edificação, durante a década de 1930, foi a ocupação primordial de Horkheimer, Marcuse e, em menor grau, Adorno. Nesse momento, a reelaboração do marxismo tradicional tornou-se crucial. Por isso, é para a gênese e o desenvolvimento da teoria crítica que devemos nos voltar agora.

CAPÍTULO 2

A GÊNESE DA TEORIA CRÍTICA

Vista dos píncaros da razão, toda vida parece uma
doença maligna, e o mundo, um manicômio.

– Goethe

Desconfio de todos os sistematizadores e os evito.
A vontade de um sistema é falta de integridade.

– Nietzsche

No cerne da teoria crítica havia uma aversão aos sistemas filosóficos fechados. Apresentá-la como um destes, portanto, distorceria seu caráter essencialmente aberto, investigativo e inacabado. Não foi à toa que Horkheimer optou por articular idéias em ensaios e aforismos, e não nos volumes pesados que eram tão característicos da filosofia alemã. Embora Adorno e Marcuse relutassem menos em falar por meio de livros completos, também eles resistiam a transformar esses livros em exposições filosóficas positivas e sistemáticas. Em vez disso, a teoria crítica, como diz o nome, expressava-se por uma série de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas. Seu desenvolvimento deu-se pelo diálogo. Sua gênese foi tão dialética quanto o método que ela propunha aplicar aos fenômenos sociais. Só podemos compreendê-la plenamente se a confrontamos em seus próprios termos, como uma crítica instigante de outros sistemas. Este capítulo tentará apresentar a teoria crítica tal como foi inicialmente concebida na década de 1930, mediante uma interação, em contraponto, com outras escolas de pensamento e com uma realidade social em transformação.

Levantar as origens da teoria crítica até sua verdadeira fonte exigiria uma análise extensa da fermentação intelectual da década de 1840, talvez a mais extraordinária da história intelectual alemã no século XIX.¹ Foi nessa época que os sucessores de Hegel aplicaram pela primeira vez as percepções filosóficas hegelianas aos fenômenos sociais e políticos da Alemanha, que enveredava pelo caminho da rápida modernização. Os cha-

mados hegelianos de esquerda logo foram eclipsados pelo mais talentoso do grupo, Karl Marx. Com o tempo, a índole filosófica do pensamento deles, compartilhada pelo jovem Marx, foi superada por uma abordagem mais “científica” — às vezes positivista — da realidade social, tanto por marxistas quanto por não marxistas.² No fim do século XIX, a teoria social em geral deixara de ser “crítica” e “negativa”, no sentido que explicaremos adiante.

A recuperação das raízes hegelianas do pensamento de Marx pelos próprios marxistas foi adiada para depois da Primeira Guerra Mundial, pelas razões inicialmente explicitadas por Karl Korsch nas páginas do *Grünbergs Archiv* em 1923.³ Só então se formularam sérias perguntas epistemológicas e metodológicas sobre a teoria marxista da sociedade, a qual, apesar (ou talvez por causa) de suas pretensões científicas, havia degenerado em uma espécie de metafísica não muito diferente daquela que o próprio Marx se dispusera a dismantelar. Ironicamente, a nova compreensão da dívida de Marx para com Hegel, o mais metafísico dos pensadores, serviu para minar o outro tipo de metafísica que tinha entrado no “marxismo vulgar” pela porta dos fundos do cientificismo. A ênfase de Hegel na consciência como constitutiva do mundo questionou o materialismo passivo dos teóricos da Segunda Internacional. Nesse aspecto, pensadores não marxistas, como Croce e Dilthey, haviam preparado o terreno, reatualizando, antes da guerra, o interesse filosófico em Hegel. Durante o mesmo período, a ênfase de Sorel na espontaneidade e na subjetividade também contribuiu para solapar o materialismo mecanicista dos adeptos ortodoxos da Segunda Internacional.⁴ No campo marxista, *História e consciência de classe*, de Lukács, e *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch, foram os estímulos mais influentes para a recuperação da dimensão filosófica do marxismo no começo da década de 1920.⁵ Grande parte do que eles argumentaram foi confirmado, dez anos depois, com as revelações produzidas pela circulação dos manuscritos parisienses de Marx, desconhecidos durante muito tempo. Quando, por essa ou aquela razão, seus esforços vacilaram, a tarefa de revigorar a teoria marxista foi primordialmente assumida pelos jovens pensadores do Institut für Sozialforschung.

Até certo ponto, portanto, pode-se dizer que a Escola de Frankfurt reencontrou os interesses dos hegelianos de esquerda da década de 1840. Tal como aquela primeira geração de teóricos críticos, seus membros se interessaram pela integração da filosofia à análise social. Interessaram-se

também pelo método dialético concebido por Hegel e, tal como seus predecessores, procuraram transformá-lo em direção ao materialismo. E, tal como muitos hegelianos de esquerda, interessaram-se particularmente em explorar a possibilidade de a práxis humana transformar a ordem social.

No entanto, o século decorrido desde então havia introduzido enormes mudanças, que tornaram muito diferentes as condições de sua teorização. Os hegelianos de esquerda tinham sido os sucessores imediatos dos idealistas clássicos alemães. Mas a Escola de Frankfurt estava separada de Kant e Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl e muitos outros, para não mencionar a sistematização do próprio marxismo. Como resultado, a teoria crítica teve de se afirmar contra uma profusão de concorrentes que haviam afastado Hegel desse campo. E, é claro, não pôde deixar de sofrer a influência de algumas idéias deles. Mais importante, porém, foi que mudanças vitais nas condições sociais, econômicas e políticas entre os dois períodos tiveram repercussões inconfundíveis no ressurgimento da teoria crítica. Aliás, de acordo com suas próprias premissas, isso era inevitável. Os hegelianos de esquerda escreveram em uma Alemanha que mal começava a sentir os efeitos da modernização capitalista. Na época da Escola de Frankfurt, o capitalismo ocidental, tendo na Alemanha um de seus principais representantes, havia entrado em uma etapa qualitativamente nova, dominada por monopólios crescentes e por uma intervenção governamental cada vez maior na economia. Os únicos exemplos reais de socialismo à disposição dos hegelianos de esquerda tinham sido umas poucas comunidades utópicas isoladas. A Escola de Frankfurt teve a ambígua experiência da União Soviética para examinar. Por fim, e talvez em termos mais cruciais, os primeiros teóricos críticos viveram em uma época em que uma nova força “negativa” (isto é, revolucionária) na sociedade — o proletariado — começava a se agitar, uma força que podia ser vista como o agente que realizaria a sua filosofia. Na década de 1930, porém, os sinais da integração do proletariado à sociedade eram cada vez mais visíveis; para os membros do Institut, isso ficou ainda mais claro depois da emigração para os Estados Unidos. Portanto, pode-se dizer da primeira geração de teóricos críticos da década de 1840 que a deles foi uma crítica “imaneente” da sociedade, baseada na existência de um “sujeito” histórico real. Quando de seu renascimento no século XX, a teoria crítica foi cada vez mais forçada a uma posição de “transcendência”, pelo enfraquecimento da classe trabalhadora revolucionária.

Porém, os sinais ainda não estavam claros na década de 1920. O próprio Lukács frisou a função da classe trabalhadora como “sujeito-objeto” da história, antes de decidir que o partido realmente representava os verdadeiros interesses dos trabalhadores. Como indica a passagem do *Dämmerung* citada no capítulo 1, Horkheimer acreditava que o proletariado alemão, apesar de muito dividido, não estava totalmente moribundo. Os membros mais jovens do Institut puderam compartilhar a convicção de sua liderança, mais velha e mais ortodoxa, de que o socialismo ainda poderia constituir uma possibilidade verdadeira nos países avançados da Europa Ocidental. Isso se refletiu claramente no tom consistente de exortação da maior parte do trabalho do Institut, no período anterior à emigração.

Depois da reinstalação do Institut na Universidade Colúmbia, entretanto, esse tom passou por uma mudança sutil, em uma direção pessimista. Os artigos do *Zeitschrift* evitaram escrupulosamente o uso de palavras como “marxismo” ou “comunismo”, substituindo-as por “materialismo dialético” ou “teoria materialista da sociedade”. A cautela editorial impediu a ênfase nas implicações revolucionárias de seu pensamento. Na bibliografia norte-americana do Institut,⁶ o título do livro de Grossmann foi abreviado para *A lei da acumulação na sociedade capitalista*, sem nenhuma referência à “lei do colapso” que aparecera no original. Em parte, sem dúvida, essas mudanças se deveram à situação delicada em que se viram os membros do Institut em Colúmbia. Foram também um reflexo da aversão ao tipo de marxismo que o Institut identificava com a ortodoxia do campo soviético. Além disso, porém, expressaram a crescente perda da confiança fundamental, tradicionalmente sentida pelos marxistas, no potencial revolucionário do proletariado.

Tentando recriar uma perspectiva que pudesse tornar inteligível a nova situação, num contexto que ainda era fundamentalmente marxista, os membros da Escola de Frankfurt tiveram a sorte de haver feito sua formação filosófica fora da tradição marxista. Como outros pensadores do século XX que contribuíram para a revitalização do marxismo — Lukács, Gramsci, Bloch, Sartre, Merleau-Ponty —, eles tinham sido influenciados, na etapa inicial de suas carreiras, por filosofias mais subjetivistas e até idealistas. Horkheimer, que deu o tom de todo o trabalho do Institut, interessara-se por Schopenhauer e Kant, antes de ficar fascinado com Hegel e Marx. Portanto, seu interesse por Schopenhauer na década de 1960,⁷ ao contrário do que muitas vezes se supõe, constituiu um retorno a um

amor antigo, e não uma apostasia de um marxismo hegelianizado de toda a vida. Na verdade, o primeiro livro de filosofia efetivamente lido por Horkheimer foi *Aforismos para a sabedoria de vida*, de Schopenhauer,⁸ que Pollock lhe dera quando os dois estudavam francês em Bruxelas, antes da guerra. Ele e Löwenthal tinham sido membros da Schopenhauer Gesellschaft [Sociedade Schopenhauer] em Frankfurt, nos tempos de estudante. Horkheimer também se interessava muito por Kant nessa época; seu primeiro trabalho publicado foi uma análise da *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, escrita para sua *Habilitation* sob a orientação de Hans Cornelius, em 1925.⁹

Se Horkheimer teve um mentor, foi Hans Cornelius. Como recordou Pollock, que também estudou com Cornelius, “é difícil superestimar a influência [dele] em Horkheimer”.¹⁰ Isso parece ter sido verdade de um ponto de vista mais pessoal do que teórico. Embora seja difícil classificá-la, a visão filosófica de Cornelius era antidogmática, oposta ao idealismo kantiano e insistente ao destacar a importância da experiência. Seus primeiros escritos revelam influência de Avenarius e de Mach. Porém, em trabalhos posteriores, ele se afastou da crítica empírica destes e se aproximou mais de uma espécie de fenomenologia.¹¹ Quando Horkheimer se tornou seu aluno, Cornelius estava no auge da carreira, um “professor apaixonado [...] [que era,] sob muitos aspectos, o oposto da imagem atual do professor universitário alemão, e em forte oposição à maioria dos colegas”.¹²

Embora o jovem Horkheimer pareça ter absorvido a postura crítica do professor, restou nele pouco da filosofia de Cornelius, especialmente depois que se interessou por Hegel e Marx. Mas as preocupações culturais humanistas de Cornelius parecem tê-lo impactado. Nascido em 1863 em Munique, em uma família de compositores, pintores e atores, Cornelius continuou a se dedicar a interesses estéticos durante toda a vida. Talento como escultor e pintor, fez viagens freqüentes à Itália, onde se tornou perito em arte clássica e renascentista. Em 1908, publicou um estudo sobre *As leis elementares da arte pictórica*¹³ e, durante a guerra, dirigiu escolas de arte em Munique.

Horkheimer também foi atraído pelas tendências políticas progressistas de Cornelius, um internacionalista confesso, que se opusera ao esforço de guerra alemão. Embora não fosse marxista, era considerado um radical sem meias palavras pelos membros mais conservadores do corpo docente de Frankfurt. O que decerto também causou impacto em Horkheimer foi seu pessimismo cultural, que ele combinava com a política progressista.

Como lembrou Pollock, “Cornelius nunca hesitou em confessar abertamente suas convicções e sua desesperança em relação à civilização atual”.¹⁴ Uma amostra do tom quase apocalíptico que Cornelius adotou, compartilhado por muitos nos primórdios da República de Weimar, encontra-se no esboço autobiográfico que escreveu em 1923:

Os homens desaprenderam a capacidade de reconhecer o divino neles mesmos e nas coisas: a natureza e a arte, a família e o Estado só têm interesse para eles como sensações. Por isso, sua vida flui sem sentido e sua cultura compartilhada é vazia por dentro. Está fadada a desmoronar, pois merece desmoronar. A nova religião, de que a humanidade necessita, emergirá inicialmente das ruínas dessa cultura.¹⁵

O jovem Horkheimer estava menos ávido por abraçar um prognóstico tão spengleriano, mas, com o tempo, a avaliação de Cornelius tornou-se cada vez mais a sua. Na década de 1920, porém, ele ainda estava seduzido pelo potencial revolucionário da classe trabalhadora. Por isso, sua análise da *Crítica da faculdade do juízo* mostrou poucos indícios de resignação ou desespero; ao contrário, demonstrou a convicção de que a práxis poderia superar as contradições da ordem social e, ao mesmo tempo, levar a uma renovação cultural. De Kant, entretanto, ele retirou algumas convicções que jamais abandonaria.

A leitura de Kant levou Horkheimer a aumentar sua sensibilidade para a importância da individualidade, um valor que nunca deveria ficar inteiramente submerso às exigências do todo. Acentuou também sua apreciação dos componentes ativos do conhecimento, o que o impediu de aceitar a teoria da percepção como uma cópia, defendida pelos marxistas mais ortodoxos. O que ela não fez, porém, foi convencê-lo da inevitabilidade dos dualismos — fenômeno e númeno, razão pura e razão prática, por exemplo —, que Kant havia postulado como intransponíveis. Ao concluir seu estudo, Horkheimer deixou claro que, embora esses antagonismos ainda não tivessem sido superados, ele não via por que não o pudessem ser. A dualidade fundamental de Kant entre a vontade e o saber, a razão prática e a razão pura, podia e devia ser conciliada.¹⁶ Ao argumentar dessa maneira, Horkheimer mostrou como a sua crítica de Kant havia sido influenciada pela crítica feita por Hegel. Tal como Hegel, ele viu o conhecimento cognitivo e os imperativos normativos, o “é” e o “deve ser”, como inseparáveis, em última instância.

Por essa e outras semelhanças com Hegel — em questões como a natureza da razão, a importância da dialética e a existência de uma lógica

substantiva —, é tentador caracterizar a teoria crítica como um marxismo hegelianizado.¹⁷ No entanto, em várias questões fundamentais, Horkheimer sempre manteve distância de Hegel. A mais básica foi sua rejeição das intenções metafísicas de Hegel e de sua afirmação de uma verdade absoluta. “Não sei até onde os metafísicos estão certos”, escreveu em *Dämmerung*. “Talvez haja em algum lugar um sistema ou fragmento metafísico particularmente arrebatador. Mas sei que os metafísicos só se impressionam em ínfima escala com o sofrimento dos homens.”¹⁸ Além disso, um sistema que tolerava todas as visões opostas como parte da “verdade total” tinha implicações inevitavelmente quietistas.¹⁹ Um sistema abrangente, como o de Hegel, podia servir como uma teodicéia justificadora do *status quo*. Na verdade, à medida que o marxismo se cristalizava em um sistema que afirmava ser a chave da verdade, também ele caía vítima da mesma doença. O verdadeiro objetivo do marxismo, argumentava Horkheimer,²⁰ não era desvendar verdades imutáveis, mas fomentar a mudança social.

Em outro texto, Horkheimer resumiu novas objeções à metafísica de Hegel.²¹ Sua crítica mais vigorosa foi reservada para o que talvez seja o esteio mais fundamental do pensamento de Hegel: a suposição de que todo conhecimento é um autoconhecimento do sujeito infinito — em outras palavras, de que existe uma identidade entre sujeito e objeto, mente e matéria, baseada na primazia do sujeito absoluto. “O espírito”, escreveu Horkheimer, “não pode se reconhecer nem na natureza nem na história, pois, mesmo que não seja uma abstração questionável, não será idêntico à realidade.”²² Na verdade, não há “pensamento” como tal, apenas o pensamento específico de homens concretos, arraigados em suas condições socioeconômicas. Tampouco existe “ser” como tal, e sim uma “multiplicidade de seres no mundo”.²³

Ao repudiar a teoria da identidade, Horkheimer também criticou implicitamente seu reaparecimento em *História e consciência de classe*, de Lukács. Para este, o proletariado funcionava como sujeito e objeto da história, com isso atingindo a clássica meta idealista alemã de unificar a liberdade como realidade objetiva e como algo produzido pelo próprio homem. Em anos posteriores, o próprio Lukács viria a detectar a premissa metafísica que estava subjacente no pressuposto de um sujeito-objeto idêntico na história: “O proletariado, visto como sujeito-objeto idêntico da história real da humanidade, é uma consumação não materialista que supera as construções do idealismo. É uma tentativa de superar Hegel com

Hegel, um edifício ousadamente erigido acima de qualquer realidade possível. Com isso, tenta objetivamente suplantar o próprio Mestre.²⁴ Essas palavras foram escritas em 1967, para a nova edição de um livro cujas teses Lukács repudiara muito antes. Suas razões para essa autocrítica deram ensejo a especulações consideráveis e a um número não menor de críticas. No entanto, ao apontar o núcleo metafísico no centro de sua argumentação, ele não fez mais do que repetir o que Horkheimer dissera sobre a teoria da identidade, quase quatro décadas antes.

Para Horkheimer, os absolutos e as teorias da identidade eram suspeitos. Até o ideal de justiça absoluta, contido na religião, tinha um traço quimérico, como ele afirmaria depois.²⁵ A imagem da justiça completa “nunca pode realizar-se na história. Mesmo quando uma sociedade melhor substitui a desordem presente e se desenvolve, a miséria do passado não é corrigida, e o sofrimento da natureza circundante não é transcendido”.²⁶ O resultado é que a filosofia, tal como ele a entendia, sempre expressa um toque inevitável de tristeza, mas sem sucumbir à resignação.

Embora Horkheimer tenha atacado a teoria da identidade de Hegel, ele considerou que a crítica oitocentista a uma natureza similar tinha ido longe demais. Ao rejeitar as afirmações ontológicas feitas por Hegel em sua filosofia do Espírito Absoluto, os positivistas haviam recusado ao intelecto o direito de julgar o real como verdadeiro ou falso.* Sua tendenciosidade exageradamente empirista levava à apoteose dos fatos, de um modo igualmente unilateral. Desde o começo, Horkheimer rejeitou sistematicamente a escolha de Hobson entre a sistematização metafísica e o empirismo antinômico. Em vez dela, defendeu a possibilidade de uma ciência social dialética que evitasse a teoria da identidade, mas preservasse o direito do observador de ir além dos dados de sua experiência. Em grande medida, a eficácia da teoria crítica nasceu dessa recusa de sucumbir às tentações das duas alternativas.

A hostilidade de Horkheimer para com a metafísica foi, em parte, uma reação à esclerose do marxismo, que se transformara em um corpo de verdades estabelecidas. Além disso, porém, refletiu a influência de suas

* Ao longo de sua história, o termo “positivismo” foi usado pela Escola de Frankfurt de forma frouxa, abrangendo as correntes filosóficas que eram nominalistas, fenomenistas (isto é, antiessencialistas), empíricas e adeptas do chamado método científico. Muitos de seus adversários agrupados nessa rubrica protestaram contra a aplicabilidade do termo, a exemplo de Karl Popper.

leituras da filosofia não hegeliana e não marxista. O extremo ceticismo de Schopenhauer quanto à possibilidade de conciliar a razão com o mundo da vontade certamente surtiu efeito. Ainda mais importante foi o impacto de três pensadores do fim do século XIX — Nietzsche, Dilthey e Bergson —, os quais haviam enfatizado a relação do pensamento com a vida humana.

Para Horkheimer,²⁷ a *Lebensphilosophie* [filosofia da vida] que esses autores ajudaram a criar havia expressado um protesto legítimo contra a crescente rigidez do racionalismo abstrato e contra a padronização concomitante da existência individual que caracterizava a vida no capitalismo avançado. Ela havia apontado um dedo acusador para a lacuna entre as promessas da ideologia burguesa e a realidade da vida cotidiana na sociedade burguesa. O desenvolvimento da *Lebensphilosophie*, afirmou, correspondera a uma mudança fundamental no próprio capitalismo. A crença otimista, de alguns idealistas clássicos, na união da razão com a realidade havia correspondido à aceitação, por parte do empresário individual, da harmonia entre suas atividades e o funcionamento da economia como um todo. O desgaste dessa convicção correspondera ao crescimento do capitalismo monopolista no fim do século XIX, no qual o indivíduo estava mais oprimido pelo todo do que em harmonia com ele.²⁸ A *Lebensphilosophie* era, basicamente, um grito de indignação contra essa mudança. Em virtude de seu componente crítico, Horkheimer tomou o cuidado de estabelecer uma distinção entre o “irracionalismo”²⁹ dos filósofos da vida e o de seus divulgadores no século XX.

Na década de 1930, disse, os ataques à razão destinaram-se a conciliar os homens com a irracionalidade da ordem vigente.³⁰ A chamada visão trágica da vida era uma justificação velada da aceitação do sofrimento desnecessário. *Leben* [vida] e *Dienst* [serviço] haviam passado a ser sinônimos. O que antes fora crítico tinha-se tornado ideológico. Isso também se aplicava ao ataque à ciência. Nas mãos da primeira geração dos *Lebensphilosophen*, tinha sido um corretivo justificado das pretensões do cientificismo, mas, na década de 1930, havia degenerado num ataque indiscriminado à validade do pensamento científico como tal. “Descartar filosoficamente a ciência”, escreveu em 1937, “é um consolo na vida privada, mas uma mentira na sociedade.”³¹

Ao ver o irracionalismo da década de 1930, basicamente, como uma ideologia da passividade,³² Horkheimer negligenciou seus aspectos dinâmicos e destrutivos, que os nazistas souberam explorar. Esse foi um pon-

to cego na análise horkheimiana. De outro modo, porém, ele enriqueceu a discussão sobre o desenvolvimento histórico do irracionalismo. Ao distinguir seus diferentes tipos, Horkheimer rompeu com a tradição de hostilidade à *Lebensphilosophie* mantida por quase todos os pensadores marxistas, inclusive o Lukács da maturidade.³³ Além de aprovar seu impulso anti-sistemático, Horkheimer elogiou, com ressalvas, a ênfase no indivíduo, presente na obra de Dilthey e de Nietzsche. Tal como esses pensadores, ele confiava na importância da psicologia individual para a compreensão da história.³⁴ Embora o trabalho deles nessa área fosse menos sutil que a psicanálise, que Horkheimer tinha esperança de integrar à teoria crítica, ele o considerou muito mais útil do que o utilitarismo falido que embasava o liberalismo e o marxismo ortodoxo.

Entretanto, na análise de Horkheimer sobre a metodologia de Dilthey³⁵ ficou claro que ele rejeitava uma abordagem puramente psicológica da explicação histórica. A idéia diltheyana de uma *Verstehende Geisteswissenschaft* (uma ciência social baseada em seus próprios métodos de compreensão e verificação, e não nos métodos das ciências naturais) continha, sem dúvida, um reconhecimento da importância das estruturas históricas, com o qual Horkheimer podia se identificar. O que ele rejeitou foi a suposição de que esse significado pudesse ser intuitivamente apreendido, se o historiador vivenciasse de novo, em sua própria mente, o objeto de seu estudo. Subjacente a essa idéia, argumentou, estava uma crença de tipo hegeliano na identidade entre sujeito e objeto. Os dados da vida interior não bastavam para evidenciar a estrutura significativa do passado, pois esse passado nem sempre fora conscientemente criado pelos homens. Em geral, fora criado “pelas costas e contra a vontade” dos indivíduos, como havia assinalado Marx. Nem sempre precisava ser assim, mas isso era outra história. Vico, um dos primeiros heróis intelectuais de Horkheimer,³⁶ fora o primeiro a afirmar que os homens podiam compreender melhor a história do que a natureza porque eles criavam a história, ao passo que a natureza era criada por Deus. Mas essa era uma meta, não uma realidade. Horkheimer assinalou, em tom pessimista, que a tendência da vida moderna era afastar-se de uma determinação consciente dos eventos históricos, e não aproximar-se dela. Por isso a história não podia ser simplesmente “compreendida”, como, segundo ele, Dilthey desejava. Tinha de ser “explicada”. Apesar disso, Horkheimer manteve certa esperança de se alcançarem as condições sociais que viabilizariam a visão metodológica de Dilthey.

A admiração de Horkheimer por Nietzsche era igualmente dúbia. Em 1935, ele afirmou que Nietzsche era um autêntico filósofo burguês, como demonstrava sua ênfase exagerada no individualismo e sua cegueira para as questões sociais.³⁷ Ainda assim, Horkheimer apressou-se em defendê-lo dos que procuravam identificá-lo com os irracionalistas da década de 1930. Numa longa resenha do estudo de Karl Jaspers sobre Nietzsche,³⁸ ele censurou duramente o autor por tentar “domesticar” Nietzsche para consumo *völkisch* [populista, nacionalista] e religioso. O que ele mais valorizava na obra nietzschiana era sua qualidade intransigentemente crítica. Na questão do conhecimento positivo, por exemplo, ele aplaudiu a afirmação de Nietzsche de que “uma grande verdade precisa ser criticada, não idolatrada”.³⁹

Horkheimer também se impressionou com a crítica nietzschiana do caráter masoquista da moral ocidental tradicional. Nietzsche fora o primeiro a notar, comentou Horkheimer com aprovação,⁴⁰ que o sofrimento podia ser transformado numa norma social, como no caso do ascetismo, e que essa norma havia permeado a cultura do Ocidente com a “moral do escravo” da ética cristã.⁴¹ Horkheimer tendeu a suavizar os aspectos mais questionáveis do pensamento de Nietzsche. Explicou a glorificação ingênua do “super-homem”, chamando-a de preço do isolamento. Justificou a hostilidade nietzschiana à meta de uma sociedade sem classes sob a alegação de que seus únicos defensores, na época de Nietzsche, eram os socialdemocratas, cuja mentalidade era tão rala e sem inspiração quanto Nietzsche havia afirmado. Com efeito, observou Horkheimer, Nietzsche fora perspicaz ao se recusar a romancear as classes trabalhadoras, as quais, já em sua época, começavam a se afastar de qualquer papel revolucionário pela cultura de massa em desenvolvimento. Mas Nietzsche falhara em sua crença anistórica de que a democratização significava, inevitavelmente, a diluição da cultura verdadeira. Ele também pecara por compreender mal a natureza histórica do trabalho, a qual havia absolutizado como imutável, a fim de justificar suas conclusões elitistas. Em suma, Horkheimer sustentou que o próprio Nietzsche, que tanto fizera para revelar as raízes históricas da moral burguesa, tornara-se presa de um pensamento anistórico.

Horkheimer foi um pouco mais crítico em relação ao terceiro grande expoente da *Lebensphilosophie* e um dos padrinhos do Institut em Paris, Henri Bergson.⁴² Mesmo reconhecendo os argumentos decisivos da crítica bergsoniana ao racionalismo abstrato, ele questionou os anseios metafísicos que detectou em suas raízes. Horkheimer descartou como uma

ideologia a confiança de Bergson na intuição como meio para descobrir a força vital universal. “A intuição”, escreveu, “na qual Bergson espera encontrar a salvação tanto na história quanto no conhecimento, tem um objeto unificado: vida, energia, duração, desenvolvimento criativo. Na realidade, porém, a humanidade está cindida, e uma intuição que busque penetrar nas contradições perde de vista o que é historicamente decisivo.”⁴³ A antipatia de Horkheimer pelo uso não mediado da intuição, como meio de abrir caminho para um nível subjacente de realidade, também se estendia aos esforços similares de fenomenologistas como Scheler e Husserl.

Num artigo primordialmente dedicado à metafísica bergsoniana do tempo, que o próprio Bergson chamava de “um sério aprofundamento de meus trabalhos” e de “muito penetrante em termos filosóficos”,⁴⁴ Horkheimer apoiou a distinção bergsoniana entre o tempo “vivenciado” e o tempo abstrato dos cientistas naturais. Entretanto, apressou-se em acrescentar a ressalva de que Bergson se equivocara ao tentar escrever uma metafísica da temporalidade. Ao fazê-lo, fora levado à idéia do tempo como *durée* [duração], quase tão abstrata e vazia quanto a das ciências naturais. Ver a realidade como um fluxo ininterrupto era ignorar a realidade do sofrimento, do envelhecimento e da morte. Era absolutizar o presente e, com isso, repetir inadvertidamente os erros dos positivistas. A verdadeira experiência, argumentou Horkheimer, resistia a esse tipo de homogeneização. A tarefa do historiador era preservar a memória do sofrimento e fomentar a exigência de mudanças históricas qualitativas.

Em todos os escritos de Horkheimer sobre os *Lebensphilosophen*, três grandes críticas foram reiteradas. Examinando-as com certa minúcia, podemos compreender melhor os alicerces da teoria crítica. Primeiro, embora os filósofos da vida houvessem acertado em tentar resgatar o indivíduo das ameaças da sociedade moderna, tinham ido longe demais ao enfatizar a subjetividade e a interioridade. Com isso, haviam minimizado a importância da ação no mundo histórico. Segundo, com uma ou outra exceção, como a crítica nietzschiana do ascetismo, eles tendiam a desprezar a dimensão material da realidade. Terceiro, e talvez mais importante, ao criticar a degeneração do racionalismo burguês em seus aspectos abstratos e formais, às vezes eles exageravam na defesa de sua posição e pareciam rejeitar a razão em si. Em última instância, isso levava ao irracionalismo escancarado e irrefletido dos vulgarizadores no século XX.

Como se poderia esperar, o interesse de Horkheimer na questão do individualismo burguês levou-o de volta a uma consideração de Kant e das origens da *Innerlichkeit* [interioridade].⁴⁵ Entre os elementos dualistas da filosofia de Kant, assinalou,⁴⁶ estava o hiato entre o dever e o interesse. A moral individual, descoberta pela razão prática, era internalizada e divorciada da ética pública. Nesse ponto, a *Sittlichkeit* [ética] de Hegel, com sua ênfase em construir uma ponte sobre a oposição público-privado, era superior à *Moralität* [moral] de Kant. Apesar disso, a visão kantiana era mais próxima de uma reflexão correta acerca da situação do início do século XIX: naquela época, presumir que era possível existir uma harmonia entre a moral pessoal e a ética pública, ou entre o interesse pessoal e um código moral universal, era ignorar a irracionalidade real da ordem externa. O erro de Kant, porém, fora considerar imutáveis essas contradições. Ao absolutizar a distinção entre indivíduo e sociedade, ele havia criado uma condição natural a partir do que tinha validade apenas histórica, afirmando assim, inadvertidamente, o *status quo*. Essa também era uma falha dos *Lebensphilosophen*. Em anos posteriores, todavia, Horkheimer e os outros integrantes da Escola de Frankfurt passaram a acreditar que o verdadeiro perigo não estava naqueles que exageravam a ênfase na subjetividade e na individualidade, e sim nos que procuravam eliminá-las por completo, sob a bandeira de uma falsa totalidade. Esse medo levaria Adorno a escrever, em uma frase freqüentemente citada de *Minima moralia*, que “o todo é o não-verdadeiro”.⁴⁷ Na década de 1930, porém, Horkheimer e seus colegas ainda estavam preocupados com a ênfase exagerada na individualidade, a qual detectavam nos pensadores burgueses, desde Kant até os *Lebensphilosophen*.

Horkheimer também questionou o imperativo moral postulado por Kant. Mesmo concordando em que existia um impulso moral distinto do interesse egoísta, ele afirmou que a expressão desse impulso havia mudado desde a época de Kant. No começo do século XIX ela se manifestara como dever, mas agora aparecia como piedade ou como interesse político. A piedade, afirmou Horkheimer, era produzida pelo reconhecimento de que o homem havia deixado de ser um sujeito livre e ficara reduzido a um objeto de forças que estavam fora do seu controle.⁴⁸ Isso não foi vivenciado pelo próprio Kant, pois sua época proporcionava uma liberdade individual maior, pelo menos para o livre empreendedor. A ação política como expressão da moral também foi desdenhada por Kant, que havia

ênfático em demasia a importância da consciência individual, reificando o *status quo*. No século XX, no entanto, a política tinha-se tornado o campo apropriado da ação moral, pois, pela primeira vez na história, “os recursos da humanidade tornaram-se suficientemente grandes para tornar a realização [da justiça] uma tarefa histórica imediata. A luta por sua concretização caracteriza a nossa época de transição”.⁴⁹ Nem os primeiros pensadores burgueses, como Kant, nem os posteriores, como os *Lebensphilosophen*, haviam reconhecido a necessidade da práxis política para realizar suas visões morais.

Como assinalamos, a segunda grande objeção de Horkheimer a Nietzsche, Dilthey e Bergson foi que, na verdade, eles eram idealistas disfarçados. Em contraste, Horkheimer propôs uma teoria materialista da sociedade, porém uma teoria que se distinguia com muita clareza do suposto materialismo do marxismo ortodoxo. Em um de seus ensaios mais importantes no *Zeitschrift*, “Materialismo e metafísica”,⁵⁰ ele tratou de resgatar o materialismo daqueles que o viam como um simples antônimo do espiritualismo e como uma negação da existência imaterial. O verdadeiro materialismo, argumentou Horkheimer, não significava um novo tipo de metafísica monista, baseada na primazia ontológica da matéria. Nesse ponto, os materialistas mecanicistas do século XIX, como Vogt e Haeckel, haviam errado, tal como os marxistas que tinham transformado em fetiche o mundo material supostamente “objetivo”. Igualmente errônea era a suposição da eterna primazia da subestrutura econômica da sociedade. A subestrutura e a superestrutura interagiam em todos os momentos, embora fosse verdade que, no capitalismo, a base econômica desempenhava um papel crucial nesse processo. Mas era preciso compreender que essa condição era histórica e se modificaria com o tempo. Uma das características da sociedade do século XX era que a política começava a afirmar-se como esfera autônoma, de um modo que ultrapassava qualquer previsão feita por Marx. A prática leninista e a fascista demonstravam essa mudança.

Horkheimer também criticava a tendência dos marxistas vulgares de elevar o materialismo a uma teoria do conhecimento que afirmava uma certeza absoluta, tal como fizera o idealismo no passado. Dizer que uma epistemologia materialista era capaz de explicar exhaustivamente a realidade equivalia a incentivar a ânsia de dominar o mundo, o que fora exibido claramente pelo idealismo de Fichte. Isso era corroborado pelo fato de que o materialismo monista, já desde a época de Hobbes, levava a uma atitude

manipuladora e dominadora para com a natureza.⁵¹ O tema da dominação da natureza pelo homem, podemos acrescentar entre parênteses, seria uma preocupação central da Escola de Frankfurt em anos posteriores.

Apesar da impossibilidade de atingir o conhecimento absoluto, Horkheimer afirmava que o materialismo não devia conduzir a uma resignação relativista. A epistemologia materialista monista do marxismo vulgar havia sido passiva demais. Fazendo eco à crítica de Marx a Feuerbach, quase cem anos antes,⁵² Horkheimer frisou o componente ativo do conhecimento, que o idealismo havia afirmado acertadamente. Os objetos da percepção, disse, resultam das ações do homem, embora a relação tendesse a ser mascarada pela reificação. A própria natureza tinha um componente histórico, no duplo sentido de que os homens a concebiam de maneiras diferentes em épocas diferentes e trabalhavam ativamente no sentido de modificá-la. Por isso, Horkheimer sustentou que o verdadeiro materialismo era dialético, envolvendo um processo contínuo de interação de sujeito e objeto. Nesse ponto, ele retornou mais uma vez às raízes hegelianas do marxismo, que tinham ficado obscurecidas no século decorrido desde então. Tal como Marx, mas ao contrário de muitos autoproclamados marxistas, Horkheimer se recusou a fazer da dialética um fetiche, como um processo objetivo fora do controle humano. Também não a viu como um constructo metodológico imposto — como um tipo ideal weberiano ou um modelo social científico — a uma realidade caótica e multifacetada. A dialética sondava o “campo de força”, para usar uma expressão de Adorno,⁵³ entre a consciência e o ser, o sujeito e o objeto. Não tinha e, a rigor, não podia ter a pretensão de haver descoberto princípios ontológicos primordiais. Ela rejeitava os extremos do nominalismo e do realismo e continuava disposta a operar em um estado perpétuo de suspensão do juízo.

Daí a importância crucial da mediação [*Vermittlung*] para uma teoria correta da sociedade. Nenhuma faceta da realidade social podia ser compreendida pelo observador como final ou completa em si. Não havia “fatos” sociais, como acreditavam os positivistas, que fossem o substrato de uma teoria social. Em vez disso, havia uma interação constante do particular e do universal, o “momento”^{*} e a totalidade. Como escrevera Lukács em *História e consciência de classe*:

* *Das Moment*, em alemão, significa uma fase ou aspecto de um processo dialético cumulativo. Não deve ser confundido com *Der Moment*, que significa um momento no tempo, no sentido da língua inglesa. [N.T.]

Deixar para trás a realidade empírica só pode significar que os objetos do mundo empírico devem ser entendidos como objetos de um todo, isto é, como aspectos de uma situação social total, compreendida no processo de mudança histórica. Portanto, a categoria da mediação é uma alavanca para superar o mero imediatismo do mundo empírico. Sendo assim, não é algo (subjetivo) imposto aos objetos de fora para dentro, não é um juízo de valor ou um "tem de ser", contrastado com o "é". Trata-se, antes, da manifestação de sua autêntica estrutura objetiva.⁵⁴ Lukács

Além disso, a relação entre o todo e seus momentos era recíproca. Os marxistas vulgares tinham errado ao afirmar, de forma reducionista, que os fenômenos culturais da superestrutura procediam da base socioeconômica subestrutural. A cultura, afirmaram Horkheimer e colegas, nunca era epifenomênica, embora tampouco fosse inteiramente autônoma. Sua relação com a subestrutura material da sociedade era multidimensional. Todos os fenômenos culturais eram mediados pela totalidade social, e não apenas reflexos de interesses de classes. Isso significava que eles também expressavam as contradições do todo, inclusive as forças que negavam o *status quo*. Nada, ou pelo menos quase nada, era exclusivamente ideológico.⁵⁵

Ao formular essa argumentação, podemos acrescentar, Horkheimer aproximou-se mais do próprio Marx do que os autodenominados marxistas ortodoxos. Ao discutir o Estado burguês, por exemplo, Marx não o havia interpretado exclusivamente como o "comitê executivo da classe dominante", mas também como um sinal, embora distorcido, da reconciliação das contradições sociais que a vitória do proletariado deveria acarretar.⁵⁶ De modo similar, ao discutir o realismo na literatura, Engels havia mostrado que apreciava os componentes progressistas de autores aparentemente reacionários, como Balzac, por sua capacidade de retratar a totalidade concreta, com todas as suas contradições. O vasto trabalho do Institut sobre questões estéticas e culturais enraizou-se no mesmo pressuposto.

Ao frisar o todo, Horkheimer criticou outros teóricos sociais por se concentrarem em uma faceta da realidade, excluindo as demais. Isso levou a uma das falácias metodológicas mais frequentemente atacadas pela Escola de Frankfurt: a fetichização. Os marxistas mais ortodoxos do Institut, como o economista Henryk Grossmann, sempre foram criticados pela ênfase exagerada na subestrutura material da sociedade. A composição do Institut, com sua diversificação deliberada de campos, refletia a importância atribuída pela teoria crítica à totalidade das mediações dialéticas, que tinha de ser apreendida no processo de análise da sociedade.

A ênfase de Horkheimer na dialética também se estendeu à sua compreensão da lógica. Embora rejeitasse as afirmações ontológicas extravagantes feitas por Hegel sobre as categorias lógicas, ele concordou com a necessidade de uma lógica substantiva, e não meramente formal. No *Dämmerung*, Horkheimer escreveu: "A lógica não independe do conteúdo. Em face da realidade de que o que é barato para a parte favorecida da humanidade continua inatingível para as demais, uma lógica apartidária seria tão neutra quanto um código de leis que fosse igual para todos."⁵⁷ O formalismo, característico do direito burguês (o ideal do *Rechtsstaat*, que significa a universalidade jurídica sem relacionar o direito com sua origem política), da moral burguesa (o imperativo categórico) e da lógica burguesa, já fora progressista, mas agora servia apenas para perpetuar o *status quo*. A verdadeira lógica, assim como o verdadeiro racionalismo, devia ir além da forma e incluir também elementos substantivos.

No entanto, era difícil dizer quais seriam exatamente esses elementos. Era mais fácil exigir que explicasse a lógica substantiva. O agnosticismo da concepção de materialismo de Horkheimer também se estendeu a suas idéias sobre a possibilidade de uma antropologia filosófica. Ele descartou os esforços de seu ex-colega em Frankfurt, Max Scheler, para descobrir uma natureza humana constante, vendo-os como nada além de uma busca desesperada do sentido absoluto em um mundo relativista.⁵⁸ O anseio dos fenomenologistas de obter segurança nas essências eternas era uma fonte de auto-engano, aspecto que Adorno e Marcuse viriam a ecoar em suas respectivas críticas de Husserl e de Scheler.⁵⁹

Por conseguinte, a teoria crítica negava a necessidade ou mesmo a possibilidade de formular uma descrição definitiva do "homem socialista". Alguns comentaristas atribuíram essa antipatia pela especulação antropológica à influência residual do socialismo científico.⁶⁰ Se entendermos "científico" apenas como antônimo de socialismo "utópico", isso será verdade. Mas, em vista da hostilidade da Escola de Frankfurt à redução da filosofia à ciência, essa parece ser uma explicação parcial. Outro fator possível, que o próprio Horkheimer viria a frisar anos depois,⁶¹ era a influência subterrânea de um tema religioso no materialismo da Escola de Frankfurt. Com efeito, seria um erro tratar seus membros como ateus dogmáticos. Em quase todas as discussões da religião por Horkheimer, ele adotou uma postura dialética.⁶² No *Dämmerung*, para citar um exemplo, disse que a religião não deveria ser entendida exclusivamente como falsa consciência, pois ajudava a preservar a esperança em uma justiça futura,

recusada pelo ateísmo burguês.⁶³ Por isso, é possível dar certo crédito a uma afirmação sua mais recente: a de que a proibição judaica tradicional de nomear ou descrever Deus e o paraíso se reproduzia na recusa da teoria crítica de dar substância à sua visão utópica. Como assinalou Jürgen Habermas, a relutância da filosofia idealista alemã em dar corpo a suas idéias de utopia era muito semelhante à ênfase cabalista nas palavras, em vez das imagens.⁶⁴ A decisão de Adorno de escolher a música — a menos representativa das formas estéticas — como o meio primário pelo qual explorou a cultura burguesa e procurou sinais de sua negação indica o poder persistente dessa proibição. Das grandes figuras ligadas ao Institut, apenas Marcuse tentou articular uma antropologia positiva em algum momento de sua carreira.⁶⁵ É difícil determinar com segurança se o tabu judaico foi realmente causal ou se foi uma simples racionalização *post facto*. Qualquer que tenha sido a razão, a teoria crítica resistiu sistematicamente à tentação de descrever o “reino da liberdade” a partir do “reino da necessidade”...

Não obstante, mesmo no trabalho de Horkheimer pareceu haver uma espécie de antropologia negativa, uma presença implícita, mas, ainda assim, poderosa. Apesar de enraizada em alguma medida em Freud, suas origens primárias podem ser encontradas na obra de Marx. Ao discutir a tentativa de Feuerbach de construir uma imagem explícita da natureza humana, Marx havia atacado suas premissas atemporais, abstratas e anti-históricas. A única constante, afirmara, era a capacidade de o homem se recriar. A antropogênese, para usar o termo de um comentarista posterior,⁶⁶ era a única natureza humana admitida por Marx. Nesse aspecto, Horkheimer estava de acordo: a boa sociedade era aquela em que o homem tinha liberdade para agir como sujeito, em vez de agirem sobre ele como um predicado contingente.

Quando Marx pareceu ir além na definição das categorias da autoprodução humana, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Horkheimer recuou. A posição central do trabalho na obra de Marx, assim como sua ênfase concomitante no problema do trabalho alienado na sociedade capitalista, desempenhou um papel relativamente pequeno nos textos de Horkheimer. No *Dämmerung*, ele escreveu: “Fazer do trabalho uma categoria transcendental da atividade humana é uma ideologia ascética. [...] Por aderirem a esse conceito geral, os socialistas se transformam em portadores da propaganda capitalista.”⁶⁷

O mesmo se aplicava a Walter Benjamin e Theodor Adorno. Para Benjamin, a ênfase marxista vulgar no trabalho “só reconhece o progresso da dominação da natureza, não o retrocesso da sociedade; já exhibe os traços tecnocráticos que depois encontramos no fascismo. [...] A nova concepção do trabalho equivale à exploração da natureza, a qual, com ingênua complacência, se opõe à exploração do proletariado. Comparadas a essa concepção positivista, as fantasias de Fourier, tantas vezes ridicularizadas, mostram-se surpreendentemente sensatas.”⁶⁸ Quando conversei com Adorno em Frankfurt, em março de 1969, ele disse que Marx queria transformar o mundo inteiro numa gigantesca oficina.

O antagonismo de Horkheimer à fetichização do trabalho expressava outra dimensão de seu materialismo: a demanda de uma felicidade sensorial, humana. Num de seus ensaios mais instigantes, “O egoísmo e o movimento pela emancipação”,⁶⁹ ele discutiu a hostilidade à gratificação pessoal, que era inerente à cultura burguesa. Apesar do utilitarismo de um Bentham ou um Mandeville, a ideologia característica dos primórdios da era burguesa era kantiana.⁷⁰ Não vendo união entre o interesse individual e a moral pública, Kant havia postulado uma distinção inevitável entre a felicidade e o dever. Embora ele desse algum peso aos dois, quando o capitalismo tornou-se suficientemente avançado, a precedência do dever para com o todo em relação à satisfação pessoal havia crescido a tal ponto, que esta última era quase totalmente negligenciada. Para compensar a repressão da autêntica felicidade individual, conceberam-se diversões de massa, a fim de esvaziar a insatisfação.⁷¹ Grande parte do trabalho posterior do Institut sobre a “indústria cultural” pretendeu mostrar até que ponto esses paliativos eram eficazes.

Porém, afirmou Horkheimer, até os movimentos pretensamente revolucionários haviam perpetuado a típica hostilidade burguesa à felicidade.⁷² Os romanos do século XIV, liderados por Cola di Rienzi, e os florentinos da época de Savonarola eram dois exemplos claros de movimentos revolucionários que haviam terminado por se opor à felicidade individual, em nome de um bem maior. De modo ainda mais notável, a Revolução Francesa e especialmente o Terror ilustravam esse tema. Robespierre, tal como Rienzi e Savonarola, confundira o amor às pessoas com a implacável repressão delas. A igualdade trazida pela Revolução, destacou Horkheimer, fora o nivelamento negativo produzido pela guilhotina — uma igualdade na degradação, e não da dignidade. No século XX, um fenômeno semelhante havia aparecido no fascismo. O Führer ou o Duce expressaram de

forma extrema a típica combinação burguesa de sentimentalismo romântico e suprema implacabilidade. A ideologia do dever e do servir ao todo, em detrimento da felicidade individual, havia atingido sua expressão máxima na retórica fascista. As pretensões revolucionárias dos fascistas não passavam de uma fraude destinada a perpetuar o poder das classes dominantes.

Em contraste com a ética burguesa da abnegação, Horkheimer defendeu a dignidade do egoísmo. Durante o Iluminismo, Helvetius e Sade haviam expressado um protesto, ainda que distorcido, contra o ascetismo que falava em nome de uma moral superior. De maneira ainda mais persuasiva, Nietzsche havia exposto a ligação entre a abnegação e o ressentimento, implícita na maior parte da cultura ocidental. Horkheimer diferia deles na ênfase no componente social da felicidade humana. Seu indivíduo egoísta, ao contrário do dos utilitaristas ou mesmo do de Nietzsche, sempre obtinha a maior gratificação por meio da interação comunitária. De fato, Horkheimer questionou constantemente a reificação do indivíduo e da sociedade como opostos polares, assim como negou o caráter mutuamente excludente do sujeito e do objeto na filosofia.

A ênfase do Institut na felicidade pessoal como elemento integrante do materialismo foi também desenvolvida por Marcuse em um artigo escrito para o *Zeitschrift* em 1938, "Sobre o hedonismo".⁷³ Em contraste com Hegel, que "lutou contra o eudemonismo* a bem do progresso histórico",⁷⁴ Marcuse defendeu as filosofias hedonistas por preservarem um "momento" de verdade em sua ênfase na felicidade. Porém, elas tradicionalmente se equívocavam ao aceitar, sem questionar, o indivíduo competitivo como modelo do supremo desenvolvimento pessoal. "O aspecto apologético do hedonismo", escreveu Marcuse, encontrava-se "na concepção hedonista abstrata do lado subjetivo da felicidade, em sua incapacidade de distinguir entre desejos e interesses verdadeiros e falsos, entre gozos verdadeiros e falsos."⁷⁵ Ao sustentar a idéia de prazeres superiores e inferiores, Marcuse aproximou-se mais do tipo epicurista de hedonismo que do cirenaico, ambos os quais abordou longamente no ensaio. (Ele também ficou na companhia de um aliado improvável, na pessoa de John Stuart Mill, que estabelecera uma distinção semelhante em seu *Utilitarismo*.) Como expli-

* Doutrina que considera a busca de uma vida feliz, seja no âmbito individual, seja no coletivo, o princípio e fundamento dos valores morais, julgando eticamente positivas todas as ações que conduzam o homem à felicidade. [N.T.]

cou Marcuse, "o prazer na degradação do outro e na degradação de si mesmo sob uma vontade mais forte, o prazer nos múltiplos substitutos da sexualidade, com sacrifícios sem sentido e com o heroísmo da guerra, são prazeres falsos, pois os impulsos e necessidades, que neles se realizam, tornam os homens menos livres, mais cegos e mais miseráveis do que eles têm de ser".⁷⁶

Mas, como se poderia esperar, Marcuse denunciou a crença anistórica de que as formas superiores de felicidade poderiam ser alcançadas nas condições vigentes. Na verdade, afirmou, a restrição hedonista da felicidade ao consumo e ao lazer, com a exclusão do trabalho produtivo, expressava um juízo válido sobre uma sociedade em que o trabalho continuava alienado. O que não era válido, entretanto, era a suposição de que essa sociedade era eterna. Era difícil prever de que modo viria a mudança histórica, é claro, porque "parece que os indivíduos criados para se integrar no processo antagonístico do trabalho não podem ser juízes de sua própria felicidade".⁷⁷ A consciência era incapaz de modificar a si mesma; o ímpeto teria de vir de fora:

À medida que a falta de liberdade já está presente nos desejos, e não apenas em sua satisfação, eles devem ser os primeiros a ser liberados — não por um ato de educação ou de renovação moral do ser humano, mas por um processo econômico e político que envolva a disponibilidade dos meios de produção por parte da comunidade, a reorientação do processo produtivo para as necessidades e os desejos de toda a sociedade, a redução da jornada de trabalho e a participação ativa dos indivíduos na administração do todo.⁷⁸

Nesse ponto, Marcuse pareceu aproximar-se perigosamente de enfatizar o desenvolvimento social objetivo, tal como haviam sustentado os marxistas mais ortodoxos, mas que o Institut atacara ao enfatizar o componente subjetivo da práxis. Na verdade, fazendo uma digressão momentânea, o problema-chave de como ocorreria a mudança em uma sociedade que controlava a consciência de seus membros continuou a ser um componente perturbador de boa parte do trabalho posterior de Marcuse, especialmente *A ideologia da sociedade industrial*.⁷⁹

Quaisquer que fossem os meios para chegar à verdadeira felicidade, ela só poderia ser alcançada quando também se atingisse a liberdade universal. "A realidade da felicidade", escreveu Marcuse, "é a realidade da liberdade como autodeterminação da humanidade livre, em sua luta comum com a natureza". Já que a liberdade era sinônimo de realização da racionalidade, "em sua forma completa, ambas, a felicidade e a razão, coinci-

dem”⁸⁰ O que Marcuse defendeu nessa passagem foi a convergência de interesses particulares e gerais que se costuma conhecer como “liberdade positiva”.⁸¹ A felicidade individual era um momento na totalidade da liberdade positiva; a razão era o outro.

A ênfase da Escola de Frankfurt na razão foi uma das características mais importantes de seu trabalho.⁸² Nisso se demonstrou mais claramente a sua dívida para com Hegel. A terceira grande objeção de Horkheimer à *Lebensphilosophie*, como estamos lembrados, era que a reação exagerada à deterioração da racionalidade levava à rejeição da razão como tal. Como Horkheimer repetiria insistentemente, a racionalidade estava na raiz de qualquer teoria social progressista. Porém, platéias não instruídas nas tradições da filosofia clássica alemã nunca puderam apreender facilmente o que ele queria dizer com “razão”. Implicitamente, Horkheimer não raro se referia à distinção dos idealistas entre *Verstand* [compreensão] e *Vernunft* [razão]. Por *Verstand*, Kant e Hegel haviam pretendido referir-se a uma faculdade inferior da mente, que estruturava o mundo dos fenômenos de acordo com o senso comum; nesse caso, o mundo consistia em unidades finitas, idênticas apenas a si mesmas e opostas a todas as outras coisas. Assim, a *Verstand* não penetrava no imediato de modo a apreender as relações dialéticas abaixo da superfície. A *Vernunft*, por outro lado, era uma faculdade que ia além das meras aparências, chegando a essa realidade mais profunda. Embora Kant, diferentemente de Hegel depois dele, rejeitasse a possibilidade de conciliar o mundo dos fenômenos com a esfera numenal transcendente das “coisas em si”, ele afirmava a superioridade da *Vernunft* em relação à *Verstand*, crença compartilhada por Hegel. De todos os integrantes do Institut, talvez Marcuse tenha sido o mais atraído pela concepção clássica da razão. Em 1937, tentou defini-la e encaminhá-la em uma direção materialista:

A razão é a categoria fundamental do pensamento filosófico, a única por meio da qual ele se ligou ao destino humano. A filosofia queria descobrir as bases últimas e mais gerais do Ser. Sob o nome de “razão”, concebeu a idéia de um Ser autêntico, no qual todas as antíteses significativas (sujeito e objeto, essência e aparência, pensamento e ser) se reconciliariam. Ligada a essa idéia estava a convicção de que o que existe não é imediatamente racional, mas deve ser levado à razão. [...] Como o mundo dado estava ligado ao pensamento racional e, a rigor, dependia ontologicamente dele, tudo o que contradizia a razão ou não era racional foi postulado como algo que devia ser superado. A razão foi estabelecida como um tribunal crítico.⁸³

Nesse ponto, Marcuse parecia defender uma teoria da identidade, o que contrastava nitidamente com a ênfase geral da Escola de Frankfurt na não-identidade. Na verdade, a aversão à identidade era muito mais tênue nos escritos de Marcuse que nos de Horkheimer ou Adorno.⁸⁴ Apesar disso, também na obra deles a santidade da razão e a reconciliação que ela implicava sempre apareciam como um ideal utópico. Afinal, os judeus podiam ser proibidos de nomear ou descrever Deus, mas não negavam Sua existência. Em todos os textos do Institut, a norma era uma sociedade tornada racional, no sentido em que a filosofia alemã definira tradicionalmente esse termo. A razão, como indica a passagem acima, foi o “tribunal crítico” em que a teoria crítica baseou-se primordialmente. A irracionalidade da sociedade vigente sempre foi questionada pela possibilidade “negativa” de uma alternativa realmente racional.

Se Horkheimer relutava em afirmar a identidade completa entre sujeito e objeto, mostrou-se mais seguro ao rejeitar sua estrita oposição dualista, legada por Descartes ao pensamento moderno.⁸⁵ Estava implícita no legado cartesiano, afirmou, a redução da razão a sua dimensão subjetiva. Esse era o primeiro passo para que a racionalidade fosse afastada do mundo e deslocada para a interioridade contemplativa. Levava a uma eterna separação entre essência e aparência, que fomentava a aceitação acrítica do *status quo*.⁸⁶ Como resultado, a racionalidade passou a ser mais e mais identificada com o senso comum da *Verstand*, em vez da *Vernunft*, mais ambiciosamente sintética. Na verdade, o ataque dos irracionalistas do fim do século XIX à razão tinha visado principalmente a reduzi-la à *Verstand* analítica, formal e divisiva. Essa era uma crítica que Horkheimer podia compartilhar, embora não rejeitasse de pronto a racionalidade analítica. “Sem a clareza e a ordem dos conceitos, sem *Verstand*”, escreveu, “não há pensamento nem dialética.”⁸⁷ Nem mesmo a lógica dialética de Hegel, abraçada pela teoria crítica, negava, pura e simplesmente, a lógica formal. O *aufheben* hegeliano tanto significava preservar quanto transcender e abolir. O que Horkheimer efetivamente rejeitou foi a identificação completa da razão e da lógica ao poder limitado da *Verstand*.

Ao longo de sua história, o Institut defendeu vigorosamente a razão em duas frentes. Além do ataque perpetrado pelos irracionalistas, o qual, no século XX, havia degenerado numa irreflexão francamente obscurantista, outra ameaça, talvez ainda mais séria, vinha de um círculo diferente. Com o colapso da síntese hegeliana na segunda metade do século XIX e a crescente dominação da vida humana pelas ciências naturais, desenvolvera-se

uma nova ênfase na ciência social de derivação empírica. O positivismo negava a validade da idéia tradicional de razão como *Vernunft*, a qual descartava como uma metafísica vazia. Na época da Escola de Frankfurt, os proponentes mais significativos desse ponto de vista eram os positivistas lógicos do Círculo de Viena, obrigados a emigrar para os Estados Unidos mais ou menos na mesma época.⁸⁸ Na América, seu impacto foi muito maior que o do Institut, graças à conformidade de suas idéias com as tradições básicas da filosofia norte-americana. Em anos posteriores, Horkheimer empenhou-se em estabelecer as semelhanças entre escolas nativas como o pragmatismo e o positivismo lógico.⁸⁹

O primeiro grande ataque de Horkheimer ao positivismo lógico veio em 1937, no *Zeitschrift*.⁹⁰ Mais uma vez, ele ressaltou como uma escola de pensamento podia desempenhar diferentes papéis em contextos históricos diferentes. Originalmente, argumentou, o empirismo praticado por Locke e Hume tinha um componente dinâmico e até crítico, ao perceber o indivíduo como fonte de conhecimento. Os empiristas do Iluminismo tinham usado suas observações para minar a ordem social vigente. Mas o positivismo lógico contemporâneo perdera essa qualidade subversiva, ao afirmar que o conhecimento, apesar de inicialmente derivado da percepção, dizia respeito, na verdade, a juízos formados sobre essa percepção, contidos nas chamadas "sentenças protocolares".⁹¹ Ao restringir a realidade àquilo que podia ser expresso nessas sentenças, o indizível fora excluído do domínio filosófico. Em termos ainda mais fundamentais, a ênfase empírica geral na percepção ignorava o componente ativo de todo conhecimento. Em última instância, todos os tipos de positivismo eram uma renúncia à reflexão.⁹² O resultado era a absolutização dos "fatos" e a reificação da ordem existente.⁹³

Além de seu desagrado ante o fetichismo dos fatos, Horkheimer criticou a confiança que os positivistas lógicos depositavam na lógica formal e a exclusão de uma alternativa substantiva. Ver a lógica como análoga à matemática, afirmou, era reduzi-la a uma série de tautologias sem significação real no mundo histórico. Acreditar que todo conhecimento verdadeiro aspirava à condição de uma conceituação matemática, científica, era retornar a uma metafísica tão ruim quanto aquela que os positivistas tinham-se proposto refutar.⁹⁴

Pior do que tudo, talvez, aos olhos de Horkheimer, era a pretensão dos positivistas de haverem desvinculado fatos e valores. Ele detectou nisso um

distanciamento do uso iluminista original do empirismo como uma arma engajada contra as mistificações da superstição e da tradição. A própria sociedade, argumentou,⁹⁵ podia ficar "possessa" e produzir "fatos" que seriam "insanos" em si. Por não dispor de meios para avaliar essa possibilidade, o empirismo moderno, apesar de suas intenções, capitulava diante da autoridade do *status quo*. Os integrantes do Círculo de Viena podiam ser progressistas na política, mas isso não tinha qualquer relação com sua filosofia. Sua rendição à mística da realidade vigente não era arbitrária; constituía, antes, uma expressão da contingência da existência em uma sociedade que administrava e manipulava as vidas humanas. Assim como o homem precisava restabelecer a capacidade de controlar seu destino, também a razão tinha de ser devolvida ao seu lugar apropriado de árbitra dos fins, e não apenas dos meios. A *Vernunft* precisava reconquistar o campo do qual fora expulsa pela vitória da *Verstand*.

O que tornou problemática a ênfase de Horkheimer na razão foi sua propensão antimetafísica, igualmente forte. A realidade tinha de ser julgada pelo "tribunal da razão", mas a razão não devia ser considerada um ideal transcendente que existisse fora da história. Horkheimer e seus colegas sempre insistiram que a verdade não era imutável. Não obstante, negar o caráter absoluto da verdade não equivalia a sucumbir ao relativismo, fosse epistemológico, ético ou de outra natureza. A dicotomia entre absolutismo e relativismo, a rigor, era falsa. Cada período tem sua própria verdade, afirmou Horkheimer,⁹⁶ mas não há nenhuma verdade acima do tempo. Verdadeiro é o que fomenta a mudança social em direção a uma sociedade racional. Isso, é claro, levantou mais uma vez a questão do que se pretendia dizer com "razão", que a teoria crítica nunca tentou definir explicitamente. A dialética era esplêndida para atacar as pretensões de verdade de outros sistemas, mas não se saía tão bem quando se tratava de articular os fundamentos de seus próprios pressupostos e valores. Tal como sua confiança implícita numa antropologia negativa, a teoria crítica tinha um ponto de vista basicamente não substancial da razão e da verdade, enraizado nas condições sociais mas externo a elas, ligado à práxis mas mantendo distância dela. Se é possível dizer que a teoria crítica tinha uma teoria da verdade, esta aparecia em sua crítica imanente à sociedade burguesa, que comparava as pretensões da ideologia burguesa com a realidade de suas condições sociais. A verdade não estava fora da sociedade, mas contida em suas próprias reivindicações. Os homens tinham um interesse emancipatório em realizar a ideologia.

Ao rejeitar as pretensões à verdade absoluta, a teoria crítica teve de enfrentar muitos problemas que a sociologia do conhecimento vinha tentando resolver na mesma época. Mas Horkheimer e os outros nunca se dispuseram a ir tão longe quanto Karl Mannheim — que, por coincidência, compartilhara o espaço do escritório do Institut antes de 1933 — em seu “desmascaramento” do marxismo como apenas mais uma ideologia entre outras. Ao afirmar que todo conhecimento se enraizava em seu contexto social [*Seinsgebunden*], Mannheim pareceu solapar a distinção marxista básica entre consciência verdadeira e falsa, à qual a teoria crítica aderiu. Como viria a escrever Marcuse, a teoria crítica “interessa-se pelo teor de verdade dos conceitos e problemas filosóficos. A sociologia do conhecimento, ao contrário, ocupa-se apenas das inverdades, e não das verdades, das filosofias anteriores.”⁹⁷ Curiosamente, porém, ao escrever sua crítica a Mannheim nos anos anteriores à emigração,⁹⁸ Horkheimer optou por atacá-lo sobretudo pelas implicações absolutistas, e não relativistas, de sua sociologia do conhecimento. Particularmente lamentável nesse aspecto, disse, era o “relacionismo” de Mannheim, que tentava resgatar a verdade objetiva mediante a alegação de que todas as verdades parciais eram perspectivas do todo. Ao supor que essa verdade total existiria na síntese de pontos de vista diferentes, Mannheim adotava um conceito gestaltista simplificado do conhecimento.⁹⁹ Subjacente a tudo isso estava uma crença harmonizadora, quase hegeliana, em que era possível conciliar todas as perspectivas. Para a mudança social, as implicações dessa crença eram quietistas. Ao contrário de Marx, que mais havia buscado a transformação social do que a verdade, Mannheim retornara disfarçadamente a uma busca metafísica do conhecimento puro.¹⁰⁰

Além disso, acusou Horkheimer, o conceito manheimiano do “Ser” que determinava a consciência era sumamente antidialético. Para Horkheimer, sempre havia realimentação e mediação entre a base e a superestrutura.¹⁰¹ Mannheim, em contraste, revertera a uma espécie de dualismo do sujeito e do objeto que hipostasiava ambos. Não havia realidade “objetiva” que as consciências individuais refletissem parcialmente. Afirmer que ela existia era ignorar o papel desempenhado pela práxis na criação do mundo.

Com efeito, a práxis e a razão eram os dois pólos da teoria crítica, tal como tinham sido para os hegelianos de esquerda, cem anos antes. A interação e a tensão entre elas contribuíram muito para o caráter sugesti-

vamente dialético da teoria crítica, embora a primazia da razão nunca tenha sido posta em dúvida. Como escreveu Marcuse em *Razão e revolução*, falando por toda a Escola de Frankfurt, “a teoria preserva a verdade, mesmo que a prática revolucionária se desvie do caminho certo. A prática segue a verdade, e não o inverso.”¹⁰² Ainda assim, a importância da atividade autodeterminada, da “antropogênese”, fora constantemente enfatizada nos textos anteriores do Institut. Nesse aspecto, a influência da *Lebensphilosophie* em Horkheimer e seus colegas foi crucial, embora eles sempre tenham entendido a verdadeira práxis como um esforço coletivo. A ênfase na práxis harmonizava-se bem com a rejeição da teoria da identidade hegeliana pela Escola de Frankfurt. Nos espaços criados pelas mediações irredutíveis entre sujeito e objeto, particular e universal, a liberdade humana poderia sustentar-se. A rigor, o que tanto alarmou a Escola de Frankfurt nos anos posteriores foi a liquidação progressiva dessas áreas da espontaneidade humana na sociedade ocidental.

O outro antípoda da teoria crítica, a reconciliação utópica entre sujeito e objeto, essência e aparência, particular e universal, tinha conotações muito diferentes. A *Vernunft* implicava uma razão objetiva que não era constituída só pelos atos subjetivos de homens individuais. Mesmo tendo-se transformado de ideal filosófico em ideal social, ela ainda exibia vestígios de sua origem metafísica. O marxismo vulgar tinha permitido que essas tendências reemergissem no materialismo monista que o Institut nunca se cansou de atacar. No entanto, como vimos, até na teoria crítica havia uma metafísica negativa e uma antropologia negativa implícitas — negativa no sentido de se recusar a se definir de uma forma fixa, com isso aderindo ao aforismo nietzschiano de que “uma grande verdade quer ser criticada, não idolatrada”.

Como pensadores da tradição da “liberdade positiva”, que incluía Platão, Rousseau, Hegel e Marx, eles foram apanhados no dilema fundamental que atormentou essa tradição desde o início. Como assinalou Hannah Arendt,¹⁰³ a idéia de liberdade positiva continha um conflito intrínseco, simbolizado pela tensão entre a experiência política grega e as tentativas posteriores dos filósofos gregos de lhe conferir um sentido. Da primeira veio a identificação da liberdade com os atos humanos e a fala humana — em suma, com a práxis. Das últimas veio a equiparação com o ser autêntico, que era a razão. Desde essa época fizeram-se tentativas de integração. A sutileza e a riqueza do esforço do Institut marcaram-no como

um dos mais fecundos, embora também ele, no fim das contas, tenha fracassado.

Antes de passarmos às implicações metodológicas da teoria crítica, convém deixar claras as contribuições dos outros membros do Institut para sua formulação. Löwenthal e Pollock estavam mais interessados em outros assuntos, intelectuais e institucionais, mas participaram ativamente das discussões dos artigos submetidos a publicação no *Zeitschrift*. Mais influentes foram Adorno e Marcuse, que escreveram longamente sobre questões teóricas em seu próprio nome. Examinando individualmente o trabalho dos dois, talvez possamos esclarecer um pouco melhor a postura filosófica do Institut. Vamos fazê-lo, entretanto, sem tecer comentários sobre a validade das análises que fizeram de outros pensadores; o objetivo é iluminar a teoria crítica, e não esboçar uma interpretação alternativa.

Adorno ocupou-se quase inteiramente da sociologia da música nas contribuições que fez para o Institut durante a década de 1930. Fora do *Zeitschrift*, porém, publicou um amplo estudo filosófico e trabalhou longamente em outro.¹⁰⁴ Em ambos, revelou claramente sua proximidade com a posição de Horkheimer. Embora só na década de 1940 os dois viessem a redigir textos conjuntamente, desde o começo houve uma notável semelhança entre suas idéias. Temos prova disso numa carta escrita em Londres por Adorno para Löwenthal, em 1934, comentando sua reação ao recém-publicado *Dämmerung*:

Li várias vezes o livro, com a maior atenção, e tive dele uma impressão extraordinária. Eu já conhecia a maioria dos textos; nesse formato, porém, tudo parece diferente; acima de tudo, uma certa largueza da apresentação, que antes me aborrecera em aforismos isolados, agora parece óbvia como meio de expressão — perfeitamente apropriada ao desenvolvimento agonizante da situação capitalista total, cujos horrores existem, essencialmente, na precisão do mecanismo de mediação. [...] No que concerne à minha posição, creio que posso me identificar quase completamente com ele — tão completamente, que é difícil apontar as diferenças. Como algo novo e especialmente essencial para mim, eu gostaria de mencionar a interpretação do problema da contingência pessoal em contraste com a tese da justiça radical e, de modo geral, a crítica à antropologia estática em todos os textos. Um ponto a discutir talvez seja a relação geral com o Iluminismo.¹⁰⁵

Nesse texto, talvez Adorno tenha antecipado a crítica mais abrangente ao Iluminismo, que ele e Horkheimer fariam juntos, muitos anos depois.

A primeira grande crítica filosófica de Adorno foi *Kierkegaard: a construção da estética*, escrita em 1929-1930 e submetida como sua *Habilitationsschrift* a Paul Tillich, em 1931. Por ironia, ela foi publicada justamente no dia em que Hitler assumiu o poder, em 1933. Siegfried Kracauer, com quem Adorno havia estudado Kant, foi o homenageado na dedicatória; o impacto de outro amigo íntimo, Walter Benjamin, também se evidenciou nos argumentos de Adorno. Benjamin e Tillich estiveram entre os que fizeram críticas favoráveis ao livro.¹⁰⁶ Mas *Kierkegaard* não foi um sucesso de crítica nem de público. Embora se tenha devido parcialmente a seu estilo abstruso e a sua análise complexa, esse efeito mínimo também foi produzido pelo que Adorno chamaria, mais tarde, de seu “eclipse, desde o começo, pela perversidade política”.¹⁰⁷

Quaisquer que fossem as suas dificuldades — toda a obra de Adorno foi de uma exigência intransigente, até mesmo para os leitores mais sofisticados —, o livro continha muitos temas que viriam a ser característicos da teoria crítica. A escolha do tema com o qual Adorno esperava explorar essas questões não foi de admirar, à luz de suas inclinações artísticas. Desde o começo do livro, entretanto, ele deixou claro que, ao falar em estética, referia-se a mais do que uma simples teoria da arte; para ele, assim como para Hegel, essa palavra significava um certo tipo de relação entre o sujeito e o objeto. Kierkegaard também a havia compreendido de um modo especificamente filosófico. Em *Ou um, ou outro*, ele havia definido a esfera estética como “aquela mediante a qual o homem é imediatamente o que é; a ética é aquela mediante a qual ele se torna aquilo que se torna”.¹⁰⁸ Mas, como observou Adorno na primeira de suas muitas críticas a Kierkegaard, “o ético, posteriormente, recolheu-se para trás de seus ensinamentos dos paradoxos da religião. Em vista desse ‘ato’ de fé, o estético foi depreciativamente transformado, passando de uma etapa no processo dialético, a saber, aquele não decisivo, para uma simples imediatez própria da criatura [*kreatürliche*]”.¹⁰⁹ Para Adorno, a imediatez, ou seja, a busca de verdades primárias, era um anátema. Seu pensamento, como o de Horkheimer, sempre se arraigou numa espécie de ironia cósmica, uma recusa de parar em algum lugar e dizer, finalmente: aqui fica a verdade. Ambos rejeitaram a premissa hegeliana básica da identidade entre sujeito e objeto.

Aparentemente, Kierkegaard também a havia rejeitado. Para Adorno, entretanto, a famosa celebração de Kierkegaard à subjetividade continha uma teoria da identidade, sem que ele se desse conta. “A intenção da filo-

sofia dele”, escreveu Adorno, “não é determinar a subjetividade, mas a ontologia; e a subjetividade não aparece como seu conteúdo, mas como seu cenário ou palco [*Schauplatz*].”¹¹⁰ Por trás do seu discurso sobre o indivíduo existencial concreto espreitava uma ânsia oculta da verdade transcendental. “Hegel volta-se para dentro; o que para ele é a história do mundo é, para Kierkegaard, o homem individual.”¹¹¹

Além disso, a ontologia postulada por Kierkegaard era a do inferno, não a do céu; o desespero, não a esperança, estava no centro de sua visão. Na verdade, o retraimento para a interioridade, defendido por Kierkegaard, era um retraimento para uma repetição mítica e demoníaca, que negava a mudança histórica. “A interioridade”, escreveu Adorno, “é a prisão histórica da humanidade pré-histórica.”¹¹² Ao rejeitar o mundo histórico, Kierkegaard se tornara cúmplice da reificação que tantas vezes denunciara; sua dialética não tinha um objeto material e, por isso, era um retorno ao idealismo que ele afirmava ter deixado para trás. Ao negar a história real, ele recuava para uma antropologia pura, baseada na “historicidade [*Geschichtlichkeit*]: a possibilidade abstrata da existência no tempo”.¹¹³ Com isso se relacionava seu conceito de *Gleichzeitigkeit* [simultaneidade].¹¹⁴ o tempo sem mudança, que era o correlato do eu absolutizado. Nesse ponto, Adorno fez uma crítica semelhante à elaborada por Horkheimer, alguns anos depois, contra a idéia de *durée* de Bergson, como já mencionamos.

Junto com sua análise das implicações filosóficas da interioridade, Adorno incluiu uma sondagem sociológica daquilo a que se referiu como o *intérieur* burguês na época de Kierkegaard. A interioridade subjetiva, afirmou, não deixava de se relacionar com a posição do *rentier* [rentista] que ficava fora do processo de produção — uma posição ocupada pelo próprio Kierkegaard. Nesse papel, ele compartilhava o típico sentimento pequeno-burguês de impotência, o qual levou ao extremo, ao rejeitar asceticamente a totalidade do eu natural: “Seu rigor moral decorreu da afirmação absoluta da pessoa isolada. Ele criticou todo o eudemonismo como contingente, em contraste com o eu anobjetal.”¹¹⁵ Não por acaso, o sacrifício situou-se no centro de sua teologia; o homem absolutamente espiritual acabava aniquilando seu eu natural: “O espiritualismo de Kierkegaard é, acima de tudo, uma hostilidade à natureza.”¹¹⁶ Nesse e em outros pontos do livro, Adorno expressou o desejo de superar a hostilidade do homem à natureza, tema que viria a desempenhar um papel cada vez maior no trabalho posterior do Institut.

Embora Adorno tenha escrito um ou outro artigo ocasional sobre Kierkegaard em anos posteriores,¹¹⁷ *Kierkegaard: a construção da estética* foi, na verdade, seu *Abschied* [adeus]¹¹⁸ ao filósofo dinamarquês. Em 1934, Adorno partiu da Europa continental para a Inglaterra, onde estudou no Merton College, em Oxford. Exceto por viagens ocasionais à Alemanha, passou os três anos e meio seguintes na Inglaterra. Enquanto mantinha seu interesse pela música e produzia artigos para o *Zeitschrift* sobre temas correlatos, encontrou tempo para iniciar um longo estudo sobre Edmund Husserl, por cuja obra se interessava desde sua tese de doutorado em 1924. Quando o estudo foi publicado, em 1956, seu tom não era menos crítico que o da abordagem anterior de Kierkegaard. Também nesse trabalho podemos encontrar muitas idéias que Horkheimer e Adorno vinham desenvolvendo simultaneamente. Embora algumas partes do livro — o terceiro capítulo e a introdução — só tenham sido escritas na década de 1950, o exame de *Por uma metacrítica da epistemologia* permite vislumbrar a atitude da teoria crítica para com a fenomenologia na década de 1930.

Em seu primeiro livro, Adorno havia destacado Husserl como alguém que compartilhava a ênfase de Kierkegaard no eu.¹¹⁹ Por conseguinte, no novo trabalho ele se concentrou nos aspectos epistemológicos da obra de Husserl, especialmente os contidos em suas primeiras *Investigações lógicas*, publicadas em três volumes em 1900, 1901 e 1913. Adorno aplaudiu o desejo husserliano de ir além do psicologismo como explicação do conhecimento, mas, quando Husserl falou do sujeito transcendental, Adorno intuiu seu desejo de aniquilar o indivíduo contingente. No mesmo espírito que Kierkegaard, Husserl deixou transparecer um anseio fundamental de certeza ontológica. Ao atacar seu método “reducionista”, que buscava essências externas por meio de uma exploração fenomenológica da consciência, Adorno, tal como Horkheimer, defendeu a importância da mediação [*Vermittlung*].

A busca husserliana de princípios primários revelava uma teoria intrínseca da identidade, apesar de ter pretensões antiidealistas. A necessidade da certeza intelectual absoluta, argumentou Adorno, tendia a ser um reflexo da insegurança pessoal: “A liberdade nunca é dada, está sempre ameaçada. [...] O absolutamente certo, como tal, é sempre a falta de liberdade. [...] É equivocada a conclusão de que aquilo que perdura é mais verdadeiro do que aquilo que passa.”¹²⁰ Uma verdadeira epistemologia deveria pôr fim ao fetiche do conhecimento como tal, o qual, como Nietzsche

havia demonstrado, conduzia à sistematização abstrata. A verdade não era o que “sobrava”¹²¹ quando ocorria uma redução do sujeito ao objeto, ou vice-versa. Ao contrário, residia no “campo de força”¹²² entre o sujeito e o objeto. O realismo absoluto e o nominalismo absoluto, ambos os quais podiam ser encontrados na obra de Husserl, levavam a reificações igualmente falaciosas. Como escreveu Adorno em outro artigo sobre Husserl, “quem tenta reduzir o mundo ao factual ou à essência chega, de um modo ou de outro, à situação de Münchhausen, que tentou arrancar-se do pântano puxando as próprias tranças”.¹²³

Ao buscar o imutável, Husserl aceitou implicitamente a realidade do “mundo administrado”.¹²⁴ Nas palavras de Adorno, Husserl fora “o pensador mais estático de seu período”.¹²⁵ Não bastava buscar o permanente no transitório ou o arcaico no presente. A verdadeira dialética, afirmou Adorno, era “a tentativa de enxergar o novo no velho, em vez de simplesmente o velho no novo”.¹²⁶ Husserl tentou destruir o mundo reificado por meio de seu método redutivo baseado na intuição [*Wesensschau*], mas não conseguiu fazê-lo. Adorno admitiu que a intuição era uma parte legítima da experiência, mas não devia ser elevada a um método absoluto de conhecimento. Ao fazer isso, Husserl tinha expressado uma rejeição inconsciente do “mundo real”, que para ele era “alheio ao ego”.¹²⁷ O ser não podia divorciar-se inteiramente dos fatos da percepção nem equiparar-se a eles.

Partindo da epistemologia de Husserl, Adorno passou a criticar seu realismo matemático e seu “absolutismo” lógico. A vitória do pensamento matemático no Ocidente, argumentou, tinha um componente mítico. O fetiche dos números tinha levado a um repúdio da não-identidade como uma espécie de idealismo hermético. Do mesmo modo, a confiança na lógica formal como absoluto mental continha vestígios míticos. Essas formas de pensamento também não eram desprovidas de importância social. A reificação da lógica, afirmou Adorno, “relaciona-se com a formamercadoria, cuja identidade existe na ‘equivalência’ do valor de troca”.¹²⁸ Em vez da lógica formal, que perpetuava o falso dualismo de forma e conteúdo, Adorno sugeriu uma alternativa mais dinâmica, que remontava a Hegel. “A lógica”, escreveu, “não é o Ser, mas um processo que não pode ser simplesmente reduzido ao pólo da ‘subjetividade’ ou da ‘objetividade’”. A autocrítica da lógica tem como resultado a dialética. [...] Não há lógica sem frases, não há frases sem a função mental de síntese.¹²⁹ A lógica formal, com suas leis da contradição e da identidade, era uma espécie de tabu repressor que, em última instância, levava à dominação da natureza.¹³⁰

Adorno também criticou vivamente uma teoria mimética da percepção, que encontrou até na fenomenologia de Husserl, a despeito de sua ênfase na intencionalidade. O *locus* da verdade, quando corretamente compreendido, sustentou, “transforma-se na dependência mútua, na produção do sujeito e do objeto um pelo outro [*sich durcheinander Produzieren*], e já não deve ser pensado como um acordo estático — como uma ‘intenção’”.¹³¹ Para Adorno, a tentativa husserliana de desvendar a verdade essencial era inútil, qualquer que fosse o meio usado: “Somente no repúdio de todas as ilusões desse tipo, na idéia da verdade sem imagem, é que a mimese perdida é preservada e transcendida [*aufgehoben*], e não na preservação dos rudimentos [da verdade]”.¹³²

A tendência de Husserl a reificar o dado, afirmou Adorno, relacionava-se com a destruição da *Erfahrung* [experiência] pela sociedade burguesa avançada. Conceitos administrados, sem vida, substituíam essa experiência. O desaparecimento da experiência verdadeira, que Benjamin também havia frisado como característica da vida moderna,¹³³ correspondia ao desamparo crescente do homem moderno. Para Adorno, portanto, a fenomenologia representava o último esforço inútil do pensamento burguês para se resgatar da impotência. “Com a fenomenologia”, escreveu, “o pensamento burguês chegou ao fim, em afirmações dissociadas e fragmentadas, cotejadas umas com as outras, e se resignou à simples reprodução daquilo que é.”¹³⁴ Com isso, voltou-se contra a ação no mundo: “Rebaixar a práxis a um simples caso especial da intencionalidade é a conseqüência mais grosseira de suas premissas reificadas.”¹³⁵ Pior do que tudo, porém, a suposição da identidade absoluta e da imediaticidade poderia levar à dominação política de uma ideologia absoluta. Adorno sugeriu que havia uma ligação subterrânea entre a fenomenologia e o fascismo: ambos eram expressões da crise terminal da sociedade burguesa.¹³⁶

Entre os membros da Escola de Frankfurt, Adorno talvez tenha sido o que expressou de maneira mais consistente a aversão à ontologia e à teoria da identidade. Ao mesmo tempo, também rejeitou o positivismo ingênuo como uma metafísica não reflexiva, contrastando-o com uma dialética que não negava nem aceitava plenamente o mundo fenomênico como base da verdade. Opondo-se aos que frisavam um individualismo abstrato, ele apontou para o componente social que mediava a subjetividade. Com igual vigor, resistiu à tentação de aquiescer na dissolução do indivíduo contingente numa totalidade, fosse ela o *Volk* [povo] ou a classe. Nem mesmo Walter Benjamin, o amigo com quem tanto aprendera, ficou imu-

ne a críticas nesse ponto. Em um ensaio que escreveu depois do trágico suicídio de Benjamin em 1940, Adorno queixou-se:

O alvo de Benjamin não é um subjetivismo pretensamente ampliado demais, e sim a própria idéia de uma dimensão subjetiva. Entre o mito e a conciliação, pólos de sua filosofia, o sujeito evapora. Diante de seu olhar de Medusa, o homem transforma-se no palco em que se desdobra um processo objetivo. Por essa razão, a filosofia de Benjamin não é menos fonte de terror do que promessa de felicidade.¹³⁷

Em sua ênfase persistente na não-identidade e na contingência, Adorno desenvolveu uma filosofia tão “atonal” quanto a música que havia absorvido de Schönberg.¹³⁸

Seria difícil dizer o mesmo do terceiro dos grandes teóricos do Institut, Herbert Marcuse. Apesar da ênfase consistente na negatividade em sua obra e do pessimismo comumente atribuído a ela,¹³⁹ os escritos de Marcuse sempre contiveram uma confiança implícita na realização possível da *Vernunft* no mundo social. A *Lebensphilosophie* do fim do século XIX parece haver exercido menos influência sobre ele do que sobre Horkheimer. Como assinalou Jürgen Habermas,¹⁴⁰ Marcuse era muito mais receptivo à filosofia do século XX do que os outros pensadores filosóficos do Institut. Suas experiências com Husserl e Heidegger deixaram marcas, embora a influência dos dois tenha sido muito reduzida durante os anos em que trabalhou no Institut. Além disso, seu estilo de filosofar sempre foi mais discursivo que o de Horkheimer ou Adorno, possivelmente por ele não compartilhar os interesses estéticos destes. Mas talvez seu estilo também tenha sido reflexo da crença de que escrever de maneira sistemática, linear e não aforística era um modo eficaz de analisar e representar a realidade. Marcuse nunca frisou a intangibilidade *bilderlos* [sem imagem] do “outro” utópico, como fizeram as outras grandes figuras da Escola de Frankfurt.

Sem sugerir que Marcuse tenha continuado a ser o mesmo pensador que fora antes de 1932, é útil examinar seus escritos pré-Institut para compreender sua contribuição para a teoria crítica, e também seu trabalho posterior, às vezes visto como um retorno à fase heideggeriana.¹⁴¹ Enquanto ele esteve em Freiburg, seu pensamento foi muito impregnado de categorias fenomenológicas. Ao mesmo tempo, ele tinha um firme compromisso com o marxismo, embora sem qualquer filiação partidária específica. Os esforços para combinar esses dois sistemas, aparentemente

irreconciliáveis, anteciparam as tentativas similares feitas por Merleau-Ponty e Sartre depois da guerra. No primeiro artigo que publicou, “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”,¹⁴² podemos reconhecer o vocabulário especial de Heidegger — *Sorge* [cuidado], *Geschichtlichkeit* [historicidade], *Entschlossenheit* [decisão], *Dasein* [ser-aí] etc. Para Marcuse, *Ser e tempo*, a obra-prima de Heidegger, então recém-publicada, era “o momento em que a filosofia burguesa se dissolve por dentro e abre caminho para uma nova ciência ‘concreta’”.¹⁴³ Assim era, segundo Marcuse, por três razões: primeiro, Heidegger havia mostrado a importância ontológica da história e do mundo histórico como um *Mitwelt*, um mundo de interações humanas. Segundo, ao demonstrar que o homem tinha profundo cuidado [*Sorge*] com seu verdadeiro *status* no mundo, Heidegger levantara acertadamente a questão do que constituía o “ser autêntico”. Por último, ao afirmar que o homem podia chegar ao ser autêntico agindo de forma decisiva no mundo (por meio da *Entschlossenheit*), ele levava a filosofia burguesa tão longe quanto ela podia ir — à necessidade da práxis.¹⁴⁴

Nesse ponto, Marcuse julgou que Heidegger falhara e que o marxismo se tornava relevante. O meio social de *Ser e tempo* era abstrato demais, e a concepção heideggeriana de historicidade era geral demais para explicar as situações históricas verdadeiras que limitavam a ação humana. O marxismo respondia à indagação de Heidegger sobre a possibilidade do ser autêntico, apontando para o “ato radical”. Essa era a “situação básica”¹⁴⁵ do marxismo, seu momento de auto-revelação e autocriação. Mas o que Marx reconhecera e Heidegger ignorara era a divisão da sociedade em classes. Naquele momento histórico, apenas uma classe era realmente capaz de se engajar numa ação radical, transformando-se no verdadeiro sujeito histórico: “O ato histórico só é possível hoje como ato do proletariado, pois [o proletariado] tem o único ser-aí [*Dasein*] com cuja existência o ato é necessariamente dado.”¹⁴⁶ Por causa de seu papel-chave no processo de produção, o proletariado tinha o potencial de praticar atos radicais. Só com a revolução se podia mudar o mundo histórico e materializar a possibilidade da universalização do ser autêntico, além da classe trabalhadora.

Todavia, se Heidegger tinha de ser complementado por Marx, o marxismo também deveria tornar-se fenomenológico. A dialética, escreveu Marcuse, “deve investigar melhor se o dado se esgota ou não como tal,

ou se contém um significado que é certamente extra-histórico, mas inerente a toda a historicidade".¹⁴⁷ O marxismo também deveria abandonar a crença tradicional de que a superestrutura ideológica era um reflexo da subestrutura socioeconômica. "A velha questão do que tem prioridade objetiva, do que 'existiu primeiro', o espírito ou a matéria, a consciência ou o ser, não pode ser decidida pela fenomenologia dialética e é desprovida de sentido na forma como é colocada."¹⁴⁸ Uma fenomenologia dialética também não deveria tentar investigar a natureza tal como investigava a história. Nesse ponto, Engels havia errado. O ser natural era diferente do ser histórico; a física matemática, não dialética, era válida em sua própria esfera. "A natureza", escreveu Marcuse, "tem uma história, mas não é história. O ser-ai [*Dasein*] é história."¹⁴⁹ Em outro texto, um artigo sobre a dialética, ele escreveu: "A fronteira entre a historicidade e a não-historicidade [...] é uma fronteira ontológica."¹⁵⁰ Essa, convém acrescentar, foi uma posição defendida por Lukács em *História e consciência de classe*, como Marcuse reconheceu; ela demonstrou a distância entre o pensamento deles, de um lado, e o marxismo mais "científico" de Engels e dos marxistas ortodoxos da Segunda Internacional, de outro.

Esse contraste também revelou a dívida de Marcuse para com Dilthey, que fizera uma distinção similar. A afirmação feita antes, de que Marcuse foi menos influenciado do que Horkheimer pela *Lebensphilosophie* oitocentista, deve ser compreendida no sentido de que Marcuse foi menos receptivo a seu ataque à metafísica tradicional. O que o atraiu em Dilthey foi precisamente a fusão diltheyana de história e ontologia. Num artigo intitulado "O problema da realidade histórica",¹⁵¹ escrito em 1931, Marcuse elogiou Dilthey por ter libertado as *Geisteswissenschaften* [ciências da cultura] das *Naturwissenschaften* [ciências da natureza] e por ter restabelecido sua fundamentação filosófica. O conceito diltheyano de *Leben* [vida] como base da realidade histórica fora perspicaz, afirmou Marcuse, por sua ênfase no sentido, e não na causalidade. Já que os homens criam a própria história, ela é unificada pelos valores que eles injetam nela. Ficaram fora desse artigo as críticas posteriores de Horkheimer a Dilthey a respeito de seu idealismo e de sua teoria da identidade, ambos implícitos, pois, nessa época, Marcuse aprovava a premissa ontológica do conceito diltheyano da história.

Isso foi demonstrado de maneira ainda mais clara no que Marcuse havia pretendido que fosse a sua *Habilitationsschrift*: *A ontologia de Hegel e a fundamentação de uma teoria da historicidade*.¹⁵² A influência de Hei-

degger, que ele reconheceu logo no início do trabalho, foi muito significativa. É marcante o contraste entre esse estudo e o tratamento posterior do mesmo tema em *Razão e revolução*.¹⁵³ Nele, Marcuse aceitou a identidade entre sujeito e objeto que estava no centro do pensamento hegeliano. O ser, segundo sua interpretação de Hegel, era uma unidade negativa, uma unicidade que persistia em todo movimento e separação. Por isso, a história era a arena em que o ser se revelava. Para Marcuse, a visão hegeliana da história fora uma antecipação da *Geschichtlichkeit* de Heidegger e da *Leben* de Dilthey. Com efeito, a segunda metade do estudo procurou ler a *Leben* em Hegel como a categoria ontológica fundamental de seus primeiros escritos, entre os quais a *Fenomenologia do espírito* e a *Lógica*.

No fim da análise, Marcuse discorreu sobre a relação entre a ênfase de Dilthey nas *Geisteswissenschaften* e a concepção hegeliana de *Geist* [espírito]. "Precisamente como histórica e em sua historicidade, a unidade e totalidade interior da vida é uma unidade e totalidade do conhecimento", escreveu, "e a ação da vida histórica é essencialmente determinada por esse conhecimento. Precisamente como histórica e em sua historicidade, a vida se transforma em espírito. Foi assim que Dilthey escreveu a frase pela qual expressou da maneira mais profunda a sua proximidade em relação às intenções de Hegel: 'O espírito é uma essência histórica'".¹⁵⁴ A possibilidade de uma metodologia histórica satisfatória enraizava-se na união do conhecimento e da vida. O conhecimento baseava-se na identidade última entre sujeito e objeto.

O que distinguiu *A ontologia de Hegel* de *Razão e revolução*, escrito depois de Marcuse haver passado vários anos no Institut, foi sua indiferença básica aos componentes críticos da filosofia hegeliana. A ênfase de Marcuse na unidade e na identidade levou a uma espécie de teodicéia, a qual ele não tentou conciliar com o marxismo que exibia em outros escritos. O conceito de negação, que viria a desempenhar um papel tão crucial no segundo livro sobre Hegel, foi tratado no primeiro como sendo apenas um momento na diferenciação histórica do ser. Além disso, como se entendia que a unidade subjacente do ser persistia ao longo do tempo, a negação foi levada a parecer quase uma ilusão. Hegel não foi tratado, em nenhuma parte do livro, como tendo precedido Marx no ataque à irracionalidade da ordem existente. Em parte alguma a não-identidade entre o real e o racional foi enfatizada, como viria a ser em *Razão e revolução*. Em parte alguma foi reconhecida a importância da mediação no conhecimento, algo que marcou o tratamento posterior de Husserl por Adorno.

Se o Marcuse dos primeiros tempos, como o Lukács de *História e consciência de classe*, aderiu a uma teoria da identidade que Horkheimer e Adorno atacavam, ele também aceitou a possibilidade de uma antropologia filosófica que os dois desdenhavam. Além de aprovar a idéia heideggeriana do “ser autêntico”, que tinha implicações antropológicas, ele expressou um entusiasmo considerável pelos recém-recuperados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Num artigo com que contribuiu para *Die Gesellschaft* [A sociedade] de Rudolph Hilferding em 1932,¹⁵⁵ Marcuse afirmou que seria um erro interpretar as preocupações filosóficas dos primeiros manuscritos de Marx como tendo sido “superadas” nos textos da maturidade. A revolução comunista, assinalou, prometia mais do que a mera mudança das relações econômicas; em um plano mais ambicioso, contemplava uma transformação da existência básica do homem, com a realização de sua essência. Mediante a revolução, o homem realizaria sua natureza potencial na história, o que podia ser entendido como a “verdadeira história natural do homem”.¹⁵⁶

Nesse artigo, Marcuse expressou uma visão ambígua da relação do homem com a natureza. A certa altura da argumentação,¹⁵⁷ afirmou que Marx buscara a unidade entre o homem e a natureza — justamente a meta que Adorno e Horkheimer viriam a enfatizar, posteriormente, em oposição a Marx. Ao mesmo tempo, o que lhes desagradava na visão marxista da natureza foi expressado por Marcuse em outro ponto de seu artigo: “Toda a natureza” (no sentido mais amplo do ser extra-humano) é o meio da vida humana, o meio vital [*Lebensmittel*, que também significa alimento] dos homens. [...] O homem não pode ser subserviente ao mundo objetivo ou adaptar-se a ele, mas deve apropriar-se dele, torná-lo seu.¹⁵⁸ Aí estava claramente implícita a dominação da natureza, e não a reconciliação com ela.

Essa aparente contradição talvez se explique pela concordância de Marcuse com Marx em que o trabalho [*Arbeit*] era o meio de o homem realizar sua essência. O trabalho, afirmou Marcuse, era a natureza do homem; era uma categoria ontológica, como Marx e Hegel haviam compreendido, embora o primeiro tivesse sido mais perspicaz, ao levá-lo além do trabalho mental.¹⁵⁹ O homem, disse Marcuse, tinha de se objetivar; precisava tornar-se tanto *an-sich* [em si] quanto *für-sich* [para si], tanto objeto quanto sujeito. O horror do capitalismo era produzido pelo tipo de objetivação que ele fomentava. Nesse aspecto, Marcuse concordou com a análise do trabalho alienado nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, à qual

Horkheimer e Adorno raras vezes se referiram em seus escritos. O trabalho não alienado, sugeriu, implicava trabalhar com os outros, não contra eles. Somente pela atividade social é que o “ser genérico” [*Gattungswesen*] do homem podia realizar-se. Por impedir isso, o capitalismo era uma “catástrofe da essência humana” e exigia uma “revolução total”.¹⁶⁰

A crença de Marcuse na centralidade ontológica do trabalho continuou a ser uma constante em sua obra depois de 1933. Em *Razão e revolução*, ele procurou reler a concepção marxista do trabalho em Hegel: “O conceito de trabalho não é periférico no sistema de Hegel, e sim a idéia central pela qual ele concebe o desenvolvimento da sociedade.”¹⁶¹ Ao se concentrar no *Arbeit* como a categoria básica da auto-realização humana, Marcuse desenfatiçou, necessariamente, um meio alternativo de produção de si mesmo que pode ser encontrado nos textos de Hegel, especialmente os primeiros. Jürgen Habermas assinalou recentemente a importância igual dessa segunda modalidade de produção de si mesmo — a “interação simbolicamente mediada”, ou seja, a linguagem e os gestos expressivos.¹⁶² Para Marcuse, entretanto, Hegel acreditava que “a linguagem [...] possibilita ao indivíduo posicionar-se contra seus semelhantes e afirmar suas necessidades e desejos contra os dos outros indivíduos. Os antagonismos resultantes são integrados pelo processo do trabalho, que também se torna a força decisiva no desenvolvimento da cultura”.¹⁶³ Ao atribuir as contradições da sociedade a um tipo específico de trabalho, Marcuse pôde falar de uma mudança “essencial”, que seria produzida pela superação do trabalho alienado (ou por sua abolição completa em favor do jogo, como ele viria a defender em obras posteriores).¹⁶⁴ Por estarem menos seguros da importância ontológica do trabalho, Horkheimer e Adorno não se mostraram tão dispostos a prever uma “integração de antagonismos com base na superação da alienação do trabalho”, que implicava uma espécie de teoria da identidade. Como sempre, relutaram em fazer especulações positivas sobre a natureza humana.

Depois que Marcuse se ligou ao Institut, Horkheimer passou a ter grande influência em seu trabalho. Ele abandonou o vocabulário de Heidegger, à medida que o impacto da fenomenologia em seu pensamento começou a diminuir. Descendo um pouco do nível da abstração filosófica, começou a lidar com questões sociais e históricas mais concretas.¹⁶⁵ Parou de usar o marxismo como uma filosofia positiva que responderia à pergunta de Heidegger sobre o “ser autêntico” e começou a empregá-lo mais como

uma metodologia dialética crítica que era útil para explicar a história, não a historicidade. Mesmo assim, Marcuse nunca se empenhou no tipo de trabalho empírico que o Institut usou para complementar a teoria. De todas as figuras da Escola de Frankfurt, ele se manteve como a mais exclusivamente interessada em questões teóricas; seus artigos no *Zeitschrift* na década de 1930, por exemplo, incluíram análises do hedonismo, que foi discutido acima, do conceito de essência e da relação entre a filosofia e a teoria crítica.

Ao discutir a função do conceito de essência em vários sistemas filosóficos, Marcuse seguiu Horkheimer, situando cada doutrina em seu contexto histórico:

De acordo com a visão característica do alvorecer da era burguesa, a autonomia crítica da subjetividade racional ia estabelecer e justificar as verdades essenciais últimas das quais depende toda verdade teórica e prática. A essência do homem e das coisas está contida na liberdade do indivíduo pensante, do *ego cogito*. No fim dessa era, o conhecimento da essência tem, primordialmente, a função de atrelar a liberdade crítica do indivíduo a necessidades previamente dadas e incondicionalmente válidas.¹⁶⁶

A fenomenologia de Husserl, argumentou Marcuse, era uma tentativa fracassada de resgatar a teoria burguesa. Scheler, por outro lado, defendia um essencialismo que era, disfarçadamente, uma ideologia do autoritarismo. A teoria materialista, em contraste, “colhe o conceito de essência onde a filosofia o tratou pela última vez como um conceito dialético — na *Lógica* de Hegel”.¹⁶⁷ Ela devia relacionar o conceito com a dinâmica, com a práxis humana, como fizera Marx. Nesse ponto, o antigo Marcuse heideggeriano havia claramente desaparecido. Em “O conceito de essência”, ele escreveu:

Desde Dilthey, as diversas tendências da *Lebensphilosophie* e do existencialismo interessaram-se pela “historicidade” concreta da teoria. [...] Todos esses esforços estavam fadados a fracassar, pois se ligavam (a princípio inconscientemente, depois conscientemente) aos próprios interesses e metas a cuja teoria se opunham. Eles não atacaram os pressupostos da abstração da filosofia burguesa: a efetiva falta de liberdade e impotência do indivíduo em um processo de produção anárquico.¹⁶⁸

No ensaio “Filosofia e teoria crítica”, Marcuse esclareceu as razões de a filosofia burguesa ter ficado tão hermeticamente isolada: “O filósofo só pode participar das lutas sociais à medida que não é filósofo profissional. Essa ‘divisão do trabalho’ também resulta da moderna separação entre os

meios mentais e materiais de produção, e a filosofia não pode superá-la. O caráter abstrato do trabalho filosófico, no passado e no presente, enraíza-se nas condições sociais da existência.”¹⁶⁹ Por isso, disse, a teoria crítica é menos ambiciosa do que a filosofia tradicional. Não se considera capaz de dar respostas permanentes às antiquíssimas questões sobre a condição humana. Em vez disso, “pretende mostrar apenas as condições sociais específicas que se acham na raiz da impossibilidade de a filosofia formular o problema de maneira mais abrangente, e indicar que qualquer outra solução [está] além das fronteiras dessa filosofia. A inverdade inerente a todo tratamento transcendental do problema, portanto, chega à filosofia ‘de fora para dentro’, e por isso só pode ser superada fora da filosofia.”¹⁷⁰

Se a teoria crítica não era igual à filosofia, embora preservasse muitas de suas percepções, também não era equivalente a uma ciência, como haviam presumido os marxistas vulgares. “A objetividade científica como tal”, sustentou Marcuse, “nunca é uma garantia suficiente da verdade, especialmente em uma situação em que a verdade fala tão fortemente contra os fatos e está tão bem ocultada por eles. A previsibilidade científica não coincide com a modalidade futurista em que a verdade existe.”¹⁷¹ Em vez disso, a teoria crítica deveria expressar um intenso esforço imaginativo, até utópico, que transcendesse os limites atuais da realidade: “Sem a fantasia, todo conhecimento filosófico permanece nas garras do presente ou do passado e cindido do futuro, que é o único elo entre a filosofia e a história real da humanidade.”¹⁷² Assim, a ênfase na fantasia, sobretudo como está encarnada nas grandes obras de arte, e a preocupação com a práxis eram as duas expressões cardeais da recusa da teoria crítica de eternizar o presente e barrar a possibilidade de um futuro transformado. Nesse aspecto, Marcuse, Horkheimer, Adorno e os outros membros do círculo interno do Institut estavam de pleno acordo. Com o tempo, isso viria a mudar, mas, durante a década de 1930, talvez o período mais fecundo da história do Institut, a integração da teoria racional, da imaginação estética e da ação humana parecia pelo menos uma esperança, por mais incerta e frágil que fosse.

A sobrevivência dessa esperança pode ser lida nas entrelinhas do livro que ocupou Marcuse durante os últimos anos de atividade no Institut, *Razão e revolução*.¹⁷³ Escrito, em larga medida, para resgatar Hegel de sua associação com o nazismo na mente dos norte-americanos — o grosso da tese foi que a teoria política de Hegel, inclusive sua controversa ênfase no Estado, era intrinsecamente racionalista, enquanto os nazistas eram

irracionais, seguindo a tradição do romantismo organicista —, o livro também serviu como primeira longa apresentação da teoria crítica a um público de língua inglesa.¹⁷⁴ Como vimos, *Razão e revolução* demonstrou a distância que Marcuse havia percorrido nos dez anos transcorridos desde sua ruptura com Heidegger. Na maioria dos aspectos cruciais, o livro concordava com os princípios articulados nos ensaios de Horkheimer no *Zeitschrift*.

Tal como Horkheimer, Marcuse estava ansioso por afirmar o impacto crítico e negativo do racionalismo hegeliano. Tal como viria a fazer com Freud, muito tempo depois, ansiava por reverter a imagem conservadora de Hegel. Também se preocupava com o modo como esse componente radical tinha sido eliminado da obra dos sucessores positivistas desse filósofo. Em críticas extensas, Marcuse denunciou as implicações políticas conservadoras de Comte, Stahl e von Stein, tal como Horkheimer fizera com os herdeiros do positivismo no século XX. Marcuse também enfocou as ligações entre Marx e Hegel, continuando a análise anterior da unidade entre a obra inicial e a da maturidade de Marx. Os componentes hegelianos do pensamento de Marx não eram, para Marcuse, a fonte de embaraço que tinham sido para os marxistas mais “científicos”, pois, para ele, Hegel fora um pensador progressista. “A concepção subjacente em todo o sistema [hegeliano]”, escreveu, era que “a ordem social dada, baseada no sistema do trabalho abstrato e quantitativo e na integração dos desejos por meio da troca de mercadorias, era incapaz de afirmar e estabelecer uma comunidade racional”.¹⁷⁵ Em um sentido ainda mais central, como vimos, Marcuse considerou que a ênfase de Marx no trabalho fora antecipada na obra do próprio Hegel, ponto em que ele e os membros do Institut discordavam.

Por outro lado, já então Marcuse concordava plenamente com Horkheimer em que o impulso ontológico do pensamento de Hegel, para o qual ele olhara de maneira favorável durante seu período heideggeriano, fora suplantado pela abordagem mais histórica de Marx:

O todo em que se move a teoria marxista é diferente do todo da filosofia hegeliana, e essa diferença indica a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e de Marx. Para Hegel, o todo era o todo da razão, um sistema ontológico fechado, idêntico, em última instância, ao sistema racional da história. [...] Marx desvinculou a dialética dessa base ontológica. Em sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como um estado de coisas metafísico.¹⁷⁶

Como Horkheimer e Adorno, Marcuse também rejeitou a suposição de que o socialismo era uma decorrência necessária do capitalismo. Tal como eles, manifestou ceticismo quanto à ligação entre a emancipação humana e o progresso da tecnologia e do racionalismo instrumental.¹⁷⁷

Junto com essa atitude vinha o reconhecimento da necessidade do voluntarismo e da práxis. No entanto, tal como os outros membros da Escola de Frankfurt, Marcuse achou que a parceira principal na relação entre teoria e prática era claramente a primeira: “A teoria preserva a verdade, mesmo que a prática revolucionária se desvie do caminho certo. A prática segue a verdade, e não o inverso.”¹⁷⁸ Nos anos posteriores — quando, ao contrário de Horkheimer e Adorno, ele veria com bons olhos os protestos militantes —, Marcuse nunca abandonou sua confiança na primazia da teoria correta.

Dessa e de outras maneiras, *Razão e revolução* foi, claramente, um produto da Escola de Frankfurt. Em alguns aspectos, todavia, Marcuse revelou um grau de independência em relação à influência de Horkheimer. A diferença na atitude dos dois perante a centralidade do trabalho significou que Marcuse hesitou em envolver Marx em sua crítica da racionalidade instrumental, do modo como viriam a fazer Horkheimer, Adorno e alguns membros mais recentes da Escola de Frankfurt.¹⁷⁹ Também se mostrou mais generoso com os sucessores de Marx do que eles. Só criticou o revisionismo de Bernstein; elogiou Plekhanov e Lênin por tentarem preservar a “importância crítica da doutrina marxista”,¹⁸⁰ praticamente ignorou Kautsky e a Segunda Internacional. Além disso, *Razão e revolução* não trouxe uma distinção entre o “materialismo histórico” de Engels e o materialismo dialético que estava na base da teoria crítica. Por fim, Marcuse não se interessou tanto quanto fizera Horkheimer, em vários de seus primeiros ensaios, pelos elementos de teodicéia, conformistas, da teoria da identidade de Hegel. Tal desinteresse talvez se relacionasse com sua relativa indiferença às premissas teológicas do pensamento hegeliano, que vários de seus críticos se apressaram em assinalar.¹⁸¹

No conjunto, porém, *Razão e revolução* foi uma despedida adequada para Marcuse, cuja associação com o Institut se enfraqueceu na década de 1940, à medida que aumentou seu envolvimento no trabalho governamental. Trabalhar no OSS* e no Departamento de Estado não era exatamente

* Iniciais de Office of Strategic Services [Escritório de Serviços Estratégicos], que depois veio a se transformar na Agência Central de Inteligência (CIA). [N.T.]

o que a Escola de Frankfurt pretendia sugerir ao defender a práxis revolucionária, como viriam a frisar os detratores esquerdistas da instituição em anos posteriores. Apesar disso, como outros membros do Institut que trabalharam para o governo durante a guerra, Marcuse foi fiel à observação de que a união da teoria e da prática era apenas uma esperança utópica. A luz das alternativas existentes, colaborar no esforço de guerra contra Hitler, ao mesmo tempo mantendo a pureza dos compromissos teóricos, dificilmente poderia ser chamado de uma concessão desonrosa. (Mais tarde, é claro, trabalhar para o governo norte-americano tornou-se cada vez mais problemático; Marcuse continuou a fazê-lo até a Guerra da Coreia.) O papel do intelectual, como o Institut passou a crer com uma certeza crescente, era continuar a pensar no que estava se tornando cada vez mais impensável no mundo moderno.

Se a separação entre o trabalho mental e o físico não podia ser superada pela ação do filósofo, ao menos havia um trabalho teórico proveitoso a ser feito para ajudar a promover a chegada do dia em que a unificação dos dois poderia ocorrer (ou talvez para explicar por que ela não se daria). Embora a importância da ação política nunca viesse a ser negada, a teoria crítica passou a ter de se dedicar exclusivamente ao exame da realidade social e cultural. Como método de pesquisa social, porém, ela teria de ser muito diferente de seu equivalente tradicional. Horkheimer destacou isso em 1937, em um de seus artigos mais significativos no *Zeitschrift*, "Teoria tradicional e teoria crítica".¹⁸² O objetivo da teoria tradicional, afirmou, sempre fora a formulação de princípios gerais, internamente coerentes, para descrever o mundo. Isso era verdade para todos, quer tivessem sido gerados dedutivamente, como na teoria cartesiana, indutivamente, como na obra de John Stuart Mill, ou fenomenologicamente, como na filosofia de Husserl. Até a ciência anglo-saxônica, com sua ênfase no empirismo e na verificação, buscava proposições gerais para testar. A meta da pesquisa tradicional tinha sido o conhecimento puro, não a ação. Quando ela apontava na direção da atividade, como no caso da ciência de Bacon, seu objetivo era o domínio tecnológico do mundo, o que era muito diferente da práxis. Em todas as épocas, a teoria tradicional mantivera uma separação rigorosa entre pensamento e ação.

A teoria crítica diferia disso em vários aspectos. Antes de tudo, recusava-se a fetichizar o conhecimento como algo separado da ação e superior

a ela. Além disso, reconhecia que a pesquisa científica desinteressada era impossível em uma sociedade em que os próprios homens ainda não eram autônomos; o pesquisador, afirmou Horkheimer, era sempre parte do objeto social que tentava estudar. Como a sociedade que ele investigava ainda não resultava da escolha humana racional e livre, o cientista não podia evitar participar dessa heteronomia. Sua percepção era necessariamente mediada por categorias sociais acima das quais ele não podia se elevar. Num comentário em que respondia a Marshall McLuhan, trinta anos antes da recente popularidade deste, Horkheimer escreveu: "Inverta-se a frase que diz que as ferramentas são extensões dos órgãos dos homens, para que os órgãos também sejam extensões das ferramentas dos homens"¹⁸³ — uma injunção endereçada até mesmo ao cientista social "objetivo", positivista ou intuicionista. Esse argumento tinha relação com a objeção de Horkheimer à metodologia diltheyana das ciências culturais, já mencionada. O historiador não podia experimentar em sua mente aquilo que nunca tinha sido feito pela ação consciente e plenamente autônoma.

Ao discutir a possibilidade da previsão, Horkheimer usou o mesmo argumento. O cientista social só poderia prever o futuro quando a sociedade fosse mais racional. A idéia de Vico sobre a capacidade de o homem compreender sua história, já que ele mesmo a fazia, ainda estava por se concretizar, pois em nossa época os homens não construíam sua história. Por isso, as chances da previsão científica eram tão determinadas socialmente quanto metodologicamente.¹⁸⁴

Na sociedade atual, portanto, seria um erro ver os intelectuais como *freischwebende* (livremente flutuantes, ou descomprometidos), para usar o termo que Mannheim havia retirado de Alfred Weber e popularizado. O ideal do intelectual "descomprometido", acima das pejejas, era uma ilusão formalista que devia ser descartada. Ao mesmo tempo, seria igualmente errôneo ver o intelectual como inteiramente *verwurzelt*, arraigado em sua cultura ou sua classe, como tinham feito os pensadores marxistas *völkisch* [populistas] e vulgares.¹⁸⁵ Os dois extremos interpretavam mal a subjetividade, vendo-a como totalmente autônoma ou totalmente contingente. Apesar de, sem dúvida, ser parte da sociedade, o pesquisador não era incapaz de se elevar acima dela, em certos momentos. Na verdade, era seu dever revelar as forças e tendências negativas da sociedade, que apontavam para uma realidade diferente. Em síntese, manter o dualismo formalista de fatos e valores, que as teorias tradicionais de tipo weberiano

tanto enfatizavam, era agir a serviço do *status quo*.¹⁸⁶ Os valores do investigador influenciavam necessariamente o seu trabalho; aliás, deviam fazê-lo conscientemente. O conhecimento e o interesse, em última instância, eram inseparáveis.

Além de se contrapor à meta do conhecimento puro, que perpassava a teoria tradicional, Horkheimer também rejeitou o ideal de princípios gerais e de comprovações ou refutações por meio de exemplos. As verdades gerais com que a teoria crítica lidava não podiam ser comprovadas nem refutadas tendo como referência a ordem atual, pois implicavam a possibilidade de uma outra ordem.¹⁸⁷ Devia haver sempre um momento dinâmico na comprovação, um momento que apontasse para os elementos “negativos” latentes na realidade vigente. A pesquisa social sempre devia conter um componente histórico, não no sentido rígido de julgar os acontecimentos no contexto de forças históricas “objetivas”, mas de vê-los à luz das possibilidades históricas. A pesquisa social dialética era receptiva às percepções geradas pela experiência pré-científica do homem; como vimos, ela reconhecia a validade da imaginação estética, da fantasia, como repositório de aspirações humanas autênticas. As experiências válidas para o teórico social, dizia, não deveriam reduzir-se à observação controlada em laboratório.

Apesar de ter sempre em mente a totalidade das contradições presentes e das possibilidades futuras, a teoria crítica se recusava a se tornar demasiadamente geral e abstrata. Muitas vezes, tentava apreender o todo tal como aparecia encarnado em particulares concretos. Como Leibniz, via os universais presentes em fenômenos históricos específicos, que eram como mônadas, ao mesmo tempo universais e particulares. Às vezes, seu método parecia enfatizar mais a analogia do que a causa e efeito, no sentido tradicional. Despojada de esteios teológicos, a observação de Benjamin de que “o eterno mais parece o acabamento de renda num vestido do que uma idéia.”¹⁸⁸ poderia ter servido de modelo para a teoria crítica, não fosse pela insistência igualmente forte na necessidade da explicação conceitual. Característica de grande parte dos escritos do Institut, em especial os de Adorno, era uma justaposição ora brilhante, ora confusa de afirmações sumamente abstratas e observações aparentemente triviais. Isso talvez se explique pelo fato de que, ao contrário da teoria tradicional, que equiparava o “concreto” ao “particular” e o “abstrato” ao “universal”, a teoria crítica seguia Hegel, para quem, como escreveu George Kline, “‘concreto’ significa ‘multifacetado, suficientemente relacionado, complexamente

mediado’, [...] enquanto ‘abstrato’ significa ‘unilateral, insuficientemente relacionado e relativamente não mediado.’”¹⁸⁹ Mediante um exame de diferentes fenômenos concretos dos diversos campos dominados pelos integrantes do Institut, esperava-se que fosse possível chegar a percepções mutuamente fecundas, que ajudassem a esclarecer o todo.

Subjacente a tudo, porém, estava o objetivo da mudança social. Ao relacionar a pesquisa com a práxis, o Institut teve o cuidado de distinguir sua abordagem e a dos adeptos do pragmatismo. Isso foi o que Horkheimer e Adorno deixaram claro em várias críticas à tradição pragmatista, fortemente arraigada, que o Institut encontrou nos Estados Unidos.¹⁹⁰ Sua antipatia pelo pragmatismo se manteve intensa por todo o resto da temporada nesse país. Em 21 de dezembro de 1945, Horkheimer escreveu a Löwenthal:

Por minhas citações, você pode perceber que li um bom número desses produtos nativos. Agora tenho a sensação de ser um especialista neles. A coisa toda faz parte, decididamente, do período anterior à Primeira Guerra Mundial, e, de algum modo, segue os moldes do empiriocriticismo, só que é muito menos culta do que o nosso velho Cornelius.

O pragmatismo e o positivismo, escreveu em uma carta posterior, “têm em comum a identificação de filosofia e cientificismo.”¹⁹¹ Embora os pragmatistas estivessem certos em relacionar a verdade com a atividade humana, sua compreensão dessa relação era simplista demais, pouco dialética:

O ensinamento epistemológico de que a verdade é favorecedora da vida, ou melhor, de que todo pensamento “proveitoso” também deve ser verdadeiro, contém um engodo harmonizador, quando essa epistemologia não faz parte de um todo que contenha tendências que realmente levem a uma situação melhor, promotora da vida. Separada de uma teoria clara da sociedade inteira, toda epistemologia se mantém formal e abstrata.¹⁹²

O pragmatismo ignorava o fato de que algumas teorias contradiziam a realidade vigente e trabalhavam contra ela, mas não eram “falsas”. Assim, as implicações do pragmatismo eram mais conformistas do que críticas, a despeito de suas pretensões; tal como o positivismo, ele carecia de meios para ir além dos “fatos” existentes. Ao fazer essa crítica, Horkheimer prestou um serviço valioso, à medida que o marxismo fora incorretamente reduzido a uma variação do pragmatismo por Sidney Hook e outros, na década de 1930. No entanto, como mais tarde assinalariam Löwenthal e

Habermas, ele deixou de perceber o potencial dialético de algumas linhas da tradição pragmatista.¹⁹³

O materialismo dialético, afirmou Horkheimer, também tinha uma teoria da verificação baseada numa testagem histórica e prática: “A verdade é um momento da práxis correta; quem a identifica com o sucesso salta sobre a história e faz apologia da realidade dominante.”¹⁹⁴ Aqui, a expressão fundamental é “práxis correta”, que mais uma vez indica a importância da teoria como guia da ação no pensamento do Institut, bem como certa circularidade de raciocínio. Horkheimer alertou: no desejo de unificar teoria e prática, não se deveria esquecer precipitadamente a distância que as separa. Essa distância aparecia da maneira mais clara na relação entre a filosofia e o proletariado. Para Marx e Engels, a classe trabalhadora deveria ser o único catalisador da nova ordem. “A cabeça dessa emancipação é a filosofia, seu coração é o proletariado. A filosofia não pode se tornar realidade sem a abolição do proletariado, e o proletariado não pode ser abolido sem que a filosofia se transforme em realidade.” Assim escreveu Marx na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. No século XX, porém, afirmou Horkheimer, as condições materiais eram tais que as classes trabalhadoras das sociedades industriais avançadas já não se adequavam automaticamente a esse papel. Se aceitasse servilmente tudo o que o proletariado parecia desejar, o intelectual abdicaria de sua função verdadeira, que era ressaltar persistentemente as possibilidades de transcender a ordem vigente. Nesse momento, a tensão entre intelectuais e trabalhadores era necessária para combater as tendências conformistas do proletariado.¹⁹⁵ Por isso, a teoria crítica não se via simplesmente como a expressão da consciência de uma classe, o que indicava a distância que mantinha em relação a marxistas mais ortodoxos, como Lukács, que enfatizavam sistematicamente a consciência de classe, mesmo quando “trazida” de fora. Ao contrário, a teoria crítica se dispunha a se aliar a todas as forças “progressistas” que estivessem dispostas a “dizer a verdade.”¹⁹⁶

Se a confirmação da teoria crítica só podia vir por sua relação com a “práxis correta”, o que podia significar isso, quando a única classe que o marxismo declarava adequada para a ação revolucionária mostrava-se incapaz de cumprir seu papel histórico? Na década de 1930, o Institut não havia confrontado plenamente esse problema, embora começassem a surgir dúvidas. “Hoje”, escreveu Marcuse em 1934, “o destino do movimento operário, no qual a herança dessa filosofia [o idealismo crítico] foi preservada, está toldado pela incerteza.”¹⁹⁷ Como veremos, essa incerteza conti-

nuou a crescer, exceto por um momento dramático durante a guerra, quando Horkheimer voltou temporariamente ao otimismo de seus aforismos no *Dämmerung*.¹⁹⁸

Nesse ínterim, o Institut começou a dirigir a maior parte de sua atenção para o esforço de compreender o desaparecimento das forças críticas “negativas” no mundo. Na verdade, isso significou um distanciamento das preocupações materiais (no sentido de econômicas), embora elas não fossem inteiramente negligenciadas na obra de Pollock, Grossmann e outros. Em vez delas, o Institut concentrou as energias no que os marxistas tradicionais haviam relegado a uma posição secundária — a superestrutura da sociedade moderna. Isso significou concentrar-se primordialmente em dois problemas: a estrutura e o desenvolvimento da autoridade, e a emergência e a proliferação da cultura de massa. Todavia, para que essas análises pudessem ser satisfatoriamente concluídas, era preciso preencher uma lacuna no modelo marxista clássico da subestrutura e da superestrutura. O elo que faltava era psicológico, e a teoria que o Institut escolheu para fornecê-lo foi a de Freud. De que modo se deu a integração improvável do marxismo com a psicanálise é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A INTEGRAÇÃO DA PSICANÁLISE

Na psicanálise, nada é verdade, exceto os exageros.

– Theodor W. Adorno

Se o medo e a destrutividade são as grandes fontes afetivas do fascismo, Eros pertence sobretudo à democracia.

– Os autores de *A personalidade autoritária*

Hoje, é difícil avaliar a audácia dos primeiros teóricos que propuseram o casamento antinatural de Freud e Marx. Com o ressurgimento do interesse em Wilhelm Reich e o impacto de *Eros e civilização*, muitos setores da esquerda passaram a aceitar a idéia de que esses dois homens falavam de questões similares, ainda que a partir de pontos de vista diferentes. Entretanto, uma geração atrás, o absurdo dessa idéia raramente era questionado em qualquer lado do Atlântico. Embora Trotsky tivesse simpatizado com a psicanálise, sua voz já não era ouvida nos círculos comunistas ortodoxos desde 1923, quando um tabu caíra sobre Freud e seus seguidores, e o behaviorismo pavloviano se transformara na nova ortodoxia. No próprio movimento psicanalítico, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel e Paul Federn tinham expressado interesse na integração dos dois sistemas, mas com pouco sucesso.¹ Reich, seu proponente mais vociferante a partir do fim da década de 1920, caiu no ridículo geral,² sendo tocado sem cerimônia para fora do Partido Comunista e do movimento psicanalítico em meados da década de 1930. Conservadores e radicais concordavam em que o pessimismo básico de Freud acerca das possibilidades de mudança social era incompatível com as esperanças revolucionárias de um verdadeiro marxista. Ainda em 1959, Philip Rieff teve chance de escrever: “Para Marx, o passado está prenhe do futuro e tem no proletariado o parteiro da história. Para Freud, o futuro está prenhe do passado, um fardo do qual somente o médico e a sorte podem nos livrar. [...] A revolução só repetiria a revolta prototípica contra o pai e, tal como esta, na totalidade dos casos, estaria condenada ao fracasso.”³

A tentativa do Institut für Sozialforschung de introduzir a psicanálise em sua teoria crítica neomarxista foi um passo ousado e pouco convencional, que assinalou o desejo do Institut de deixar para trás a tradicional camisa-de-força marxista. Com efeito, uma das divisões básicas entre a geração Grünberg-Grossmann de membros do Institut e seus sucessores, liderados por Horkheimer, foi o contraste em suas respectivas atitudes para com a psicologia. Em anos posteriores, como veremos, a indiferença geral de Franz Neumann para com a psicologia foi um dos fatores que o impediram de ser plenamente aceito pelo círculo íntimo do Institut. Quando Neumann finalmente se interessou por Freud, já estava quase no fim da vida, tarde demais para integrar com êxito as duas tradições.⁴

O interesse de Horkheimer por Freud remontava à década de 1920, estimulado por Leo Löwenthal, que fora analisado por Frieda Fromm-Reichmann em meados dessa década. Além disso, a relação entre a psicologia e o socialismo era um tema freqüentemente discutido na Frankfurt daqueles anos. Uma figura de certa importância nos círculos universitários esquerdistas depois de 1929 foi o socialista belga Hendrik de Man, cujo livro *Sobre a psicologia do socialismo*,⁵ de 1926, tentou substituir o determinismo econômico por uma militância de fundamentação mais subjetiva. De Man atacou a psicologia utilitarista e orientada para o interesse, que atribuiu a Marx, frisando, ao contrário, as raízes irracionais da ação radical. Na época, correu o boato de que de Man fora chamado a integrar o corpo docente da Universidade de Frankfurt, como professor de psicologia social, para servir de contrapeso ao marxismo mais ortodoxo do Institut.⁶ Qualquer que tenha sido a razão, sua chegada não converteu Horkheimer e os outros a uma postura irracionalista, que era claramente incompatível com a teoria crítica; o flerte posterior de de Man com o fascismo pareceu confirmar a desconfiança deles. Mas os membros do Institut compartilhavam com esse autor o desejo de ir além do utilitarismo instrumental que permeava o marxismo vulgar.

Já em 1927, com o incentivo de Horkheimer, Adorno escreveu um longo artigo em que relacionou a psicanálise com a fenomenologia transcendental de Cornelius.⁷ Destacou que ambas enfatizavam a estrutura relacionada e simbolicamente interligada do inconsciente, e compartilhavam uma tentativa comum de partir das experiências contemporâneas para chegar às do passado.⁸ No ano seguinte, Horkheimer, cujo interesse pessoal na psicanálise não era recente, decidiu analisar-se e escolheu como analista Karl Landauer, que tinha sido aluno de Freud. Decorrido um ano,

o único problema que incomodava Horkheimer seriamente — sua incapacidade de dar aulas sem um texto preparado⁹ — fora resolvido, e a análise, que, a rigor, mais tinha sido um exercício educacional do que terapêutico, chegou ao fim. Mas Landauer foi convencido a criar o Instituto Psicanalítico de Frankfurt, como uma ramificação do Grupo de Estudos Psicanalíticos do Sudoeste da Alemanha, que era, por sua vez, uma criação recente em Heidelberg.¹⁰ Inaugurado em 16 de fevereiro de 1929, o Instituto Psicanalítico de Frankfurt tornou-se a primeira organização confessionalmente freudiana a se ligar, ainda que indiretamente, a uma universidade alemã. Manteve também uma ligação frouxa com Horkheimer e seus colegas, que tinham ajudado o novo “instituto convidado”, como o chamavam, a obter aprovação universitária. O próprio Freud escreveu duas cartas a Horkheimer para expressar sua gratidão.¹¹

Ligados a Landauer, como membros permanentes, estavam Heinrich Meng, Erich Fromm e a mulher de Fromm, Frieda Fromm-Reichmann.¹² Nos primeiros meses de existência do Instituto Psicanalítico, luminares do movimento, como Hanns Sachs, Siegfried Bernfeld, Anna Freud e Paul Federn, fizeram conferências. Georg Groddeck também era um visitante freqüente. Dos quatro membros permanentes, Fromm, que havia mais de dez anos era amigo de Löwenthal e fora apresentado ao Institut por ele, não tardou a se estabelecer como a figura mais importante. Somente ele se religou ao Institut für Sozialforschung depois de emigrar para os Estados Unidos, onde logo se firmou como um dos mais proeminentes entre os chamados revisionistas neofreudianos. Sua mulher também se transferiu para os Estados Unidos, mas teve pouca relação com o Institut. Landauer, ao contrário, foi para Amsterdã, onde resistiu insensatamente aos apelos de seus ex-colegas para que deixasse a Europa, até ser tarde demais; morreu em Belsen durante a guerra. Meng teve mais sorte: trocou Frankfurt pela Basileia, onde se estabeleceu como especialista em higiene mental. Assim, o Institut fez sua primeira tentativa de conciliar Freud e Marx, principalmente, por meio do trabalho de Fromm.

Nascido em Frankfurt em 1900, Fromm foi criado em um meio muito religioso. Durante a adolescência, sentiu forte atração pelas correntes messiânicas do pensamento judaico. “Mais do que qualquer outra coisa”, escreveu tempos depois, “eu me emocionava com os textos proféticos, com Isaías, Amós e Oséias, não tanto por suas advertências e seus anúncios de desgraça, mas por sua promessa do ‘fim dos tempos’. [...] Quando

eu tinha doze ou treze anos de idade, a visão da paz universal e da harmonia entre as nações me comovia profundamente.”¹³ Aos vinte e poucos anos, junto com Löwenthal, Fromm ligou-se ao círculo do rabino Nobel. Também contribuiu muito para a formação da Freies Jüdischen Lehrhaus [Livre Casa Judaica do Saber], ao lado de Georg Salzberger e Franz Rosenzweig. Embora Fromm tenha perdido os atributos aparentes de sua ortodoxia em 1926, depois de submeter-se a análise pela primeira vez em Munique, em toda a sua obra posterior persistiu uma atitude de religiosidade.

Dos seus antecedentes judaicos, Fromm assimilou algo muito diferente do que parece ter sido assimilado por Horkheimer e Adorno dos deles. Em vez de enfatizar o caráter não representacionista da verdade e a impossibilidade de definir o homem essencial, Fromm afirmou a idéia de uma antropologia filosófica. Como Martin Buber e outros integrantes do círculo da Lehrhaus, ele entendia a natureza humana como algo criado pela relação com o mundo e pela interação das pessoas. Isso apareceria mais nitidamente em trabalhos posteriores, depois que ele deixou o Institut, mas Fromm sempre afirmou a realidade de uma natureza humana. Contudo, esse não era um conceito fixo como a *natura romana*, e sim uma idéia da natureza potencial do ser humano, semelhante à *physis grega*. Fromm sempre enfatizou as implicações antropológicas dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx.¹⁴ Nesse aspecto, aproximou-se mais de Marcuse (pelo menos antes da entrada deste nos assuntos do Institut) do que de Horkheimer e Adorno. Dentre os conceitos associados à Escola de Frankfurt, Fromm não raro usou o conceito de alienação, de Marx, especialmente em sua obra posterior ao Institut.¹⁵ Ao tentar fundamentar na natureza essencial do ser humano a idéia de um homem aperfeiçoado, Fromm buscou vislumbres dessa natureza na obra de pensadores como Spinoza¹⁶ e Dewey. Na década de 1940, tentou ir além da psicologia, em direção a um sistema ético que também se basearia na natureza humana. Por trás do verniz humanista de sua ética, que apareceu da maneira mais completa em *Análise do homem* (1947), espregueava um naturalismo que alguns críticos tiveram dificuldade de corroborar.¹⁷

Na década de 1940, Fromm havia deixado para trás não apenas o Institut, mas também o freudismo ortodoxo. Isso não significou, é claro, que tivesse abandonado todos os aspectos de sua posição anterior. Ele escreveu depois:

Nunca abandonei o freudismo, a menos que se identifique Freud com a teoria da libido. [...] Considero que a realização fundamental de Freud foi seu

conceito de inconsciente, com suas manifestações na neurose, nos sonhos etc. e na resistência, assim como seu conceito dinâmico de caráter. Esses conceitos continuaram a ser fundamentais em todo o meu trabalho. Dizer que abandonei o freudismo, por ter abandonado a teoria da libido, é uma afirmação muito drástica, que só é possível do ponto de vista do freudismo ortodoxo. Seja como for, nunca desisti da psicanálise. Nunca desejei formar minha própria escola. Fui afastado pela Associação Psicanalítica Internacional do quadro de seus membros, ao qual pertencia, e ainda sou [1971] membro da Associação Psicanalítica de Washington, que é freudiana. Sempre critiquei a ortodoxia freudiana e os métodos burocráticos da organização internacional freudiana, porém todo o meu trabalho teórico é baseado no que considero terem sido as descobertas mais importantes de Freud, com exceção da metapsicologia.¹⁸

Para outros observadores, o abandono da teoria da libido e de outros componentes cruciais do pensamento original de Freud, como o complexo de Édipo, significou que Fromm se afastara tanto dos elementos essenciais da teoria ortodoxa, que era justificável chamá-lo de revisionista. A distinção de Fromm entre as descobertas clínicas de Freud e sua metapsicologia — com o que ele se referia não apenas às especulações reconhecidamente controversas de Freud sobre as pulsões de vida e de morte, mas também à teoria freudiana da libido, de aceitação mais geral — não satisfaz os que viam uma ligação mais íntima entre as duas, inclusive seus colegas do Institut.

Embora Fromm nunca tenha desistido inteiramente de seus esforços para fundir psicanálise e marxismo, suas tentativas posteriores basearam-se menos em certos aspectos da obra freudiana e cada vez mais em achados psicológicos que o próprio Marx havia antecipado.¹⁹ Ao escrever sua autobiografia intelectual em 1962, Fromm considerou Marx uma figura muito mais importante em seu desenvolvimento: “Que Marx é uma figura de importância histórica mundial”, escreveu, “com a qual Freud nem pode ser comparado nesse aspecto, é algo que precisa ser dito.”²⁰ A concepção profética de paz universal, que ele havia aprendido na juventude, levou-o a apreciar a idéia semelhante, proposta por Marx, e a se afastar das implicações menos afirmativas do pensamento de Freud, apesar de ele se haver mantido fiel a muitos conceitos freudianos.

Trinta anos antes, porém, quando Fromm chegou ao Institut, sua atitude em relação a Freud era muito diferente. Após estudos nas universidades de Heidelberg, Frankfurt e Munique, ele fizera sua formação psicanalítica no Instituto Psicanalítico de Berlim. Ali, fora analisado por Hanns

Sachs e tivera aulas com freudianos eminentes, como Theodor Reik. Em 1926, começara a exercer a prática clínica, embora, como Sachs e muitos dos primeiros analistas, nunca houvesse estudado medicina. Conforme escreveu, o contato que começou a ter com pacientes reais sempre foi um estímulo de valor inestimável para seu trabalho especulativo, estímulo que faltava aos outros membros do Institut.²¹ Pouco depois, seus primeiros artigos começaram a ser publicados em periódicos psicanalíticos ortodoxos, como o *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, organizado por A. J. Storfer, e o órgão da sociedade do próprio Freud, a revista *Imago*.

Embora seus temas refletissem com freqüência a formação religiosa (por exemplo, um estudo sobre o sabá),²² Fromm logo manifestou interesse precoce pelo desenvolvimento de uma psicologia social. Um artigo que escreveu para a *Psychoanalytische Bewegung* em 1931, "Psicanálise e política", causou considerável controvérsia nos círculos analíticos. Ainda mais indicativo do desejo de enriquecer o freudismo com descobertas marxistas foi seu primeiro estudo longo, *O desenvolvimento do dogma de Cristo*,²³ estimulado pelo tratamento dado ao mesmo problema por Theodor Reik. Para Fromm, Reik se equivocara ao tratar os primeiros cristãos como um grupo único, homogêneo, com uma realidade psíquica uniforme. Ao fazê-lo, repetira teólogos como Harnack: "[Reik] desconsidera o fato de que, aqui, o sujeito psicológico não é um homem, tampouco um grupo que possua uma estrutura psíquica relativamente unificada e inalterável, mas se compõe, ao contrário, de grupos diferentes, com interesses sociais e psíquicos diferentes."²⁴ Para Fromm, a transformação fundamental do dogma cristão — passando da idéia adocionista do século I, de um homem transformado em Deus, para a idéia homoousianista do século IV, de Deus transformado em homem — resultara da mudança social. Somente a formulação anterior expressava a hostilidade rebelde dos primeiros cristãos à autoridade, a autoridade do pai. A mudança doutrinária correspondera à aceitação da autoridade de Deus e a uma reorientação do ressentimento para dentro, para os próprios cristãos. "A causa desse desdobramento", afirmou Fromm, "reside na mudança da situação socioeconômica, ou no retrocesso das forças econômicas e em suas conseqüências sociais. Os ideólogos das classes dominantes reforçaram e aceleraram esse desenvolvimento, ao sugerirem satisfações simbólicas para as massas, orientando sua agressão para canais socialmente inofensivos."²⁵

Em vez de atribuir doutrinas ideológicas a necessidades psíquicas universais, Fromm ressaltou as diferenças entre grupos sociais específicos.

Assim, afirmou, em termos psicológicos, o que Horkheimer e Marcuse, este depois de romper com Heidegger, diziam sobre a idéia abstrata de "historicidade". Ele introduziu um componente especificamente freudiano ao usar mecanismos psicanalíticos como conceitos mediadores entre o indivíduo e a sociedade — por exemplo, ao falar da hostilidade à autoridade em termos do ressentimento edipiano em relação ao pai. Esse foi o uso que o Institut veio a fazer de muitos conceitos de Freud. No primeiro número do *Zeitschrift*, Borkenau foi escolhido para escrever uma crítica sobre *O desenvolvimento do dogma de Cristo*, o qual chamou, em tom de aprovação, de primeiro exemplo concreto da integração de Freud e Marx.

Nessa mesma edição, Fromm tentou explicitar as primeiras regras básicas para uma psicologia social.²⁶ Começou por criticar a idéia de que a psicologia só se aplicava ao indivíduo e, para defender esse ponto e vista, destacou os primeiros trabalhos de Wilhelm Reich.²⁷ Mesmo atacando a idéia de qualquer tipo de alma grupal ou de massa, Fromm considerou que os indivíduos não existiam isolados de sua situação social. A verdadeira tarefa consistia em complementar e enriquecer o arcabouço marxista básico, que ele aceitava como um dado. O marxismo, disse Fromm, fora incorretamente acusado de ter uma psicologia simplista da aquisitividade; nesse aspecto, ele apontou um dedo acusador para Bertrand Russell e Hendrik de Man, por terem visto erroneamente o egoísmo econômico como a base da visão marxista do homem. Na verdade, afirmou, as premissas psicológicas de Marx eram poucas — menos numerosas do que o próprio Fromm viria a afirmar tempos depois. Para Marx, o homem tinha certos impulsos básicos (fome, amor e assim por diante) que buscavam satisfação; a aquisitividade resultava de condições sociais específicas. Mas o marxismo necessitava de percepções psicológicas adicionais, as quais marxistas como Kautsky e Bernstein, com sua crença ingênua e idealista em instintos morais inatos, não haviam fornecido.²⁸ A psicanálise poderia fornecer o elo que faltava entre a superestrutura ideológica e a base socioeconômica. Em suma, poderia consubstanciar a idéia materialista da natureza essencial do ser humano.²⁹

Fromm tinha uma idéia muito clara do que constituía os aspectos mais fecundos da psicanálise para uma psicologia social. Logo no começo do artigo,³⁰ deixou claro que rejeitava a teoria freudiana das pulsões de vida e de morte, a qual descartou como uma mescla insensata de biologia e psicologia. Em vez disso, aderiu à dicotomia freudiana anterior entre as pulsões erótica e de autopreservação. Como a primeira podia ser deslocada,

sublimada e satisfeita na fantasia (por exemplo, o sadismo podia ser gratificado de diversas maneiras socialmente aceitáveis), o que não se dava com a segunda (só o pão podia saciar a fome), a sexualidade era mais adaptável às condições sociais.³¹ A tarefa de uma psicologia social analítica era compreender o comportamento motivado pelo inconsciente em termos do efeito da subestrutura socioeconômica nas pulsões psíquicas básicas. As experiências infantis, argumentou Fromm, eram especialmente importantes, pois a família era o agente da sociedade. (A ênfase de Fromm na família manteve-se ao longo de toda a sua carreira, embora, mais tarde, ele viesse a modificar a ênfase freudiana ortodoxa na infância, argumentando que “o analista não deve ficar preso ao estudo das experiências infantis, mas voltar a atenção para os processos inconscientes tal como existem no presente”.³² No começo da década de 1930, no entanto, ele ainda estava suficientemente próximo da psicanálise ortodoxa para se concentrar nos anos de formação da criança.)

Toda sociedade, prosseguiu, tinha uma estrutura libidinal própria, uma combinação de impulsos humanos básicos e fatores sociais. A psicologia social deveria examinar de que modo essa estrutura libidinal agia como cimento da sociedade e de que modo afetava a autoridade política. Nesse ponto, convém acrescentar, ele estava falando por experiência prática. O projeto de examinar os padrões de autoridade dos trabalhadores, que fora anunciado na aula inaugural de Horkheimer, estava em andamento, e Fromm dirigia a maior parte do trabalho empírico. Nesse estudo, como ele explicou no artigo, estava pressuposta a rejeição das normas burguesas que a maioria dos psicólogos absolutizava, equivocadamente. Afirmou que a tendência dominante, de universalizar a experiência da sociedade presente, aparecia de maneira mais clara na extensão do complexo de Édipo a todo o desenvolvimento humano, quando, na verdade, ele se restringia apenas às sociedades “patriarcais”.³³ Uma psicologia social válida deveria reconhecer que, quando mudava a base socioeconômica da sociedade, mudava também a função social de sua estrutura libidinal. Quando o índice de mudança entre as duas variava, afirmou Fromm no fim do artigo, era bem possível que se criasse uma situação explosiva. Esse foi um ponto que ele viria a desenvolver em seu grande livro seguinte, *O medo à liberdade*, dez anos depois.

Para dar substância às generalizações de seu primeiro ensaio no *Zeitschrift*, Fromm voltou a atenção, em seguida, para o problema da tipologia do caráter.³⁴ Também nisso, sua orientação básica se manteve freudia-

na. Ele aceitou a maior parte da concepção psicanalítica do caráter como sublimação ou formação reativa das pulsões fundamentais da libido. Baseando-se nas idéias de Karl Abraham e de Ernest Jones, começou pelo esboço dos tipos de caráter oral, anal e genital. Entre os três, manifestou preferência pelo caráter genital, o qual associou à independência, à liberdade e à afabilidade.³⁵ Deu indícios de antipatia pelos tipos não genitais de caráter, antipatia que marcou toda a sua obra posterior e o distinguiu de Marcuse, que tinha idéias muito diferentes sobre a “perversão polimorfa” pré-genital.³⁶ Nesse aspecto, convém assinalar, Fromm ficou mais próximo de Wilhelm Reich, cujo trabalho sobre a tipologia do caráter estava em curso na mesma época.³⁷ Ele também concordou com Reich quanto ao efeito libertário da sexualidade genital não reprimida, apesar de nunca vê-la como suficiente em si. Em anos posteriores, contudo, as reservas de Fromm sobre as concepções de Reich se intensificaram, pois os nazistas, segundo passou a crer, demonstraram que a liberdade sexual não acarretava necessariamente liberdade política.³⁸

Depois de estabelecer a importância das raízes libidinais básicas dos tipos de caráter, Fromm passou a enfatizar mais uma vez a influência dos fatores sociais, mediados pela família. À guisa de exemplo, usou o impacto dos costumes sexuais excessivamente repressores, que podiam impedir o desenvolvimento de uma sexualidade genital saudável, com isso fomentando tipos de caráter pré-genitais. No cômputo geral, porém, ele aderiu a um freudismo bastante ortodoxo: “Uma vez que os traços de caráter se enraízam na estrutura libidinal, eles também exibem uma relativa estabilidade.”³⁹ Na conclusão do ensaio, Fromm examinou a relação entre o “espírito capitalista” e a analidade. Usando argumentos que desde então se tornaram corriqueiros, mas que eram inéditos na época, relacionou a racionalidade, a possessividade e o puritanismo burgueses com o recalçamento e a meticulosidade anais.⁴⁰ Esses traços, afirmou, haviam persistido no século XX, sobretudo nos círculos pequeno-burgueses e até em certos círculos proletários, por causa do hiato entre a ideologia (no sentido amplo, que incluía os tipos caracterológicos) e a mudança socioeconômica. A relação entre as duas foi um ponto a que Fromm retornou em seu estudo posterior sobre a Reforma, em *O medo à liberdade*. Já então, porém, sua atitude para com a analidade e a teoria freudiana da libido em geral havia sofrido uma transformação muito acentuada. Embora a descrição clínica do tipo anal se mantivesse inalterada nos trabalhos posteriores, a interpretação de Fromm sofreu uma mudança significativa.

Essa mudança, como mencionamos, deveu-se quase exclusivamente a suas observações clínicas. Mas houve também uma fonte intelectual que o ajudou a articular sua nova perspectiva. Em meados da década de 1920, Fromm havia deparado pela primeira vez com a obra antropológica de Johann Jacob Bachofen, um teórico suíço do século XIX. Os estudos de Bachofen sobre a cultura matriarcal, originalmente publicados na década de 1860, haviam sofrido um relativo eclipse nas duas décadas subseqüentes à sua morte, em 1887. As especulações antropológicas de Freud, por exemplo, basearam-se primordialmente nos estudos de Sir James Frazer sobre o totemismo. Antes desse declínio, porém, Bachofen e outros teóricos do matriarcado, como Lewis Morgan, tinham sido muito influentes nos círculos socialistas; tanto *A origem da família*, de Engels (1884), quanto *A mulher e o socialismo*, de Bebel (1883), por exemplo, deveram muito a eles.

Na década de 1920, a teoria matriarcal voltou a despertar interesse. Os críticos antimodernistas da sociedade burguesa situados à direita, como Alfred Bäumler e Ludwig Klages, sentiram-se atraídos por ela, por suas implicações românticas, naturalistas e antiintelectuais. Vários ex-discípulos de Stefan George, repudiando sua misoginia, deixaram o círculo desse poeta em busca do eterno feminino. Como assinalou E. M. Butler,⁴¹ essa foi uma repetição quase exata da busca da “mãe mística” pelos sansimonianos franceses, quase setenta anos antes. Em círculos antropológicos mais ortodoxos, na Inglaterra, os estudos de Bronislaw Malinowski sobre a cultura matriarcal, em *Sexo e repressão na sociedade selvagem*, de 1927, foram usados para minar a universalidade do complexo de Édipo freudiano. Ao mesmo tempo, *As mães: estudo da origem dos sentimentos e das instituições*, de Robert Briffault (1927), despertou um interesse considerável.

Nos círculos psicanalíticos, a teoria matriarcal também vinha recebendo uma nova consideração. Wilhelm Reich esteve entre os primeiros a examiná-la. Em 1933, em *Psicologia de massas do fascismo*, ele pôde escrever que o matriarcado era o único tipo familiar genuíno da “sociedade natural”.⁴² Fromm também foi um dos defensores mais atuantes da teoria matriarcal. Em 1932, apresentou Briffault ao público alemão numa longa resenha de *As mães*, no *Zeitschrift*, à qual se seguiu um artigo em inglês do próprio Briffault, intitulado “Sentimentos familiares”.⁴³ Fromm ficou especialmente encantado com a idéia de Briffault de que todos os sentimentos de amor e altruísmo derivavam, em última instância, do amor materno exigido pelo longo período da gestação e dos cuidados pós-na-

tais entre os seres humanos. O amor, portanto, não dependia da sexualidade, como supusera Freud. Na verdade, o sexo estaria mais comumente ligado ao ódio e à destruição. Fromm também elogiou a sensibilidade de Briffault para os fatores sociais. A masculinidade e a feminilidade não eram reflexos de diferenças sexuais “essenciais”, como haviam pensado os românticos. Decorriam, antes, de diferenças nas funções vitais, que, em parte, eram socialmente determinadas. Assim, a monogamia era economicamente fomentada pelo cuidado com os rebanhos, que exigia a movimentação e a hegemonia do pastor masculino. Fromm concluiu que Briffault tinha ido além das meras preocupações etnológicas, entrando na tradição do próprio materialismo histórico, como ficava claro em seu artigo no *Zeitschrift* sobre a importância dos fatores econômicos no desenvolvimento da família.

Na edição seguinte do *Zeitschrift*, Fromm discorreu diretamente sobre o próprio Bachofen.⁴⁴ Começou fazendo um resumo criterioso dos diferentes elementos da teoria matriarcal que atraíam os críticos direitistas e esquerdistas da sociedade burguesa. A nostalgia confusa de Bachofen em relação ao passado evocou uma postura receptiva na direita. O mesmo fez sua visão romanceada da natureza, à qual o homem devia submeter-se como o bebê à mãe.⁴⁵ Tal como os românticos, mas diferentemente de Briffault, ele absolutizou as diferenças espirituais entre o homem e a mulher (o que, admitiu Fromm, realmente expressou um protesto legítimo contra a “liberação” iluminista das mulheres para a posição dos homens burgueses). Bäumler, Klages e os outros teóricos *völkisch* [populistas] reagiram apenas à metafísica naturalista de Bachofen, virando-a na direção da *Schwärmerei* [exaltação sentimentalista] mística, mas ignoraram suas descobertas psicossociais.

Estas, por outro lado, atraíram a esquerda. A sociedade matriarcal frisava a solidariedade e a felicidade humanas. Seus valores dominantes eram o amor e a compaixão, não o medo e a subordinação. A propriedade privada e a sexualidade repressora estavam ausentes de sua ética social. A sociedade patriarcal, como Engels e Bebel a tinham interpretado, relacionava-se com a sociedade de classes: ambas punham o dever e a autoridade acima do amor e da satisfação. Entendida de certa maneira, a filosofia da história bachofiana era semelhante à de Hegel. O advento da sociedade patriarcal correspondera à ruptura entre o espírito e a natureza, à vitória de Roma sobre o Oriente.

Para Fromm, como se poderia esperar, a leitura socialista de Bachofen foi mais simpática. Para ele, a importância de estudar as sociedades matriarcais não se limitava ao seu interesse histórico — aliás, sua existência real no passado não podia ser comprovada —, mas à visão que elas ofereciam de uma realidade alternativa. Tal como Malinowski, Fromm usou a teoria matriarcal para negar a universalidade do complexo de Édipo. A força desse complexo nas sociedades patriarcais, afirmou, resultava, em parte, do papel do filho varão como herdeiro da propriedade do pai e de sua posição de provedor do pai na velhice deste. Isso significava que a educação inicial do filho era menos voltada para a felicidade do que para a utilidade econômica. O amor entre pai e filho podia muito bem se transformar em ódio, por causa dos temores do fracasso por parte do filho. A contingência do amor, assim produzida, podia levar à perda da segurança espiritual e ao reforço do dever como foco da vida.

O amor materno, por outro lado, era incondicional e menos sensível às pressões sociais. Na sociedade contemporânea, entretanto, a força da mãe real estava desgastada. Ela já não era vista como a protetora, mas como alguém que precisava de proteção. Isso, argumentou Fromm, também se aplicava aos substitutos maternos, como o pai ou o Volk [povo].⁴⁶ A confiança e o calor humano maternos originais tinham sido substituídos pela culpa paterna, o recalcamiento anal e a moral autoritária. O advento do protestantismo aumentara a influência do pai, enquanto a segurança do catolicismo medieval, com sua Igreja semelhante ao ventre e seu culto da Virgem Mãe, fora perdendo eficácia.⁴⁷ As bases psíquicas do capitalismo eram claramente patriarcais, embora, paradoxalmente, ele houvesse criado as condições para um retorno a uma cultura verdadeiramente matriarcal. Isso se devia à abundância de bens e serviços que ele proporcionava, o que poderia permitir um princípio de realidade menos orientado para a realização. O socialismo, concluiu Fromm, deveria preservar a promessa desse retorno.

Com o interesse crescente de Fromm por Bachofen veio uma diminuição de seu entusiasmo pelo freudismo ortodoxo. Em 1935, ele externou as fontes de sua desilusão no *Zeitschrift*.⁴⁸ Freud, disse, era prisioneiro de uma moral burguesa e de valores patriarcais. A ênfase da psicanálise nas experiências infantis, continuou, servia para desviar a atenção da pessoa na própria análise. Nos casos em que o analista compartilhava acriticamente os valores da sociedade, e em que os desejos e necessidades do paciente eram contrários a esses valores, ele tendia a despertar a resistência

do paciente. Teoricamente, é claro, supunha-se que os analistas fossem neutros em matéria de valores e tolerantes para com a moral dos pacientes, mas, na verdade, argumentou Fromm, o ideal da tolerância tivera, historicamente, duas faces.

A discussão de Fromm sobre a tolerância⁴⁹ merece ser examinada com certo detalhe, pois expressou uma atitude compartilhada por outros integrantes do Institut, o que depois viria a se repetir em um dos ensaios mais controversos e influentes de Marcuse.⁵⁰ De início, escreveu Fromm, a luta burguesa pela tolerância tinha-se voltado contra a opressão social. No entanto, quando a classe média se tornara socialmente dominante, a tolerância tinha-se transformado em uma máscara do *laissez-faire* moral. Na realidade, nunca se estendera a proteger ameaças sérias contra a ordem vigente. Como tipificado na obra de Kant, ela era mais aplicada ao pensamento e à fala do que à ação. A tolerância burguesa era sempre contraditória: no plano consciente, era relativista e neutra, mas, subconscientemente, destinava-se a preservar o *status quo*. A psicanálise, sugeriu Fromm, compartilhava o caráter hipócrita desse tipo de tolerância; a fachada de neutralidade servia, muitas vezes, para encobrir o que Fromm chamou expressamente de sadismo implícito do médico.⁵¹

Mas Fromm não deu o passo seguinte, como depois faria Marcuse. (“A tolerância libertária”, escreveu Marcuse em 1965, “significaria a intolerância aos movimentos da direita e a tolerância aos movimentos da esquerda.”)⁵² Em vez disso, concentrou-se em denunciar outras facetas do patriarcalismo de Freud. O objetivo da psicanálise, disse, era a possibilidade de trabalhar, procriar e gozar. Mas Freud havia enfatizado os dois primeiros em relação ao terceiro, vendo uma contradição irreconciliável entre civilização e satisfação. Sua atitude era persistentemente hostil em relação aos extremistas que queriam construir uma sociedade em que a satisfação fosse mais plenamente possível. Tudo o que eles faziam, pensava Freud, era pôr em prática suas agressões edípicas em relação ao pai.⁵³ Na verdade, a neurose tinha sido definida por Freud em termos da impossibilidade de aceitar as normas burguesas. Outra prova da incapacidade de Freud de transcender suas origens era a insistência no pagamento monetário por qualquer terapia. Por último, Fromm afirmou que o próprio Freud era um tipo patriarcal clássico, autoritário com os discípulos e os pacientes.⁵⁴

Como alternativas superiores a Freud, Fromm sugeriu Georg Groddeck e Sándor Ferenczi. O que os tornava melhores era a inovação terapêutica

de colocar o analista de frente para o paciente, em uma relação mais igualitária. O abandono do complexo de Édipo por Fromm significou que o papel da transferência foi muito minimizado na técnica que ele passou a preferir. Groddeck e Ferenczi também eram menos rígidos quanto à questão do pagamento, o qual às vezes dispensavam. Em contraste com a “tolerância” patricêntrica, autoritária e desumana de Freud, eles ofereciam uma terapia que ia além do objetivo míope da adaptação às desumanidades morais da sociedade contemporânea. Fromm manifestou grande pesar pela morte prematura de Ferenczi, que considerou uma perda para a psicanálise. Em anos posteriores, procurou resgatar a reputação deste das distorções de Ernest Jones, que descreveu Ferenczi como se tendo tornado psicótico no fim da vida.⁵⁵ Fromm e sua mulher também mantiveram a amizade com Groddeck, apesar da ingenuidade política deste — em certa época, ele tivera a esperança de fazer com que Hitler, de cujo anti-semitismo duvidava, patrocinasse parte de seu trabalho, apenas para se decepcionar quando Hitler chegou ao poder.⁵⁶

Ao mesmo tempo que a decepção de Fromm com Freud aumentava, cresceu também seu distanciamento dos outros membros do Institut. Depois de contribuir com uma análise psicológica da autoridade para os *Studien über Autorität und Familie* [Estudos sobre a autoridade e a família], um projeto conjunto de pesquisa da equipe do Institut, publicado em 1936, ele só escreveu mais um artigo para o *Zeitschrift*: um estudo sobre o sentimento de impotência na sociedade moderna.⁵⁷ Em 1939, interrompeu sua ligação com o Institut e passou a se dedicar mais ao trabalho clínico, seguindo cada vez mais o rumo não freudiano de seu pensamento. Dois anos depois, foi publicado *O medo à liberdade*, talvez o seu livro mais lido. Apresentando uma explicação do autoritarismo que os Estados Unidos estavam prestes a combater na guerra, o texto recebeu considerável atenção e, com o tempo, tornou-se um clássico. Outros autores já analisaram esse livro.⁵⁸ Aqui, só o discutiremos como uma prova do afastamento de Fromm em relação a Freud e ao Institut.

Tal como em seus primeiros artigos no *Zeitschrift*, Fromm começou por acusar Freud de estreiteza cultural: “O campo das relações humanas, no sentido freudiano, assemelha-se ao mercado — é uma troca de satisfações de necessidades biologicamente dadas, na qual a relação com outro indivíduo é sempre um meio para um fim, nunca um fim em si.”⁵⁹ Denunciou vigorosamente o pessimismo de Freud e sua concepção de pulsão de

morte. Nesse texto, equiparou a pulsão de morte à necessidade de destruir, uma interpretação que Marcuse viria a questionar tempos depois. Entendendo-a dessa maneira, Fromm escreveu: “Se as suposições de Freud estivessem corretas, teríamos de presumir que o *quantum* de destrutividade contra os outros ou contra si mesmo é mais ou menos constante. Mas o que observamos é o contrário. Não só o peso da destrutividade entre os indivíduos em nossa cultura varia enormemente, como a destrutividade tem um peso desigual em grupos sociais diferentes.”⁶⁰

Fromm também continuou a criticar a teoria freudiana da libido, embora conservasse as descrições clínicas de Freud. Ao fazê-lo, repudiou explicitamente a parte interpretativa de seu próprio trabalho em *O dogma de Cristo*⁶¹ e a tipologia caracterológica, calcada na libido, que havia defendido em 1932 no *Zeitschrift*.⁶² Sua discussão do sadomasoquismo, um dos conceitos centrais de sua teoria da autoridade irracional, procurou expurgar desse conceito qualquer componente erótico. De fato, em seu livro seguinte, *Análise do homem*, Fromm desenvolveu sua tipologia em moldes muito diferentes.⁶³ Reconheceu pela primeira vez, num texto impresso, as semelhanças entre seu pensamento e o de Karen Horney e Harry Stack Sullivan,⁶⁴ que estavam revendo Freud de maneira similar. Mais uma vez, apontou a influência dos fatores sociais, baseados nos imperativos inescapáveis dos impulsos de autopreservação. Em um apêndice, Fromm detalhou o conceito de “caráter social” sugerido em trabalhos anteriores, conceito que viria a considerar sua “contribuição mais importante [...] para o campo da psicologia social”.⁶⁵ “O caráter social”, escreveu, “abarca apenas uma seleção de traços, o núcleo essencial da estrutura de caráter da maioria dos membros de um grupo, desenvolvido como resultado das experiências básicas e do estilo de vida comuns a esse grupo” [grifos de Fromm].⁶⁶

Em tudo isso, Fromm estava em um terreno conhecido, o qual havia percorrido, de um modo ou de outro, em artigos anteriores. O que houve de novo em *O medo à liberdade* foi o interesse mais geral no que se poderia chamar de condição “existencial” do ser humano. Para Fromm, “o tema principal deste livro” era “que o homem, quanto mais conquista a liberdade, no sentido de emergir da unicidade original entre homem e natureza, e quanto mais se torna um ‘indivíduo’, menos alternativa tem senão a de se unir com o mundo na espontaneidade do amor e do trabalho produtivo ou então buscar um tipo de segurança por meio de vínculos com o mundo que destroem sua liberdade e a integridade de seu eu indivi-

dual".⁶⁷ A idéia de alienação, que Fromm julgara muito sugestiva nos primeiros escritos de Marx, encontrava-se claramente na raiz dessa nova abordagem. O isolamento e a necessidade de relacionamento tornaram-se os dois pólos de seu pensamento. A neurose passou a ser mais e mais definida em termos de certos tipos de relações interpessoais; o sadismo e o masoquismo, por exemplo, deixaram de ser fenômenos derivados da sexualidade e se transformaram em esforços que "tendem a ajudar o indivíduo a fugir dos sentimentos insuportáveis de solidão e impotência".⁶⁸ O verdadeiro objetivo de ambos era a "simbiose"⁶⁹ com os outros, o que significava a perda da integridade pessoal e da individualidade pela dissolução do eu no outro.

Em *O medo à liberdade*, Fromm fez a distinção entre a atomização isolada de uma "liberdade de" negativa e a "atividade espontânea da personalidade integrada total",⁷⁰ característica da positiva "liberdade para". Embora se esforçasse para mencionar a mudança socioeconômica que seria necessária para acabar com a alienação da "liberdade de" e atingir a positiva "liberdade para", ele não enfatizou as dificuldades dessa transformação. Passou a ver o problema da mudança em termos cada vez mais otimistas, até moralistas. Se não existia um impulso inato para destruir, então o sonho dos profetas hebraicos — aquela "visão da paz universal e da harmonia entre as nações", que emocionara tão profundamente o jovem Fromm — poderia ser alcançado. Em seus escritos posteriores, Fromm enfatizou a integração da ética com a psicologia. Em *Análise do homem*, chegou ao ponto de dizer: "Toda neurose representa um problema moral. A impossibilidade de atingir a maturidade e a integração da personalidade inteira é um problema moral."⁷¹ Em anos posteriores, ele veio a apreciar os ensinamentos espirituais do Oriente, especialmente dos mestres do zen-budismo,⁷² bem como os do Ocidente.

Para sermos justos com Fromm, entretanto, convém reconhecer que essa foi uma mudança de ênfase em seu pensamento, e não uma transformação absoluta em sua posição. Reagindo à acusação de que se havia tornado uma Poliana, Fromm respondeu, enraivecido: "Sempre defendi a mesma idéia de que a capacidade de liberdade, amor etc. do homem depende quase inteiramente das condições socioeconômicas dadas, e de que só em casos excepcionais se pode constatar, como assinalei em *A arte de amar*, que existe amor numa sociedade cujo princípio é exatamente o oposto."⁷³ Mas é difícil ler seus últimos trabalhos sem chegar à conclusão de que, comparado a Horkheimer e aos outros membros do círculo inter-

no do Institut, que vinham abandonando suas esperanças hesitantes das décadas de 1920 e 1930, Fromm defendia uma posição mais otimista.

Horkheimer e os outros haviam concordado, de modo geral, com as contribuições iniciais de Fromm para o *Zeitschrift*, inclusive com suas primeiras críticas a Freud. Aliás, Fromm se recorda de que Karen Horney e Horkheimer conviveram amistosamente durante os primeiros anos da emigração em Nova York.⁷⁴ Além disso, o Institut abraçara as esperanças de Fromm de fundir psicanálise e marxismo. Em um artigo intitulado "História e psicologia", na primeira edição da nova revista do Institut, Horkheimer defendera a urgência de um complemento psicológico para a teoria marxista. As motivações dos homens na sociedade contemporânea, afirmara, deviam ser compreendidas como "ideológicas", no sentido de Marx, e como psicológicas. Quanto mais racional se tornasse a sociedade, é claro, menos necessárias seriam essas duas abordagens conceituais para se compreender a realidade social. De momento, porém, a explicação psicológica era necessária para entender o poder de permanência das formas sociais, uma vez ultrapassada a sua necessidade objetiva. Ela deveria ser uma psicologia individual, concordara Horkheimer com Fromm. Não existiam realmente uma alma das massas nem uma consciência grupal, embora os fatores sociais influenciassem a formação das psiques individuais: "Não apenas a satisfação, mas também a força das erupções do aparelho psíquico é economicamente condicionada."⁷⁵

Durante os primeiros anos da emigração, Horkheimer compartilhou a antipatia de Fromm pela pulsão de morte. Ainda em 1936, em "O egoísmo e o movimento pela emancipação",⁷⁶ ele atacou a resignação que esse conceito implicava. A obra anterior de Freud, afirmou Horkheimer, era mais dialética, e a posterior, mais biológica e positivista; sua crença numa pulsão destrutiva era como a atribuição medieval do mal a um demônio mítico. Ao perder de vista o componente histórico da opressão, Freud havia absolutizado o *status quo* e se resignado à necessidade de uma elite permanente para manter sob controle as massas destrutivas.

No fim da década de 1930, todavia, Fromm e os outros integrantes do Institut começaram a trilhar caminhos separados. A distinção entre patriarcado e matriarcado, enfatizada por Fromm, nunca foi totalmente aceita pelos demais. Apenas Walter Benjamin, que nunca havia conhecido Fromm e não era realmente membro do círculo íntimo do Institut, expressou grande interesse pela obra de Bachofen.⁷⁷ Os demais desconfiaram

do abandono de Freud por Fromm, sob a alegação de que Freud seria um representante do pensamento patriarcal. Ao lembrar essa ruptura, Fromm disse que Horkheimer teria descoberto um “Freud mais revolucionário”.⁷⁸ Pelo fato de Freud falar de sexualidade, Horkheimer o considerou um materialista mais real do que Fromm. Löwenthal, por outro lado, recordou a cisão como tendo sido produzida por uma mudança de atitude de Fromm, simbolizada pelas duas partes diferentes de *O medo à liberdade*, a social e a “existencial”.⁷⁹ Além disso, é provável que as diferenças pessoais também tenham tido algum efeito. A julgar apenas por seus escritos, parece evidente que a sensibilidade de Fromm era menos irônica que a dos outros membros do círculo interno, e sua abordagem da vida, menos colorida pelas nuances estéticas compartilhadas por Horkheimer e Adorno. A entrada plena de Adorno nas questões do Institut, mais ou menos na época em que Fromm estava indo embora, representou uma mudança crucial no tom do trabalho da Escola de Frankfurt.

Qualquer que tenha sido a causa da saída de Fromm, sua obra tornou-se um anátema para seus ex-colegas na década de 1940. Depois da ruptura, o Institut não gastou muito tempo discutindo em suas publicações os problemas teóricos da psicanálise. Em um artigo de 1939,⁸⁰ Horkheimer favoreceu Freud numa comparação com Dilthey, mas sem nenhuma explicação longa das razões de sua preferência. Embora se usassem categorias psicanalíticas em boa parte do trabalho do Institut durante e depois da guerra, Horkheimer e os demais não parecem ter ficado ansiosos por divulgar seu envolvimento com a teoria freudiana. Em outubro de 1942, Löwenthal foi procurado por Ernst Kris, um eminente psicólogo do ego, que lhe indagou sobre a atitude do Institut para com Freud. Löwenthal escreveu para Horkheimer, pedindo orientação sobre como responder. Horkheimer, que na época se mudara para a Califórnia, respondeu de maneira extremamente esclarecedora. Vale a pena fazer uma citação razoavelmente extensa de sua resposta:

Acho que você deve ser simplesmente positivo. De fato, temos uma profunda dívida para com Freud e seus primeiros colaboradores. Seu pensamento é uma das *Bildungsmächte* [pedras angulares] sem as quais a nossa filosofia não seria o que é. Apercebi-me novamente da grandeza dele nas últimas semanas. Você deve estar lembrado de que muitas pessoas dizem que o método original dele era particularmente adequado à sofisticada classe média viense. Isso, é claro, é totalmente falso como generalização, mas contém um certo ceticismo que em nada prejudica a obra de Freud. Quanto maior é

uma obra, mais ela se enraíza em uma situação histórica concreta. Se você examinar de perto essa ligação entre a Viena liberal e o método original de Freud, perceberá o grande pensador que ele foi. Com o declínio da vida familiar da classe média, sua teoria atingiu aquele novo estágio expresso em *Além do princípio do prazer* e nos escritos posteriores. Essa guinada de sua filosofia prova que, em seu trabalho, ele percebeu as mudanças assinaladas no capítulo do artigo sobre a Razão [provavelmente, parte de “Razão e autopreservação”, de Horkheimer] dedicado ao declínio da família e do indivíduo. A psicologia sem libido, de certo modo, não é psicologia, e Freud teve a grandeza de se afastar da psicologia dentro de seu próprio âmbito. A psicologia propriamente dita é sempre psicologia do indivíduo. Onde ela é necessária, temos de nos referir de maneira ortodoxa aos primeiros escritos de Freud. O conjunto de conceitos ligados à *Todestrieb* [pulsão de morte] são categorias antropológicas (no sentido alemão da palavra). Mesmo nos pontos em que não concordamos com a interpretação e o uso delas por Freud, constatamos que sua intenção objetiva é profundamente correta; elas deixam transparecer a grande perspicácia de Freud acerca da situação. O desenvolvimento dele levou-o a conclusões não muito distantes das do outro grande pensador do mesmo período, Bergson. Freud retirou-se objetivamente da psicanálise, ao passo que Fromm e Horney voltaram à psicologia do senso comum e chegam até a psicologizar a cultura e a sociedade.⁸¹

Nessa carta se expressaram diversas diferenças fundamentais de opinião em relação a Fromm. Primeiro, Horkheimer negou a acusação de que os componentes burgueses reconhecidamente presentes no pensamento freudiano fossem inequivocamente lamentáveis. Como havia afirmado em “Teoria tradicional e teoria crítica”,⁸² nenhum pensador podia escapar inteiramente de suas origens sociais. “Quanto maior é uma obra, mais ela se enraíza na situação histórica concreta”, escreveu a Löwenthal. Portanto, a concepção freudiana da pulsão de morte tinha “uma intenção objetiva” que era “profundamente correta”, não por corresponder a um universal biológico, mas por expressar a profundidade e a gravidade dos impulsos destrutivos do homem moderno. Segundo, a suposta cegueira de Freud em relação ao papel da família como agente da sociedade, que Fromm enfatizou tão vivamente e que desempenhou um papel nos primeiros trabalhos do Institut sobre a autoridade, era, na verdade, um reflexo de sua sensibilidade para o declínio da família na vida moderna. Essa era uma mudança que Horkheimer viria a discutir extensamente em trabalhos posteriores. Por último, Freud percebera que a psicologia era, necessariamente, o estudo do indivíduo. Portanto, a libido, que implicava uma camada da existência humana que ficava obstinadamente fora do alcance do controle so-

cial total, era um conceito indispensável. Pela mesma razão, os revisionistas estavam errados em tentar “psicologizar a cultura e a sociedade”. Por trás da recusa de Horkheimer de reduzir a psicologia à sociologia, ou vice-versa, estava a ênfase na não-identidade, que era central na teoria crítica. Só quando as contradições fossem socialmente resolvidas é que se poderia conciliá-las no plano metodológico, ponto crucial a que Adorno voltaria, muito tempo depois, numa discussão acerca de “Sociologia e psicologia”.⁸³

Foi Adorno quem explicitou em público, pela primeira vez, as divergências do Institut com seu ex-membro revisionista. Em 26 de abril de 1946, ele apresentou em Los Angeles um artigo intitulado “Ciência social e as tendências sociológicas na psicanálise”.⁸⁴ O texto é interessante, tanto pelo que diz sobre a atração da Escola de Frankfurt por Freud quanto como antecipação da severa crítica ao revisionismo, esta mais conhecida, feita por Marcuse em *Eros e civilização*. Adorno abordou especificamente *Novos caminhos em psicanálise*, de Karen Horney, e “As limitações sociais da terapia psicanalítica”, de Fromm, publicado no *Zeitschrift* onze anos antes. Escrito logo depois da guerra, esse artigo revelava um tom de ressentimento muito diferente do encontrado no trabalho do Institut no passado.

Adorno começou examinando o ataque dos revisionistas à teoria freudiana das pulsões. O instintivismo, disse, podia significar uma divisão da alma humana em instintos fixos ou uma subtração flexível da psique das pulsões de prazer e autopreservação, com variações quase infinitas. A visão freudiana das pulsões era deste último tipo. Os revisionistas, portanto, estavam errados ao acusar Freud de mecanicista, quando, na verdade, o que realmente merecia esse epíteto era a sua própria maneira de hipostasiar os tipos de caráter. Apesar de toda a ênfase nas influências históricas, eles estavam menos afinados do que Freud com a “história interna” da libido. Ao exagerarem a importância do ego, ignoravam sua interação genética com o id: “Concretamente, a denúncia do chamado instintivismo de Freud equivale à negação de que a cultura, ao impor restrições às pulsões libidinais, e particularmente às pulsões destrutivas, produz recalques, sentimentos de culpa e necessidade de autopunição.”⁸⁵

Além disso, ao minimizarem o papel das experiências infantis (as *Erlebnisse*, que não eram a mesma coisa que as *Erfahrungen*),* especial-

* A *Erfahrung* implicava um tipo de experiência integrada que incluía o senso do passado e expectativas em relação ao futuro — em outras palavras, a experiência mediada pela consciência cultural. A distinção entre as *Erlebnisse* e as *Erfahrungen* teve um papel importante no trabalho do Institut sobre a cultura de massa, como veremos no capítulo 6.

mente dos traumas que afetavam muito intensamente o desenvolvimento da personalidade, os revisionistas tinham construído uma teoria totalizante do caráter. Os trabalhos dos revisionistas haviam apagado a sensibilidade de Freud para os choques traumáticos na formação da personalidade desarticulada do homem moderno.⁸⁶ “A ênfase na totalidade”, escreveu Adorno, “em oposição aos impulsos singulares e fragmentados, sempre implica a crença harmonizadora no que poderíamos chamar de unidade da personalidade, [uma unidade que] nunca se realiza em nossa sociedade. Um dos maiores méritos de Freud foi ter desbancado o mito dessa unidade.”⁸⁷ Classificar tipos de caráter, como fizera Fromm, equivalia a aceitar a existência de indivíduos com o caráter integrado, o que não passava de “um disfarce ideológico para o *status quo* psicológico de cada indivíduo”.⁸⁸

Em termos mais gerais, o tão decantado “aperfeiçoamento” sociológico de Freud pelos revisionistas correspondia a pouco mais que um encoberimento das contradições sociais. Ao retirar as raízes biológicas da psicanálise, eles a haviam transformado numa espécie de *Geisteswissenschaft* [ciência da cultura] e num meio de higiene social. Sua dessexualização era uma negação do conflito entre essência e aparência, do abismo entre a satisfação verdadeira e a pseudofelicidade da civilização contemporânea. Adorno afirmou que Fromm errava muito em negar a base sexual do sadismo, no exato momento em que os nazistas a vinham exibindo da maneira mais flagrante. Em última instância, as implicações do trabalho dos revisionistas eram conformistas, a despeito de seus desmentidos, o que se demonstrava especialmente por seu crescente moralismo. Não havia desculpa para a absolutização das normas morais, assinalou Adorno, enraivecido; elas estavam sob suspeição desde que Nietzsche apontara suas raízes psicológicas.

Os revisionistas, prosseguiu, também eram ingênuos em suas explicações das fontes da desordem social. Era insensato afirmar que a competitividade era uma causa fundamental de conflitos na sociedade burguesa, como eles faziam, sobretudo diante do reconhecimento, em *O medo à liberdade*, de que o indivíduo espontâneo praticamente havia desaparecido. Na verdade, “a competição, em si, nunca foi a norma de funcionamento da sociedade de classe média”.⁸⁹ O verdadeiro vínculo da sociedade burguesa sempre fora a ameaça da violência corporal, que Freud havia discernido com mais clareza: “Na era dos campos de concentração, a castração é mais característica da realidade social do que a competitividade.”⁹⁰

Freud, disse Adorno, pertencia à tradição hobbessiana dos teóricos burgueses, cuja absolutização pessimista do mal na natureza humana refletia muito melhor a realidade vigente do que o otimismo afirmativo dos revisionistas. Freud não diferia de Schopenhauer ao identificar a civilização com a fixação e a repetição. Os revisionistas, mais uma vez, eram otimistas demais ao pensar que uma verdadeira mudança poderia demolir o *continuum* repetitivo da civilização ocidental.

Por último, Adorno criticou a ênfase no amor, presente no trabalho dos revisionistas. Fromm havia atacado Freud por sua falta autoritária de calor humano, mas, muitas vezes, os verdadeiros revolucionários eram chamados de duros e frios. Era impossível eliminar os antagonismos sociais com base apenas no desejo; eles tinham de ser consumados, o que, inevitavelmente, significava sofrimento para alguém: “É bem possível que a nossa sociedade tenha-se desenvolvido a um extremo tal em que a realidade do amor só pode ser expressa, na verdade, pelo ódio ao existente, ao passo que qualquer prova direta de amor serve apenas para confirmar as mesmíssimas condições que geram o ódio.”⁹¹ Adorno concluiu o artigo com uma frase que faz lembrar um comentário freqüentemente citado do estudo de Walter Benjamin sobre as *Afinidades eletivas* de Goethe — “É somente em nome dos desesperançados que nos é dada a esperança.”⁹² “Desconfio”, escreveu Adorno, “que o desprezo de Freud pelos homens é apenas a expressão desse amor desesperançado, que talvez seja a única expressão de esperança que ainda podemos ter.”⁹³

Era essa a atitude do Institut em relação a Freud e Fromm na década de 1940. Não foi à toa que um pessimismo maior quanto à possibilidade de revolução caminhou de mãos dadas com o reconhecimento crescente da importância de Freud. Em uma sociedade em que as contradições sociais pareciam intransponíveis, mas, paradoxalmente, vinham-se tornando mais obscuras, as antinomias do pensamento freudiano pareciam ser um baluarte necessário contra as ilusões harmonizadoras dos revisionistas. Não só o pensamento de Freud: também os seus aspectos mais extremos e escandalosos eram os mais úteis. Em *Minima moralia*, Adorno expressou essa idéia ao escrever, numa de suas frases mais célebres: “Na psicanálise, nada é verdade, exceto os exageros.”⁹⁴

Em grande parte do trabalho do Institut durante a década de 1940 — *A personalidade autoritária*, *Dialética do esclarecimento*, *Os profetas do embuste*, de Löwenthal —, a influência ponderada de Freud foi claramente

evidente. Depois que o Institut retornou à Alemanha, essa influência continuou a desempenhar um papel significativo em seu trabalho teórico e empírico.⁹⁵ Em 1956, o Institut manifestou gratidão a Freud, por ocasião de seu centésimo aniversário de nascimento, com um volume especial na nova série dos *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* [Contribuições de Frankfurt à sociologia].⁹⁶ Todavia, o membro do círculo interno do Institut que menos tivera a ver com as especulações psicológicas do período norte-americano foi quem tentou, mais uma vez, conciliar Freud e Marx em um sentido otimista. Em *Eros e civilização*, Herbert Marcuse procurou resgatar o “Freud revolucionário” que Fromm havia descartado como um mito, e que Horkheimer e Adorno haviam transformado num profeta da desesperança. Embora fique fora da estrutura cronológica deste estudo, *Eros e civilização* é uma continuação do interesse anterior da teoria crítica por Freud e, como tal, merece uma breve digressão neste ponto de nossa narrativa.

2

Ao contrário dos outros integrantes do núcleo do Institut, Marcuse só se interessou seriamente pela psicanálise depois de chegar aos Estados Unidos. Talvez o Marcuse dos primeiros tempos fosse racionalista demais para encontrar algum grande atrativo no mundo obscuro do inconsciente. Enfatizando, como fazia, a conciliação potencial entre o sujeito e o objeto — de um modo que Horkheimer e Adorno, com sua ênfase na não-identidade, nunca fizeram —, Marcuse estava menos interessado na psicologia individual do que na totalidade social. Na contribuição que fez para o primeiro estudo do Institut sobre a autoridade,⁹⁷ ele evitou reconhecer o papel da família como agente da sociedade, o que Fromm tinha defendido vivamente e os outros ainda não haviam questionado.

Mesmo assim, como argumentou Paul Robinson,⁹⁸ grande parte do trabalho que ele escreveu na década de 1930 continha indícios sutis de seu interesse posterior por Freud. Por exemplo, ao reconhecer a validade do momento hedonista na totalidade dialética da razão e da felicidade, Marcuse havia protestado contra as tendências ascéticas do idealismo. Sua crítica à exploração incluía a repressão sexual, cuja importância política, nesse caso, ultrapassava a dimensão meramente psicológica. Além disso, Marcuse havia criticado a ideologia burguesa do amor, que colocava o dever e a fidelidade acima do prazer. Atacava também a concepção idealista de “personalidade”⁹⁹ de um modo que se antecipou à denúncia posterior

de Adorno da idéia de caráter dos revisionistas. Já em 1937, ele havia indicado o componente sensual e corporal na felicidade verdadeira, vendo na mais extrema reificação do corpo uma "lembrança antecipatória"¹⁰⁰ da felicidade autêntica. Por último, Marcuse havia reconhecido, no artigo sobre o hedonismo,¹⁰¹ a relação entre a sexualidade recalçada e a agressão, que viria a exercer um papel crucial em *Eros e civilização*.

Entretanto, Marcuse só começou a ler Freud seriamente depois das implicações perturbadoras da Guerra Civil Espanhola e dos expurgos de Moscou.¹⁰² A insatisfação crescente com o marxismo, até mesmo em sua forma hegelianizada, levou-o a examinar os obstáculos psicológicos às mudanças sociais significativas, um caminho que já havia sido trilhado por Horkheimer e Adorno. No caso dos dois últimos, isso reforçou o pessimismo e ajudou a fomentar um recuo da militância política. No caso de Marcuse, isso levou a uma reafirmação da dimensão utópica do radicalismo. Quando, após um longo período de incubação, *Eros e civilização* foi lançado, em 1955, o livro foi muito além dos esforços anteriores da teoria crítica para fundir Freud e Marx. Diversamente de Horkheimer e Adorno, que haviam usado as descobertas freudianas sobre as contradições profundas do homem moderno para corroborar suas teses sobre a não-identidade, Marcuse encontrou em Freud — ainda por cima, no Freud posterior, o da metapsicologia — um profeta da identidade e da reconciliação. Ao contrário de Fromm, que basicamente abandonara o Freud ortodoxo como inimigo de um novo princípio de realidade, Marcuse tentou desvendar na psicanálise os elementos que olhavam para além do sistema hodierno.

Ultrapassaria o âmbito deste texto discorrer exaustivamente sobre *Eros e civilização*, um livro de grande complexidade e riqueza. Apesar disso, é possível tecer algumas observações sobre sua relação com o trabalho anterior do Institut. A primeira parte dele — publicada separadamente na revista *Dissent*, no verão de 1955 — foi um ataque aos revisionistas. Marcuse retomou o fio da meada onde Adorno o deixara, dez anos antes. Começou por reconhecer a obra de Wilhelm Reich como precursora da sua, mas assinalou prontamente as deficiências dela. Para Marcuse, a incapacidade de Reich de distinguir entre tipos diferentes de repressão e recalçamento o impedira de ver a "dinâmica histórica das pulsões sexuais e de sua fusão com os impulsos destrutivos".¹⁰³ Como resultado, Reich foi levado a defender de forma simplista a liberação sexual como um fim em si, o que acabou degenerando nos delírios primitivos de seus últimos anos.

Depois de descartar secamente Jung e a "ala direita" psicanalítica, Marcuse voltou-se para os neofreudianos. Iniciou a discussão da obra deles com um elogio ao discernimento dos primeiros artigos de Fromm no *Zeitschrift*. Expressou sua concordância com a oposição de Fromm à sociedade patriarcal (usou "patricêntrico-aquisitiva", o termo posterior de Fromm para o mesmo fenômeno), comparando-a a seu próprio ataque ao "princípio do desempenho", que definiu como o princípio de realidade específico da sociedade atual, sob cujo domínio "a sociedade é estratificada de acordo com o desempenho econômico competitivo de seus membros".¹⁰⁴ Todavia, na época em que Fromm deixou o Institut, disse Marcuse, o aspecto crítico de seu trabalho anterior se perdera. A mudança crucial viera com a dedicação crescente à prática clínica, que tantas vezes Fromm havia destacado como louvável. Ao promover uma terapia orientada para a felicidade, desenvolvida por Ferenczi e Groddeck, Fromm havia sucumbido à ideologia de que era possível alcançar a verdadeira felicidade nessa sociedade. Marcuse escreveu: "Em uma sociedade repressora, a felicidade individual e o desenvolvimento produtivo estão em contradição com a sociedade; quando são definidos como valores a ser realizados nessa sociedade, eles mesmos se tornam repressores."¹⁰⁵

O que Marcuse estava dizendo sobre a teoria e a terapia psicanalíticas era muito semelhante ao que ele e os outros membros do Institut tinham dito muitas vezes sobre a teoria e a práxis. Nesse estágio da civilização ocidental, as duas não podiam reconciliar-se inteiramente, embora não fossem plenamente independentes uma da outra. Reduzir totalmente a teoria à práxis (ou à terapia) equivalia a perder sua qualidade negativa crítica. Ao assimilar a imaginação especulativa à prática terapêutica, os revisionistas ficavam muito parecidos com os pragmatistas e os positivistas tão antipatizados pela teoria crítica; faziam o que os sucessores de Hegel tinham feito com ele, tal como descrito por Marcuse na segunda parte de *Razão e revolução*. Realizavam essa assimilação em duas frentes. Primeiro, descartavam as hipóteses mais ousadas e sugestivas de Freud: a pulsão de morte, a horda primeva e o assassinato do pai primitivo. Em seu principal texto, Marcuse escreveu: a herança arcaica, da qual os revisionistas zombavam, era significativa por seu "valor simbólico". Os eventos arcaicos que a hipótese estabelece podem estar eternamente fora do âmbito da verificação antropológica, mas as supostas conseqüências desses acontecimentos são fatos históricos. [...] Se a hipótese desafia o senso comum, ela rein-

dica, em seu desafio, uma verdade que o senso comum foi treinado para esquecer".¹⁰⁶ Segundo, como argumentara Adorno em 1946, os revisionistas aplanavam os conflitos entre o indivíduo e a sociedade e entre os desejos pulsionais e a consciência. Tornavam-se conformistas, a despeito de si mesmos, ao regredirem para a psicologia pré-freudiana da consciência.

Marcuse também repetiu o ataque de Adorno à idéia de personalidade integrada, proposta pelos revisionistas. Na sociedade contemporânea, argumentou, a possibilidade de um individualismo autêntico era praticamente nula: "As situações individuais dependem do destino geral e, como mostrou Freud, este último contém a chave do destino do indivíduo."¹⁰⁷ Isso mostrava a inadequação do moralismo dos revisionistas: "Freud destrói as ilusões da ética idealista: a 'personalidade' não passa de um indivíduo 'cindido' que internalizou e utilizou com sucesso o recalçamento e a agressão."¹⁰⁸

Marcuse atacou veementemente a mutilação, pelos revisionistas, da teoria freudiana das pulsões. A direção interna original da teoria, afirmou, ia da consciência para o inconsciente, da personalidade adulta para as experiências infantis, do ego para o id e do indivíduo para o gênero. Ao enfatizar a libido, Freud desenvolvera um conceito materialista da satisfação que se opunha às idéias espiritualistas — e, em última análise, repressoras — dos revisionistas. Ao retornar às raízes sexuais da teoria freudiana, Marcuse teve de reexaminar o complexo de Édipo, que Fromm havia censurado duramente depois de seus primeiros tempos no Institut. Em *Eros e civilização*, Marcuse mencionou o complexo de Édipo com pouca freqüência e sem lhe atribuir grande importância.¹⁰⁹ No entanto, no artigo publicado na *Dissent*, que serviu como epílogo, adotou outra atitude. A tentativa de Fromm de "traduzi-lo da esfera do sexo para a das relações interpessoais"¹¹⁰ constituía uma inversão do impulso crítico do pensamento freudiano. Para Freud, o desejo edipiano não era um mero protesto contra a separação da mãe e a liberdade dolorosa, alienada, que decorria daí, como Fromm entendia. Expressava também um profundo anseio por satisfação sexual, pela libertação da carência e pela mãe como mulher, não como mera protetora. Na verdade, afirmou Marcuse, "é o 'anseio sexual' pela mãe-mulher que primeiro ameaça a base psíquica da civilização; é o 'anseio sexual' que faz do conflito edipiano o protótipo dos conflitos pulsionais entre o indivíduo e a sociedade."¹¹¹ Ignorar as raízes libidinais do complexo de Édipo, fosse ele universal ou uma simples expressão

simbólica do problema mais profundo desta sociedade, seria mascarar os antagonismos fundamentais a que ele se referia.

Ainda mais importante para a argumentação de Marcuse foi o protesto contra a rejeição, pelos revisionistas, da outra pulsão do período metapsicológico de Freud — Tãtatos, a pulsão de morte. Nesse ponto, Marcuse também foi além de Adorno e de Horkheimer e, mais uma vez, buscou uma integração utópica entre Freud e Marx. Eles haviam compreendido a pulsão de morte como uma representação simbólica da sensibilidade de Freud para a profundidade dos impulsos destrutivos da sociedade moderna. Marcuse aceitou essa interpretação, apontando para a persistência e até para a intensificação da atividade destrutiva que acompanhava a civilização, o que os revisionistas tendiam a minimizar. A pulsão de morte freudiana captava a natureza ambígua do homem moderno de maneira muito mais perspicaz do que a confiança implícita dos revisionistas no progresso.

Marcuse não encerrou sua argumentação no pessimismo, como tinham feito Adorno e Horkheimer. A pulsão de morte, tal como ele a entendia, não significava uma ânsia inata de agredir, como tantas vezes fora considerada.¹¹² Freud "não presumiu que vivamos para destruir; a pulsão de destruição pode funcionar contra as pulsões de vida ou a serviço delas; além disso, o objetivo da pulsão de morte não é a destruição em si, mas a eliminação da necessidade de destruir".¹¹³ Em *Eros e civilização*, Marcuse mostrou como compreendia a verdadeira natureza de Tãtatos. O alvo real da pulsão de morte não era a agressão, mas o término da tensão que era a vida. Baseava-se no chamado princípio do Nirvana,¹¹⁴ que expressava o anseio pela tranqüilidade da natureza inorgânica. Nesse desejo, ela era surpreendentemente semelhante à pulsão de vida: ambas buscavam a satisfação e o fim do desejo. Se a meta da pulsão de morte era reduzir a tensão, ela perderia força quando a tensão da vida se reduzisse. Esse foi o pressuposto crucial que permitiu a Marcuse atribuir às conclusões aparentemente pessimistas do Freud da maturidade uma direção utópica. Como argumentou, resumindo esse ponto, "se o objetivo básico da pulsão não é o término da vida, mas da dor — a ausência de tensão —, então, paradoxalmente, em termos da pulsão, o conflito entre vida e morte reduz-se mais à medida que a vida se aproxima do estado de satisfação. O princípio do prazer e o princípio do Nirvana então convergem".¹¹⁵ Ao raciocinar dessa maneira, de um modo que a maioria dos adeptos ortodoxos

de Freud concordaria, Marcuse foi tão revisionista quanto Fromm ou Horney, porém em uma direção diferente.

Portanto, Marcuse tentou historicizar Tánatos na melhor tradição da teoria crítica. A morte não precisaria predominar, se a vida fosse libertada pela reerotização não repressora das relações do homem com a natureza. Isso exigiria, disse Marcuse, uma desarticulação da tirania sexual dos órgãos genitais e um retorno à “perversão polimorfa”¹¹⁶ da criança. Nesse ponto, ele foi nitidamente além de Freud e de Reich, para não falar em todos os seus três ex-colegas do Institut. Só se todo o corpo fosse reerotizado, declarou Marcuse, seria possível superar o trabalho alienado, que se fundamentava na reificação das áreas não genitais do corpo. Uma sociedade modificada, que não mais se baseasse no “princípio do desempenho”, repressivo e antiquado, poria fim à “repressão excedente” historicamente enraizada e, com isso, libertaria o indivíduo do trabalho alienado e gerador de tensão. O jogo estetizado substituiria a labuta; o princípio do Nirvana e a destruição procedente de sua inibição deixariam de dominar a vida humana. O resultado seria a “pacificação da existência”,¹¹⁷ o correlato psicológico da teoria da identidade, que, como vimos no último capítulo, encontrava-se na raiz da filosofia marcusiana.

Como se poderia esperar, a ousada tentativa de Marcuse de ler Freud como um utopista revolucionário não foi bem aceita por seus ex-colegas.¹¹⁸ Adorno e Horkheimer mantiveram um silêncio diplomático, mas Fromm tentou refutá-lo nas edições posteriores de *Dissent*.¹¹⁹ Sua linha de ataque deu-se em dois níveis. Primeiro, ele tentou mostrar que Marcuse compreendera Freud de forma equivocada e lhe faltava qualquer experiência prática com a psicanálise. Como já havia afirmado antes, Fromm alegou que Freud tinha sido muito mais um prisioneiro do materialismo não dialético burguês do século XIX do que alguém que protestasse contra ele. Fromm também procurou desacreditar a maneira como Marcuse compreendia os revisionistas, rejeitando sua tendência de juntá-los num mesmo saco, sem distinguir as diferenças básicas entre eles. Por exemplo, alegou que sua noção de “caráter produtivo” era muito mais desafiadora da sociedade atual do que Marcuse admitia. E repreendeu Marcuse por não ter sido dialético ao insistir que, nas condições vigentes, era impossível produzir personalidades integradas.

O segundo nível da refutação de Fromm foi mais fundamental. Neste, ele tentou restabelecer o conflito inevitável entre a satisfação sexual e a civilização, que o próprio Freud tantas vezes enfatizara. Era absurdo, sugere-

riu Fromm, pensar que algumas perversões sexuais incluídas na defesa marcusiana da “perversão polimorfa” pudessem compatibilizar-se com qualquer civilização real. Sadismo e coprofilia, para citar duas, eram doentios em qualquer circunstância. A meta da satisfação completa e imediata, buscada por Marcuse, transformaria o indivíduo num sistema de desejos e estimulações fáceis de manipular, como no *Admirável mundo novo* de Aldous Huxley.¹²⁰ O amor, distinguido da sexualidade, não era simplesmente ideológico, como havia sugerido Marcuse (e também Adorno), embora seu aparecimento na sociedade contemporânea fosse reconhecidamente raro. As implicações negativas do pensamento marcusiano conduziam a uma rejeição niilista do mundo.

Como tantas vezes acontece com as controvérsias intelectuais entre ex-amigos e colegas, o debate atravessou mais uma série de réplicas e contra-réplicas.¹²¹ Como é freqüente suceder, pequenos pontos de divergência assumiram uma importância maior do que as áreas mais amplas de concordância. Marcuse aceitou a acusação de Fromm de ser niilista, afirmando que o niilismo da “grande recusa”¹²² talvez fosse o único humanismo verdadeiro permitido no mundo atual. Isso o levou novamente para mais perto de Horkheimer e Adorno. Mas, em última análise, o ímpeto fundamental de *Eros e civilização* conduzia claramente a uma direção afirmativa. A interpretação marcusiana do princípio do Nirvana não ficou tão distante, a rigor, do sentimento expresso por Fromm, anos antes, em *O medo à liberdade*, onde ele escrevera: “A pulsão de vida e a pulsão de destruição não são fatores mutuamente independentes, mas têm uma interdependência inversa. Quanto mais se frustra o impulso para a vida, mais forte é o impulso para a destruição; quanto mais a vida se realiza, menor é a força da destrutividade. A destrutividade é o resultado da vida não vivida.”¹²³ Marcuse decerto acreditava que as duas pulsões poderiam acabar por se reduzir a uma só, ao passo que Fromm se manteve um dualista mais cauteloso. Entretanto, no dualismo de Fromm, a pulsão de morte, ou necessidade de destruir, foi entendida exclusivamente como produto da frustração da pulsão de vida. Mais tarde, em *O coração do homem*, Fromm formularia sua posição da seguinte maneira:

Essa dualidade [...] não é uma de duas pulsões biologicamente intrínsecas, relativamente constantes e sempre em luta uma com a outra, até a vitória final da pulsão de morte, mas uma dualidade entre a tendência primária e mais fundamental da vida — perseverar na vida — e sua contradição, que passa a existir quando o homem fracassa nesse objetivo.¹²⁴

Assim, apesar da insistência de ambos em que suas posições estavam a léguas de distância, eles pareceram convergir pelo menos na questão da força e da durabilidade de um impulso para a morte. O livro mais utópico de Marcuse terminou com um toque positivo, temperado apenas por uma tese defendida por Horkheimer décadas antes, a respeito da impossibilidade de redimir o sofrimento dos que já haviam morrido.¹²⁵ Afora isso, ele expressou uma confiança otimista muito distante das ironias sombrias dos outros mestres da teoria crítica.

CAPÍTULO 4

OS PRIMEIROS ESTUDOS DO INSTITUT
SOBRE A AUTORIDADE

A família em crise produz as atitudes que predisõem os homens à submissão cega.

— Max Horkheimer

Embora o Institut desfrutasse desde 1934 da generosidade de Nicholas Murray Butler, seu coração permaneceu na Europa por vários anos. Isso ficou claro de diversas maneiras. Apesar de ser obviamente impossível retornar à Alemanha depois que os nazistas tomaram o poder, o resto do continente europeu ainda ficou acessível até a guerra. Laços pessoais e profissionais atraíram a maioria dos integrantes do Institut para regressos ocasionais em visita. O viajante mais freqüente foi Pollock, que fez diversas viagens para cuidar de assuntos do Institut. O escritório de Genebra, que ele havia dirigido até a mudança para Nova York, continuou aberto, primeiro sob a direção administrativa de Andries Sternheim e, em seguida, após o retorno deste à Holanda, de Juliette Favez. A filial de Londres, dirigida por Jay Rumney, sobreviveu apenas até 1936, mas sua equivalente parisiense, chefiada por Paul Honigsheim e Hans Klaus Brill, durou até a guerra. Uma de suas principais funções foi servir de ligação entre o escritório central de Nova York e a Librairie Felix Alcan, que continuou a publicar o *Zeitschrift*. Paris também era importante como parada temporária para os membros do Institut que relutavam em deixar a Europa. Grossmann passou um ano lá e outro em Londres, antes de se transferir para Nova York em 1937. Otto Kirchheimer, um estudioso de política e direito cuja contribuição para o trabalho do Institut será discutida no próximo capítulo, juntou-se por três anos ao escritório de Paris, a partir de 1934. Gerhard Meyer, o economista, ficou lá de 1933 a 1935; Hans Mayer, o crítico literário marxista, lá esteve por vários anos a partir de 1934. Adorno, embora tenha passado a maior parte do tempo na Inglaterra durante

meados da década de 1930, ia de férias com frequência a Paris, onde podia rever um velho amigo que havia apresentado ao Institut — Walter Benjamin. Este, como veremos, escolheu Paris como local de exílio e como metáfora orientadora de sua obra. Nos seis anos que passou lá, desenvolveu pela cidade uma afeição que veio a se revelar fatal.

Além de laços pessoais e institucionais contínuos com a Europa, o Institut se recusou a alterar a idéia original do público para o qual escrevia. Como foi mencionado no primeiro capítulo, o alemão continuou a ser a língua principal do *Zeitschrift* até a guerra. Ainda em 1940, Horkheimer repreendeu outros refugiados por sua rápida americanização: “O fato de os intelectuais alemães não precisarem de muito tempo para passar para uma língua estrangeira, tão logo a deles os impede de atingir um público leitor considerável, provém de que a língua já lhes serve mais na luta para sobreviver do que como uma expressão da verdade.”¹ Graças à independência financeira do Institut, Horkheimer e seus colegas puderam colocar-se acima da “luta pela vida” imposta a muitos outros emigrados. Mas o desejo de Horkheimer de manter o Institut formalmente alemão também se enraizou num sério reconhecimento da necessidade de preservar um vínculo com o passado humanista alemão, vínculo que poderia contribuir para a futura reconstrução de uma cultura alemã pós-nazista. Com esse propósito em mente, os membros do Institut mantiveram-se impermeáveis aos apelos de seus novos colegas da Colúmbia para que integrassem seu trabalho à corrente principal da ciência social norte-americana.

Veza por outra, é claro, as páginas do *Zeitschrift* se abriam para estudiosos norte-americanos de destaque, entre eles Margaret Mead, Charles Beard e Harold Lasswell.² Em geral, porém, a publicação continuou a ser um fórum para as idéias do Institut e para as descobertas feitas em seu trabalho empírico. Quando surgiam novas figuras, costumavam ser colegas refugiados a quem o Institut estendera a mão. Em pelo menos um caso, o de Ferdinand Tönnies,³ isso foi feito para ajudar um estudioso ilustre que enfrentava dificuldades no fim de uma longa carreira. Grosso modo, entretanto, o Institut seguiu a política expressa numa de suas histórias mimeografadas em 1938. Irônica à luz dos acontecimentos posteriores, a declaração afirmava: “Pode-se dizer que o Institut não tem ‘nomes destacados’ em sua equipe. A razão disso está em sua convicção de que estudiosos alemães famosos teriam facilidade para obter colocações em insti-

tuições norte-americanas. O caso dos refugiados alemães mais jovens é bem diferente. É sobretudo com eles que o Institut tem-se preocupado.”⁴ Embora as verbas da instituição fossem menos fartas do que imaginavam alguns de seus solicitantes insatisfeitos, cerca de duzentos emigrados receberam apoio. Apesar de ainda não ter sido divulgada uma lista completa, sabe-se que nomes como Fritz Sternberg, Hans Mayer, Ernst Bloch, Paul Lazarsfeld, Fritz Karsen, Gerhard Meyer e A. R. L. Gurland estariam nela. Nos dez anos subseqüentes a 1934, aproximadamente 200 mil dólares foram distribuídos entre 116 candidatos ao doutoramento e 14 alunos de pós-doutorado.⁵ De acordo com Pollock,⁶ as inclinações metodológicas ou políticas dos beneficiários não tinham um papel significativo na determinação das subvenções. O único critério sólido era a oposição ao nazismo. Até positivistas, como Edgar Zilsel, receberam apoio, sem que se fizesse qualquer tentativa de coagi-los a adotar o modo de pensar do Institut.

Isso não quer dizer que ele aceitasse trabalhos indiscriminadamente. Ludwig Marcuse, por exemplo, recebeu em 1938 a incumbência de escrever sobre o “pai” Jahn,* o romântico patrocinador das sociedades de ginástica do início do século XIX. Os resultados de seu texto não foram satisfatórios, lembrou em sua autobiografia, por razões ideológicas:

[Horkheimer] era hegeliano e um sociólogo militante, que acreditava no espírito objetivo e havia esperado que eu apresentasse o estudo sobre Jahn como uma ilustração da ciência social produzida pela esquerda hegeliana. Eu, por outro lado, já em tenra idade fazia parte de uma oposição diversa: os primeiros românticos, Stirner, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. [...] Inclina-me calorosamente para Pollock e Horkheimer, tinha extremo respeito por seu *Zeitschrift* e seu livro coletivo, *Autoridade e família*, que o Institut havia publicado — e fiquei triste por não poder trabalhar com eles.⁷

Outros refugiados, como Henry Pachter,⁸ guardaram uma lembrança mais amarga dos critérios do Institut para selecionar aqueles que receberiam apoio. Segundo eles, algumas promessas feitas a solicitantes foram quebradas. O Institut nega isso de forma resoluta, assim como nega as acusações, lançadas nos últimos anos, a respeito da influência supostamente exercida sobre o beneficiário de um estipêndio, Walter Benjamin.⁹ A validade dessas alegações será abordada num capítulo posterior.

Paralelamente aos laços institucionais e pessoais contínuos do Institut com a Europa, à sua relutância em publicar em inglês e ao seu interesse

* Friederich Ludwig Jahn (1778-1825). [N.T.]

por outros estudiosos refugiados, havia o intenso desejo de manter sua identidade separada da estrutura acadêmica da Universidade Colúmbia, assim como fora preservada sua independência em Frankfurt. Depois de 1936, o Institut deu aulas na divisão de extensão e patrocinou palestras de estudiosos europeus convidados, como Harold Laski, Morris Ginsberg e Celestin Bouglé, abertas à comunidade universitária. Ainda assim, em seu prédio da Rua 117, oferecido pela Colúmbia, o Institut pôde trabalhar sem nenhuma pressão do departamento a que se associava mais naturalmente, o de Sociologia. Por isso, apesar de manter laços de amizade com os sociólogos da Colúmbia, ele não se envolveu seriamente na controvérsia entre os partidários de Robert MacIver e os de Robert Lynd, que cindiu o departamento no fim da década de 1930.¹⁰ Depois da guerra, quando houve propostas para integrar o Institut ao Departamento de Sociologia ou à recém-criada Diretoria de Pesquisas Sociais Aplicadas, de Paul Lazarsfeld, todas foram polidamente recusadas. Como escreveu Horkheimer a Löwenthal em 1942, "as instituições científicas daqui exercem uma pressão constante sobre os membros mais jovens, que não pode ser minimamente comparada à liberdade que tem imperado em nosso instituto. [...] As pessoas não querem entender que pode haver um grupo de estudiosos trabalhando sob um diretor que não tem de prestar contas às grandes empresas nem à publicidade da cultura de massa".¹¹

O mais importante, é claro, é que a visão europeia do Institut transparecia em seu trabalho. Como se poderia esperar, a teoria crítica foi aplicada ao problema mais premente da época: a ascensão do fascismo na Europa. Como assinalou Henry Pachter,¹² muitos emigrados sem formação nem interesses políticos anteriores foram obrigados pelos acontecimentos a estudar o novo totalitarismo. Psicólogos como Ernst Kris examinaram a propaganda nazista, filósofos como Ernst Cassirer e Hannah Arendt investigaram o mito do Estado e as origens do totalitarismo, e romancistas como Thomas Mann escreveram alegorias da desintegração alemã. Nesse aspecto, o Institut estava singularmente equipado para fazer uma contribuição importante. Começara a estudar os problemas da autoridade muito antes da emigração forçada. A teoria crítica fora desenvolvida, em parte, em resposta ao fracasso da teoria marxista tradicional para explicar a relutância do proletariado em cumprir seu papel histórico. Uma das razões primordiais do interesse inicial de Horkheimer na psicanálise tinha sido a ajuda que ela poderia fornecer para dar conta do "cimento" psico-

lógico da sociedade. Por conseguinte, quando ele assumiu as rédeas do Institut em 1930, uma das primeiras tarefas que anunciou foi um estudo empírico da mentalidade dos trabalhadores na República de Weimar.¹³

Embora nunca tenha sido concluído de maneira satisfatória, esse foi o primeiro esforço real de aplicar a teoria crítica a um problema concreto e empiricamente verificável. Erich Fromm foi o diretor do projeto; em anos posteriores, Anna Hartock, Herta Herzog, Paul Lazarsfeld e Ernst Schachtel contribuíram para a tentativa de concluir o estudo. Aproximadamente 3 mil questionários foram distribuídos aos trabalhadores, pedindo sua opinião sobre questões como a educação das crianças, a racionalização da indústria, a possibilidade de se evitar uma nova guerra e o locus do poder real do Estado. Adolf Levenstein tinha sido o primeiro a usar um questionário interpretativo, em 1912,¹⁴ mas a formação psicanalítica de Fromm permitiu-lhe elaborar uma caracterologia mais sofisticada, baseada nos tipos freudianos modificados que ele havia desenvolvido no *Zeitschrift*.¹⁵

Talvez a inovação fundamental desse estudo tenha sido o modo como o questionário foi conduzido. As respostas eram anotadas na íntegra pelos entrevistadores e depois analisadas, tal como um psicanalista escuta as associações de um paciente. Algumas palavras-chave ou padrões recorrentes de expressões foram interpretados como indícios da realidade psicológica subjacente por trás do conteúdo manifesto das respostas. Essa técnica, podemos assinalar de passagem, foi muito diferente da empregada no projeto colaborativo do Institut, *A personalidade autoritária*, como veremos ao examinar esse trabalho no capítulo 7. O próprio Fromm, porém, retornou a ela na análise de *Caráter social de um vilarejo mexicano*,¹⁶ conduzida por ele e Michael Maccoby no fim da década de 1950 e no começo da seguinte.

Em geral, as entrevistas revelaram uma grande discrepância entre as crenças admitidas e os traços de personalidade. Aproximadamente 10% dos setecentos respondentes exibiram o que foi chamado de caráter "autoritário", uma síndrome de personalidade que ocuparia boa parte do tempo e da energia do Institut no período seguinte. Outros 15% expressaram um compromisso psicológico com metas antiautoritárias, e por isso foram considerados propensos a satisfazer as expectativas da retórica revolucionária da esquerda, caso as circunstâncias o exigissem. A vasta maioria, no entanto, foi extremamente ambivalente. Como resultado, o Institut concluiu que a classe trabalhadora alemã oporia muito menos resistência a uma tomada do poder pela direita do que sugeria sua ideologia militante.

Apesar da presciência de suas conclusões — de fato, a classe trabalhadora alemã viria a aceitar o nazismo sem nenhuma resistência real — o estudo nunca foi publicado pelo Institut. Ainda em 1939, continuavam de pé os planos para lançá-lo sob o título de *Os trabalhadores alemães na República de Weimar*.¹⁷ Porém, com a saída de Fromm do Institut, perdeu-se uma grande razão para publicá-lo. Anos depois, Pollock sugeriu que o trabalho nunca foi publicado porque um número excessivo de questionários se perdeu na fuga da Alemanha.¹⁸ Fromm, todavia, contestou essa afirmação e declarou que Horkheimer e ele tinham divergido quanto ao valor do trabalho; esse desentendimento teria contribuído para o rompimento entre os dois.¹⁹ Alguns resultados do projeto, contudo, foram inseridos em estudos posteriores sobre o autoritarismo, como *O medo à liberdade*.²⁰ E o questionário desenvolvido pelo projeto foi incorporado ao grande trabalho seguinte do Institut, os *Studien über Autorität und Familie* [Estudos sobre a autoridade e a família].

Antes de iniciarmos uma análise desse trabalho gigantesco, fruto dos primeiros cinco anos de Horkheimer como diretor, é preciso deixar claros alguns pressupostos teóricos do Institut quanto à questão da autoridade. Primeiro, a visão holista e sincrética da teoria crítica impedia que ela elaborasse especificamente uma teoria da autoridade política. Fazê-lo implicaria uma fetichização da política como algo distinto da totalidade social. “Uma definição geral da autoridade”, escreveu Horkheimer, “seria necessariamente vazia, como todas as definições conceituais que tentam definir momentos isolados da vida social de um modo que abarque toda a história. [...] Os conceitos gerais, que compõem a base da teoria social, só podem ser compreendidos em seu sentido correto se ligados aos outros conceitos gerais e específicos da teoria, ou seja, como momentos de uma estrutura teórica específica.”²¹

Num reflexo de suas raízes no marxismo, a teoria crítica tendia a ver a política como mais epifenomênica do que a subestrutura socioeconômica. Embora a Escola de Frankfurt já tivesse começado a questionar a natureza derivativa da cultura, tal como presumida pelos marxistas mecanicistas, demorou a fazer o mesmo com a política. Mesmo com a chegada de cientistas políticos como Franz Neumann e Otto Kirchheimer ao Institut, houve pouco impulso para a elaboração de uma teoria autônoma da política. Na verdade, só depois de saírem do Institut foi que Neumann e Kirchheimer desenvolveram uma sensibilidade para a “primazia do político” no século XX.²² Até então, compartilharam com os outros membros

do Institut uma subestimação da esfera política, o que tinha sido um marco de quase todo o pensamento oitocentista, de Marx até os economistas clássicos.²³ Só no fim da década de 1930, quando Pollock desenvolveu uma concepção de “capitalismo de Estado” que enfatizava o papel do controle governamental, o Institut começou a investigar o componente político da economia política. Grosso modo, porém, como Marcuse escreveria mais tarde, “se há um assunto sobre o qual o autor desses ensaios [Negações] e seus amigos não se sentiam inseguros, é a compreensão de que o Estado fascista era a sociedade fascista, e de que a violência totalitária e a razão totalitária provinham da estrutura da sociedade existente, que estava a caminho de superar seu passado liberal e incorporar sua negação histórica”.²⁴ Dado que o Institut via a “sociedade”²⁵ como a realidade fundamental, ele não discernia uma necessidade de elaborar uma teoria distinta da autoridade política ou da obrigação. Quando efetivamente examinava essas teorias, como no caso da análise marcusiana de Carl Schmitt,²⁶ ele o fazia sobretudo para lhes desmascarar o caráter ideológico. Uma das ironias da demora do Institut em reconhecer a nova primazia da política foi que, justamente nessa ocasião, a ortodoxia da própria União Soviética dera uma guinada nesse sentido, enfatizando mais o voluntarismo político do que as condições objetivas. Stalin, o responsável por essa mudança teórica, ratificava assim a realidade da prática soviética.²⁷

Mas a teoria crítica tinha uma teoria implícita da autoridade política, que se radicava, em última análise, em seus pressupostos filosóficos. Como vimos no capítulo 2, a idéia hegeliana da identidade entre sujeito e objeto, particular e universal, essência e aparência desempenhou um papel-chave na gênese da teoria crítica. A razão, princípio norteador do pensamento do Institut, significava, essencialmente, a síntese desses opostos, a conciliação dos antagonismos sociais e políticos. No trabalho de Marcuse, a teoria da identidade desempenhou um papel maior que no de Horkheimer. Adorno ficou no outro extremo do espectro em relação a Marcuse, mas ainda dentro de um arcabouço hegeliano, baseado na conciliação utópica das contradições. Traduzido em termos políticos, isso significava a idéia clássica da “liberdade positiva”, que combinava o fim da alienação política com a adesão a leis racionais universalmente válidas. “O Estado democrático”, escreveu Horkheimer em 1942, “deveria ser como o ideal da *pólis* grega sem os escravos.”²⁸ Por conseguinte, a idéia alternativa da “liberdade negativa”, quase sempre identificada com os teóricos cristãos e liberais, era um anátema para o Institut. A liberdade, como argumentou Fromm em *O medo à*

liberdade,²⁹ significava “liberdade para”, e não meramente “liberdade de”. Nas palavras de Marcuse, “sabemos que *liberdade é um conceito eminentemente político*. A verdadeira liberdade para a existência individual (e não apenas no sentido liberal) só é possível numa *pólis especificamente estruturada, numa sociedade ‘racionalmente’ organizada*”.³⁰

Havia, portanto, um tipo de autoridade política que podia ser chamado de legítimo: a autoridade da razão. De passagem, poderíamos assinalar que, à medida que Fromm concordava com essa idéia, a crítica de John Schaar ao trabalho dele, chamada *O medo da autoridade*, equivocou-se em seu título. Num sistema político ideal, o indivíduo obedeceria ao governo porque este representaria, de fato, os seus interesses. Com efeito, a distinção entre governados e governo tenderia a desaparecer, com isso tornando real a visão de Marx do fim do Estado como aparelho externo de coação dos homens. A democracia perfeita, ou a isonomia, que fora defendida por Rousseau, entre outros, seria realizada quando os homens se guissem a própria razão. Em seus momentos mais utópicos, Horkheimer chegou ao ponto de questionar todo e qualquer poder político. Durante a guerra, escreveu que a questão do que se deveria fazer com o poder “presupõe a condição que deve desaparecer: o poder de dispor sobre o trabalho alienado”.³¹

Nesse ínterim, contudo, ele e os outros membros do Institut tomaram o cuidado de advertir contra a dissolução prematura da autoridade política. Em mais de uma ocasião, atacaram a impaciência dos anarquistas.³² Frisaram a necessidade de uma autoridade racional, semelhante à exercida por um educador sobre seus alunos, até que ocorresse uma verdadeira transformação social. Todavia, isso tinha sido uma possibilidade maior durante a era liberal do que no momento em que se encontravam.³³ Naquele período, o do capitalismo monopolista, tanto o agente da livre iniciativa quanto o sujeito político autônomo estavam ameaçados de extinção. Por isso, o decantado pluralismo das democracias liberais do Ocidente havia degenerado em pouco mais do que uma ideologia. “O verdadeiro pluralismo”, escreveu Horkheimer, “pertence ao conceito de uma sociedade futura.”³⁴ A autoridade política que dominava o homem moderno tornava-se cada vez mais irracional.

Ao argumentar dessa maneira, convém notar, o Institut havia adotado uma postura muito diferente da assumida por Max Weber, cuja idéia de racionalização da autoridade passou a dominar grande parte do pensamento das ciências sociais norte-americanas mais ou menos nessa época.

Em *Economia e sociedade*,³⁵ Weber tinha elaborado sua famosa tipologia tripartite da coordenação imperativa (ou autoridade legítima): *dominação carismática, dominação tradicional e dominação racional-legal*. Grosso modo, ele via a ascendência da autoridade racional-legal como a tendência secular da civilização do Ocidente. Contudo, o que Weber denominava “racionalização” era muito diferente do que pretendia dizer o Institut. Em síntese, para Weber, a autoridade racional-legal significava a obediência a um sistema de regras coerente e abstrato, estabelecido mediante acordo ou imposição e implementado por uma equipe burocrática. A obrigação se dava para com as leis, não os homens. A burocracia compunha-se de funcionários escolhidos por procedimentos regulares, com base na competência administrativa. A calculabilidade, a eficiência e a impessoalidade eram as características básicas desse padrão de autoridade.

A Escola de Frankfurt não negava a tendência à racionalidade burocrática e ao formalismo legal; escrevendo durante a fase de ascensão do fascismo, ela reconhecia, como não fez Weber, a fragilidade deste último. O que seus membros consideravam inadequado era a redução da racionalidade a seu aspecto formal, instrumental. Mais hegelianos do que Weber, formado no neokantismo, eles defendiam um racionalismo substantivo, que envolvesse fins e meios. Apesar de ter reconhecido a distinção entre a racionalidade formal e a substantiva,³⁶ Weber não achava, como o Institut, que o socialismo resolveria o conflito entre elas. Julgava que, quando muito, o socialismo apertaria os parafusos da “jaula de ferro” da racionalização. Além disso, ao apontar para a incursão freqüente do carisma, inclusive nos sistemas de autoridade mais racionalizados, Weber demonstrou grande sensibilidade para os perigos da combinação de meios racionalizados e fins irracionais, muito característica do fascismo.

A Escola de Frankfurt poderia concordar com esta última observação, mas não com a anterior. Outro ponto em que Weber errava, a seu ver, era em hipostasiar a distinção entre meios e fins — uma dicotomia que se refletia também em sua crença na possibilidade de uma ciência social “isenta de valores”. Além disso, o Institut rejeitou a afirmação weberiana de que o capitalismo era a mais elevada forma de racionalidade socioeconômica. Como marxistas, seus membros repudiavam a idéia de que uma economia não planejada, sem meios de produção socializados, pudesse ser racional. Portanto, a autoridade política, numa sociedade capitalista, não poderia ser racional no sentido substantivo de conciliar interesses particulares e gerais.³⁷

Com efeito, eles estavam convencidos de que o capitalismo avançado e monopolista reduzia a racionalidade da autoridade política. A racionalidade formal e legal, que Weber descrevera, correspondia mais de perto às condições existentes durante a fase liberal da sociedade burguesa, caracterizadas pela confiança no *Rechtsstaat* [Estado constitucional]. À medida que o capitalismo evoluía em uma direção monopolista, as instituições políticas e jurídicas liberais eram cada vez mais substituídas por instituições totalitárias. As que restavam eram pouco mais do que uma fachada para novos tipos de autoridade irracional. A racionalidade, em si, estava seriamente ameaçada. “A ordem fascista”, escreveu Horkheimer durante a guerra, “é a razão na qual a razão se revela irracional.”³⁸

A transformação do liberalismo em totalitarismo era mais orgânica do que admitiam os teóricos liberais. Como escreveu Marcuse em seu primeiro ensaio no *Zeitschrift*, “a passagem do Estado liberal para o Estado total-autoritário ocorre no contexto da mesma ordem social. Com respeito à unidade dessa base econômica, podemos dizer que é o liberalismo que ‘produz’ o Estado total-autoritário a partir de si mesmo, como sua consumação numa etapa mais avançada de desenvolvimento.”³⁹ Em suma, o fascismo estava intimamente relacionado ao capitalismo. Numa de suas frases citadas com mais freqüência, Horkheimer escreveu, em 1939: “Quem não quer falar de capitalismo também deve silenciar sobre o fascismo.”⁴⁰ Como veremos, entretanto, ao discutir o *Behemoth* de Franz Neumann, o Institut nunca chegou a um acordo pleno sobre em que realmente consistia essa relação.

O artigo de Marcuse intitulado “A luta contra o liberalismo na visão totalitária do Estado” merece ser examinado em detalhe, por adiantar idéias desenvolvidas depois em outros trabalhos do Institut. Esse ensaio é também um modelo de pensamento dialético; trata o totalitarismo como uma reação a tendências do liberalismo e ao mesmo tempo uma continuação delas. Originalmente, disse Marcuse, a visão de mundo totalitária começou como uma resposta à racionalização sistematizadora da vida e à esterilizante intelectualização do pensamento no século XIX. À “anemia” da vida burguesa opôs-se uma ideologia do vitalismo heróico. O caráter árido e frio da filosofia oitocentista, que era materialista e idealista, produziu seu corretivo na *Lebensphilosophie*. No século XX, porém, as percepções válidas de Dilthey e Nietzsche haviam degenerado num irracionalismo insensato, cuja função, como Horkheimer assinalou muitas vezes,⁴¹ era justificar o *status quo*. Da mesma forma, afirmou Marcuse, a tradicional

ênfase liberal na interioridade, na “privatização da razão”⁴² e na redução da liberdade à sua dimensão “negativa” deu ensejo a uma reação universalista na qual o todo — na Alemanha, o *Volk* — tornou-se superior ao indivíduo. Assim, sobre a base de um continuado domínio de classe dos capitalistas erigiu-se a *Volksgemeinschaft* [comunidade popular], com a fachada de uma sociedade sem classes.

A apoteose totalitária da natureza foi igualmente uma reação ao liberalismo e uma continuação de um de seus pressupostos. A economia liberal, assinalou Marcuse, sempre se baseara na premissa das “leis naturais”. “Aqui”, escreveu, “no centro do sistema liberal, a sociedade é interpretada por meio de sua redução à ‘natureza’, em sua função harmonizadora: como justificação evasiva de uma ordem social contraditória.”⁴³ O que havia de novo no totalitarismo era a combinação do naturalismo com o irracionalismo. No pensamento *völkisch* [populista], a natureza fora elevada a um *status* mítico; o *Volk* se transformara na realidade natural central. A natureza, com toda a sua brutalidade e incompreensibilidade, transformara-se na “grande antagonista da história”,⁴⁴ absolutizando as irracionalidades da ordem vigente. Um de seus resultados foi a ética do sacrifício pessoal e da negação ascética que caracterizava o realismo heróico.

Na tentativa de justificar essa situação perversa, a teoria totalitária, tal como demonstrada na obra de Carl Schmitt, só podia oferecer uma solução: “Haver um estado de coisas que, por sua existência e presença, fique isento de qualquer justificação, isto é, uma situação ‘existencial’, ‘ontológica’ — a justificação pela mera existência.”⁴⁵ A discussão incisiva de Marcuse acerca do existencialismo político evidenciou a distância que ele havia percorrido desde que se ligara ao Institut, em 1932. Ele passou a argumentar que a postura de Heidegger antes de *Ser e tempo* era “o maior avanço da filosofia”⁴⁶ para resgatar o sujeito concreto negado pelo racionalismo abstrato, de Descartes a Husserl. O que se seguiu, porém, foi uma reação em que a antropologia abstrata substituiu a história concreta, para justificar a ideologia naturalista do realismo heróico. Assim, Marcuse fez uma citação do notório discurso inaugural pró-nazista de Heidegger, em 1933 — “A auto-afirmação da universidade alemã” —, para mostrar a que ponto o existencialismo juntara suas forças ao naturalismo irracional, glorificando a terra e o sangue como as verdadeiras forças da história.

A variação mais conscientemente política do existencialismo, exemplificada por Schmitt, era ainda mais sinistra para Marcuse. Ao reduzir a política a relações existenciais não estorvadas por normas éticas, Schmitt e

outros tinham levado ao extremo a idéia de soberania. “Soberano”, escrevera Schmitt, “é aquele que decide sobre o Estado de emergência.”⁴⁷ Portanto, a soberania estaria enraizada no direito de tomar decisões, algo que era concedido ao Estado. O indivíduo, antes resgatado pela *Lebensphilosophie*, tornava-se subserviente ao Estado. “Com a realização do Estado total-autoritário”, escreveu Marcuse, “o existencialismo abole a si mesmo — ou melhor, sofre uma abolição.”⁴⁸ Assim, o que se iniciara filosoficamente como um protesto terminou, em termos políticos, na capitulação diante das forças dominantes da sociedade.

Havia um pequeno consolo nisso: “Ao politizar conscientemente o conceito de existência, e ao desprivatizar e des-internalizar a concepção liberal e idealista do homem, a visão totalitária do Estado representa um progresso — um progresso que conduz além da base do Estado totalitário, impulsionando a teoria para além da ordem social que ela afirma.”⁴⁹ Apesar disso, frisou Marcuse, era preciso reconhecer que a conciliação ideológica de interesses do Estado *völkisch* não devia ser confundida com a verdadeira conciliação prometida por Marx. Como Horkheimer viria a escrever durante a guerra, a *Verstaatlichung* [nacionalização] fascista era o oposto da *Vergesellschaftlichung* [socialização] marxista.⁵⁰ Era também uma traição à idéia hegeliana do Estado como reconciliação de contradições. De fato, argumentou Marcuse, antecipando a análise mais extensa em *Razão e revolução*, os nazistas e Hegel eram fundamentalmente incompatíveis, apesar da suposição popular em contrário. Na realidade, o idealismo crítico e o existencialismo eram pólos opostos.

De qualquer modo, a implicação mais clara do ensaio de Marcuse, compartilhada por outros membros do Institut,⁵¹ foi que o liberalismo, junto com a base econômica que o havia sustentado, estava irremediavelmente morto. O futuro só admitiria o autoritarismo totalitário da direita ou o coletivismo libertário da esquerda. Nos anos anteriores à guerra, a idéia de que uma terceira possibilidade — que Marcuse mais tarde chamaria de sociedade “unidimensional” — viesse a emergir da polarização da década de 1930 só foi percebida de forma tênue pelo Institut. A Escola de Frankfurt tampouco admitia que o mundo pós-economia de mercado poderia reter alguns elementos da sociedade liberal. Ao enfatizar as continuidades entre o liberalismo e o fascismo — as quais tinham sido ignoradas pelos que viam este último como um movimento direitista reacionário, e não como o extremismo de classe média —,⁵² o Institut tendeu a minimizar as diferenças que os separavam. Ver o irracionalismo da ideo-

logia fascista como pouco mais que uma afirmação do *status quo* era perder de vista os componentes desse *status quo* — as salvaguardas legais formais, as liberdades civis etc. — que vinham sendo questionados pelo abandono da racionalidade. O fascismo e o liberalismo podiam estar “no âmbito de uma única ordem social”, mas esse âmbito se revelava suficientemente grande para abranger sistemas políticos e legais muito diferentes.

Tendo em mente esses pressupostos sobre a natureza da autoridade política, podemos agora discutir os *Studien über Autorität und Familie*. Embora, como Horkheimer deixou claro na introdução,⁵³ o problema da autoridade e da família não estivesse no centro de uma teoria da sociedade, ele merecia um estudo sério, dado o papel crucial da família na mediação entre a subestrutura material e a superestrutura ideológica. Com efeito, não é de admirar que o marxismo neo-hegeliano do Institut o tenha levado a um exame das relações familiares. Para Hegel, a família era a instituição ética central em que se baseava a comunidade, em última instância.⁵⁴ Marx, é claro, fizera uma avaliação muito diferente da família, tal como esta aparecia concretamente na sociedade que examinou. A família burguesa, Marx escreveu no *Manifesto comunista*, era um monumento de alienação desumanizada. Ao contrário de Hegel, ele achava que uma sociedade civil fomentadora de motivações egoístas, dominadas pelo valor de troca, invadira a família e distorcera seu lado “ético”. A realidade da família burguesa, dizia Marx, era a sua natureza de mercadoria; a da família proletária era a sua dissolução pela exploração externa. A abordagem do Institut, como veremos, ficou entre essas duas perspectivas, embora tendesse cada vez mais para a visão mais pessimista de Marx. Ela também combinou as preocupações genéticas — características da maioria dos estudiosos oitocentistas da família, como Le Play, Maine e Bachofen — com os interesses da atual função da família, exibidos por seus sucessores do século XX.⁵⁵

Os *Studien* foram produto de cinco anos de trabalho realizado pelo conjunto da equipe do Institut, com exceção de Grossmann e Adorno (que só se tornou membro oficial após a conclusão do estudo). Na dedicatória, o texto lembrou o grande benfeitor do Institut, Felix Weil, que ajudara a persuadir seu pai a fazer uma doação para a organização no início da década de 1920. O livro foi o primeiro fruto real do plano de enriquecer a perspectiva teórica com investigações empíricas, anunciado na efetivação de Horkheimer como catedrático em Frankfurt. Embora todas as infor-

mações usadas, com uma ou duas exceções, tivessem sido colhidas na Europa, sob a orientação de Andries Sternheim, os *Studien* reconheceram a influência de um precursor norte-americano, o *Middletown* de Robert Lynd, publicado em 1929. Horkheimer organizou a primeira parte, composta de ensaios teóricos, Fromm cuidou da segunda, dedicada a estudos empíricos, e Löwenthal da terceira, composta de investigações separadas de vários problemas correlatos. As partes eram seguidas de extensos ensaios e resumos bibliográficos em inglês e francês.

Convenientemente, em vista da adesão do Institut ao primado da teoria, a seção inicial dos *Studien* foi dedicada a três longos ensaios especulativos de Horkheimer, Fromm e Marcuse. O quarto ensaio, preparado por Pollock sobre a economia das relações de autoridade, não foi concluído a tempo, em virtude das obrigações administrativas que ele havia assumido. Horkheimer deu o tom do volume inteiro em sua "Seção geral". Começou estabelecendo a lógica que explicava um exame tão rigoroso do aspecto cultural da sociedade moderna. Apesar de não rejeitar a ênfase marxista na centralidade da subestrutura material, ele defendeu a interação recíproca que existia, inevitavelmente, entre ela e a superestrutura. Usando como exemplos o culto chinês aos ancestrais e o sistema de castas indiano, Horkheimer explorou a "defasagem cultural"⁵⁶ que freqüentemente prevalecia depois do desaparecimento da causa socioeconômica original. As idéias e os padrões de comportamento podiam ter perdido sua justificação objetiva — isto é, material —, mas persistiam, pois os homens tinham um compromisso subjetivo e afetivo com elas. Somente ao se compreender isso era possível apreciar adequadamente as sutilezas das relações de autoridade.

A segunda parte do ensaio de Horkheimer versou sobre o desenvolvimento histórico da autoridade no mundo burguês. Nela, o autor se estendeu sobre muitas idéias abordadas em outros textos do Institut. Enfatizou, em especial, a disparidade entre a ideologia burguesa do antiautoritarismo e a crescente submissão do indivíduo à autoridade reificada de uma ordem socioeconômica irracional. Mas teve o cuidado de argumentar contra o antiautoritarismo de Bakunin e outros anarquistas, que entendiam mal as condições materiais necessárias para a verdadeira liberdade. Somente quando os interesses gerais e particulares fossem conciliados é que a oposição formalista à autoridade e à razão hipostasiada, feita pelos anarquistas, seria finalmente superada. "O anarquismo", escreveu Horkheimer, "e o estatismo autoritário pertencem à mesma era cultural."⁵⁷

Contra esse pano de fundo, Horkheimer voltou-se para a função da família no processo de socialização. Traçou uma distinção entre a família na era do liberalismo burguês e sua equivalente contemporânea. Na primeira, o pai gozava da autoridade que acompanhava seu papel objetivo de provedor econômico, além de suas outras fontes de autoridade, como a superioridade física em relação aos filhos. Nessa medida, era o chefe natural e racional da família. Com o solapamento de seu poder social objetivo na era capitalista recente, sua autoridade se tornara cada vez mais ideológica e irracional. A família proletária era particularmente suscetível a essa mudança crucial, por causa da situação econômica precária. Com o declínio da autoridade do pai vinha a transferência de sua aura "metafísica" para instituições sociais externas à família. Agora, essas instituições desfrutavam de imunidade às críticas que, até certo ponto, o pai burguês anterior havia conquistado. Com isso, a responsabilidade pelo infortúnio era atribuída à inadequação pessoal ou a causas naturais, e não sociais. O resultado era a aceitação da impotência, e não a auto-afirmação ativa.⁵⁸

Essa parte da análise de Horkheimer seguiu o mesmo espírito da crítica de Marx à família burguesa, embora fosse enriquecida por uma melhor compreensão psicológica das relações interpessoais. Horkheimer não rejeitou inteiramente a idéia hegeliana alternativa da família como reserva de resistência ética à desumanização social. O ponto em que criticou Hegel foi em sua hipóstase míope da oposição entre a família e a sociedade civil. A relação de Antígona com o irmão, que Hegel havia interpretado como símbolo do antagonismo inevitável entre a família e a sociedade, era, para Horkheimer, uma antevisão da sociedade racional do futuro.⁵⁹ Entretanto, ele concordou com a observação de Marx de que o impulso crítico "negativo" da vida familiar e do amor conjugal tinha sido seriamente desgastado na sociedade burguesa, mais do que Hegel havia apreendido. No século XX, essa tendência era ainda mais pronunciada. Por exemplo, simplesmente opor um princípio matriarcal, no sentido de Bachofen, à sociedade patriarcal vigente seria ignorar a sutil transformação do papel da mulher na vida moderna. Como Strindberg e Ibsen haviam mostrado em suas peças, argumentou Horkheimer, a emancipação das mulheres na sociedade burguesa revelara-se uma libertação menor do que antes se havia presumido. Na maioria dos casos, as mulheres tinham-se adaptado ao sistema e se tornado uma força conservadora, por causa da dependência em relação aos maridos. Na verdade, os filhos aprendiam a obedecer à ordem vigente no colo da mãe, apesar do potencial de um sistema social al-

ternativo implícito na tradicional ética matriarcal do calor humano, da aceitação e do amor.

Em suma, Horkheimer reconheceu uma relação dialética entre a família e a sociedade, a um tempo reforçadora e contraditória, mas com o componente negativo em declínio. Por isso, o ensaio terminou com uma nota pessimista: "A educação dos indivíduos de caráter autoritário [...] não é uma aparência transitória, mas uma condição relativamente duradoura. [...] Agora, a totalidade dialética da generalidade, da particularidade e da individualidade revela-se como a união de forças mutuamente reforçadoras."⁶⁰ A implicação principal de seu ensaio, bem como a dos *Studien* como um todo, foi a transformação do papel da família no processo de socialização. Em vista do declínio da função contra-social "negativa" da família, os indivíduos eram mais diretamente socializados por outras instituições sociais. Como veremos ao examinar a discussão da cultura de massa pelo Institut, esses agentes alternativos de socialização auxiliavam na criação de um tipo de "personalidade autoritária", mais sutil e resistente à mudança do que qualquer outra nas sociedades pré-modernas. A crise da família foi um tema que viria a aparecer repetidamente em trabalhos posteriores dos integrantes do Institut e de outros estudiosos, como o psicólogo Alexander Mitscherlich,⁶¹ que foram influenciados por ele.

O segundo ensaio da parte teórica dos *Studien*, a "Seção de psicologia social", de Fromm, também teve considerável repercussão nos futuros trabalhos do Institut. Em meados da década de 1930, como foi explicado no capítulo 3, a atitude de Fromm para com a psicanálise ortodoxa estava em grande transformação. Em consequência disso, seu ensaio expressou uma certa ambivalência em relação a Freud. Começou pelo reconhecimento de que a teoria freudiana da psicologia das massas e do superego era o melhor ponto de partida para uma análise psicológica geral da autoridade. Dito isso, porém, Fromm apressou-se em apontar as deficiências que via na teoria psicanalítica. Freud, disse, ora atribuía o princípio de realidade ao ego racional, ora ao superego, ao passo que, numa sociedade sadia, ele deveria pertencer apenas ao primeiro. Freud também era simplista demais em sua idéia da identificação como fonte primordial do superego, embora a identificação fosse uma ferramenta analítica útil.⁶² Ele errava especialmente, prosseguiu Fromm, ao basear a identificação da criança com o pai exclusivamente no complexo de Édipo e no medo da castração. Outros fatores especificamente socioeconômicos, sustentou, também afetavam a relação de autoridade.

Com efeito, o próprio progresso da sociedade era uma grande influência na força relativa do ego e do superego para reprimir os impulsos socialmente perigosos do id. Com o desenvolvimento das forças produtivas da humanidade, havia crescido o controle humano da natureza, dentro e fora do homem. Isso significava um aumento da capacidade do homem para criar uma sociedade racional dominada por seu ego, e não por seu superego, formado tradicionalmente. Mas Freud havia negligenciado o aspecto ativo do desenvolvimento do ego e enfatizado em demasia seu caráter adaptativo.⁶³ Com um ego fortalecido, continuou Fromm, a libertação da angústia irracional seria maximizada, e a autoridade decorrente do superego se reduziria. Se, por outro lado, as condições sociais estivessem dessincronizadas das forças produtivas, o desenvolvimento de um ego forte seria prejudicado, levando a uma regressão para a autoridade irracional, enraizada no superego. Como Ferenczi havia demonstrado, a perda do ego nas situações de hipnose levava a uma relação de autoridade claramente irracional entre o terapeuta e o paciente.

Todavia, Fromm não ficou plenamente satisfeito com a perda do ego como explicação do ardor com que algumas pessoas abraçavam a autoridade. Também não se dispôs a aceitar um impulso inato de subordinação, como fora apontado por McDougall ou Vierkandt.⁶⁴ Em vez disso, tentou integrar sua causação histórica a conceitos psicosssexuais derivados predominantemente de Freud. Antecipando sua argumentação posterior em *O medo à liberdade*, Fromm propôs que o caráter sadomasoquista era o núcleo da personalidade autoritária. Em 1936, baseou-o primordialmente na sexualidade, ao passo que, em sua formulação posterior, baseou-o nas categorias "existencialistas" da alienação e da relação simbiótica.⁶⁵

Fromm concordou com Freud em que o masoquismo e o sadismo faziam parte de uma síndrome unificada do caráter, acrescentando que eles tenderiam a aparecer mais frequentemente em sociedades autoritárias, baseadas na hierarquia e na dependência. Nessas sociedades, disse, o masoquismo se manifestava na aceitação passiva do "destino", da força dos "fatos", do "dever", da "vontade de Deus" e assim por diante.⁶⁶ Embora fossem difíceis de explicar plenamente, os prazeres da inferioridade decorriam, negativamente, de ela libertar o indivíduo da angústia, e, positivamente, de seu sentimento de participar do poder. Também se relacionavam, argumentou Fromm, com um enfraquecimento da sexualidade genital heterossexual e com uma regressão a fases libidinais pré-genitais, especialmente à anal. A identificação homossexual com poderes superior-

res, mais comumente espiritual do que corporal, era outra característica do autoritarismo sadomasoquista. Este último aspecto da síndrome era especialmente acentuado em culturas patriarcais, nas quais se presumia que os homens eram intrinsecamente superiores às mulheres e, por isso, eles eram transformados em objeto de um amor masoquista.

Fromm concluiu o ensaio discutindo os tipos de reação à autoridade. Nesse aspecto, estabeleceu uma distinção entre as “revoltas”, que simplesmente substituíam uma autoridade irracional por outra, sem que provocassem uma verdadeira mudança no caráter subjacente, e as “revoluções”, que refletiam essa mudança. Estas últimas, muito menos freqüentes — Fromm admitiu —, implicavam um ego suficientemente forte para suportar as adulações da autoridade sadomasoquista irracional. Nas sociedades democráticas racionais, emergiam líderes que gozavam de uma autoridade baseada na capacidade, na experiência e na imparcialidade, e não numa superioridade inata e metafísica. Portanto, nem todos os impulsos antiautoritários eram justificados. As “revoltas” eram pseudolibertações em que, na verdade, o indivíduo buscava uma nova autoridade irracional para amar, mesmo quando parecia se opor a qualquer autoridade. O anarquista ressentido e o autoritário rígido não eram tão distantes quanto pareciam à primeira vista. Isso explicava a submissão repentina à autoridade, que muitas vezes caracterizava o anarquista aparentemente libertário.

A contribuição de Fromm para a parte teórica dos *Studien* teve um toque otimista, ao respaldar a possibilidade de conciliação de um ego individual forte e uma sexualidade genital heterossexual madura com uma sociedade democrática racional. Como vimos no capítulo anterior, sua adesão a essa posição nos anos seguintes, combinada com a diminuição da importância da sexualidade, distanciou-o cada vez mais dos outros integrantes do Institut. Horkheimer e Adorno, como veremos, começaram a questionar o ego racional e dominador da natureza, que Fromm tanto havia defendido. E Marcuse, como vimos, rejeitou a idéia da genitalidade heterossexual como norma da saúde psíquica mais compatível com a boa sociedade. Na década de 1930, porém, todos os membros do Institut aceitaram com poucas ressalvas os contornos gerais da utopia psicossocial de Fromm.

Marcuse, que se tornaria o adversário mais eloqüente de Fromm na década de 1950, ainda não era um estudioso sério de Freud. O ensaio com que contribuiu para a parte teórica dos *Studien* foi uma história intelectual bastante direta das teorias da autoridade. Esse texto e o ensaio biblio-

gráfico que também escreveu para o livro⁶⁷ demonstraram não apenas sua indiferença à psicologia, mas também seu não-envolvimento com o trabalho empírico do Institut, baseado em categorias psicológicas. De todos os integrantes da Escola de Frankfurt, Marcuse foi o de menor inclinação empírica, o que seus críticos posteriores nunca se cansaram de repisar.⁶⁸

Em sua “Seção histórica intelectual”, Marcuse desenvolveu muitas idéias presentes em outros artigos do *Zeitschrift*. Começou por enfatizar mais uma vez a ligação intrínseca entre liberdade e autoridade, que os teóricos burgueses tanto haviam deixado de reconhecer. Em vez disso, assinalou, eles postulavam a idéia da liberdade negativa, mais caracteristicamente formulada por Kant, que significava a separação entre o eu interno e o externo. A autonomia interna era preservada à custa da heteronomia externa. As pretensões antiautoritárias da teoria burguesa mascaravam o apoio metafísico que ela dava à ordem social vigente. E sob o capitalismo, essa ordem se mantinha inevitavelmente irracional.⁶⁹

Na série de breves esboços históricos intelectuais que se seguiu, Marcuse resumiu as formas clássicas da liberdade negativa, tais como apareciam no pensamento da Reforma e de Kant. Mas faltaram teóricos intermediários, como Hobbes, Locke, Hume e Rousseau, cujo pensamento raramente aparecia nas discussões do Institut sobre a teoria “burguesa”.⁷⁰ O que veio em seguida, ao contrário, foram seções dedicadas aos questionadores da idéia burguesa de liberdade, tanto à esquerda quanto à direita: Hegel, Burke, Bonald, De Maistre, Stahl e o próprio Marx. Marcuse terminou voltando-se para a transformação das idéias liberais de liberdade e autoridade em suas sucessoras totalitárias. Nesse ponto, concentrou-se na obra de Sorel e Pareto, cujas teorias do elitismo, em sua opinião, anteciparam o “princípio do líder” no fascismo e a concepção leninista do partido. O núcleo da teoria totalitária, prosseguiu Marcuse, era o formalismo irracional. A fonte da autoridade já não se baseava na lei universal ou na preeminência social, mas era tida como derivada de um direito “natural” ou racial. A substância da teoria totalitária era inteiramente desprovida de um conteúdo positivo; todos os seus conceitos eram contraconceitos, como o antiliberalismo e o antimarxismo. A reserva burguesa da liberdade “negativa” interna fora liquidada, deixando apenas a obediência à autoridade heterônoma.

Os três ensaios da parte teórica foram preparados de maneira coordenada. Todos afirmaram a irracionalidade crescente da ordem social e o declínio concomitante da autoridade racional, fosse ela política ou de ou-

tra natureza. Todos expressaram, por outro lado, certa confiança na possibilidade de uma ordem social em que fosse possível conciliar a autoridade geral e o interesse particular. Por último, todos compartilharam a consternação, enunciada da maneira mais eloqüente no ensaio de Horkheimer, com o fato de a família estar deixando rapidamente de ser um agente dessa possibilidade.

Para acrescentar peso a essas conclusões, os *Studien* apresentaram em seguida um relatório sobre o trabalho empírico do Institut. Embora fossem uma fonte de reforço e avaliação, essas investigações nunca constituíram, de fato, a justificação essencial das especulações teóricas do Institut. A teoria crítica, como explicamos, era persistentemente hostil à metodologia da indução pura. “Além disso”, explicaram Horkheimer e os outros, “como nossa experiência nesse campo era limitada e a prática de responder a questionários depara com dificuldades especiais na Europa, essas investigações empíricas assumiram sobretudo o caráter de um experimento. Os resultados nunca foram generalizados. Os questionários não foram considerados suficientemente numerosos para serem conclusivos em termos estatísticos. Pretenderam apenas nos manter em contato com as realidades da vida cotidiana e destinaram-se a servir primordialmente de material para conclusões tipológicas.”⁷¹ Fromm, é claro, tinha um sentimento mais positivo sobre a validade deles,⁷² mas prevaleceram as idéias de Horkheimer.

Embora fragmentados, os estudos empíricos proporcionaram uma experiência metodológica valiosa, que ajudou o Institut em todas as suas investigações posteriores da autoridade. Com exceção de um breve relatório preliminar sobre o estado psíquico dos desempregados dos Estados Unidos, todo o trabalho empírico discutido nos *Studien* tinha sido feito na Europa, pouco antes da expulsão da Alemanha ou imediatamente depois dela, em outros países. O mais extenso baseara-se nos questionários elaborados por Fromm para avaliar a situação psicológica dos trabalhadores e dos empregados de escritórios. Embora, como mencionamos, apenas setecentos dos 3 mil questionários originais tivessem sido salvos, pareceu haver uma variação suficiente para corroborar uma divisão tripartite dos tipos psicológicos: autoritário, revolucionário e ambivalente. (De forma significativa, a antítese do tipo “autoritário” foi o chamado “revolucionário”. Quando da publicação de *A personalidade autoritária*, ele foi transformado em “democrático”, uma mudança que refletiu a diminuição do fervor revolucionário do Institut.) Entretanto, não se extraiu nenhuma

generalização quantitativa desse material nem houve uma tentativa de correlacioná-lo com o desempenho posterior da classe trabalhadora alemã, quando os nazistas chegaram ao poder.

Outros estudos foram igualmente modestos em suas conclusões. Uma pesquisa sobre as atitudes dos médicos alemães para com a moral sexual, realizada em 1932, obteve apenas 1/3 das respostas. Assim, apesar de terem sido obtidos exemplos representativos, seguidos de algumas observações feitas por Karl Landauer na Holanda, não houve uma tentativa de generalizar esse material. Também houve cautela ao analisar um estudo duplo sobre os padrões de autoridade na juventude, embora, nesse caso, os dados fossem mais numerosos. Houve pesquisas com adolescentes e com especialistas em jovens em vários países. Elas foram resumidas por Andries Sternheim e por um novo membro da equipe iniciante do Institut, Ernst Schachtel, que era amigo de Fromm desde os tempos de estudante em Heidelberg.⁷³ Jay Rumney acrescentou uma breve descrição de um estudo separado de especialistas ingleses, conduzido pela filial do Institut em Londres e ainda em andamento. A esses se seguiram relatórios sobre adolescentes na Suíça, França e Inglaterra. Käthe Leichter dirigiu as investigações suíças, com a orientação metodológica de um refugiado vienense que logo se envolveria mais a fundo nos assuntos do Institut, Paul Lazarsfeld. Menos completas foram as investigações feitas em Paris, relatadas por Jeanne Bouglé e Anne Weil, e em Londres, novamente descritas por Rumney. As últimas contribuições para a parte empírica dos *Studien* foram relatórios de estudos preliminares sobre os efeitos do desemprego na França e nos Estados Unidos, que anteciparam um trabalho posterior de Mirra Komarovsky, ao qual voltaremos em seguida.

Partindo de seu próprio projeto sobre o autoritarismo dos trabalhadores, Fromm pôde extrair algumas conclusões metodológicas.⁷⁴ A primeira foi a necessidade de tratar a totalidade das respostas, não apenas respostas isoladas, como base da análise. O objetivo, como vimos, era descobrir os tipos de caráter subjacentes dos respondentes, que só se revelavam mediante o conjunto completo de suas respostas e em comparação com outros conjuntos. Isso exigia algo mais do que a generalização indutiva. Nas palavras de Fromm, “por mais que a formação dos tipos seja influenciada e deva ser permanentemente diferenciada pelo material da investigação, os tipos não podem ser deduzidos exclusivamente a partir da classificação, mas pressupõem uma teoria psicológica desenvolvida.”⁷⁵ O caráter sadomasoquista, que ele descrevera antes, fora produto de uma teoria

dessa natureza. Fromm admitiu que correlacionar os dados dos questionários e um modelo teórico exigia habilidade interpretativa, mas, se fosse feito com suficiente cuidado, não precisaria levar a distorções do material. Poderiam ser acrescentados outros dados corroborativos, inclusive a grafologia, que Schachtel tentou usar, com resultados dúbios.

Uma vez estabelecidas as correlações entre certas respostas específicas e os tipos mais gerais de caráter, elas poderiam ser relacionadas com outros dados, como a classe social ou o credo religioso. O importante, porém, era que houvesse uma teoria global por trás das operações empíricas. A mais fecunda, como Fromm deixou implícito, era a teoria crítica, é claro. Com efeito, como Schachtel afirmaria mais ou menos longamente em um artigo posterior do *Zeitschrift*,⁷⁶ os testes de personalidade norte-americanos eram inadequados, justamente por sua base antiteórica. Além dessa conclusão mais geral, seguiram-se outras mais específicas. Porém, ficou claro que os esforços empíricos do Institut ainda estavam em um nível relativamente primitivo, pelo menos em comparação com seu trabalho posterior, no qual foram introduzidos com grande proveito a análise do conteúdo e os testes projetivos.

A terceira parte dos *Studien*, organizada por Löwenthal, incluiu dezesseis estudos, vários atingindo quase a extensão de uma monografia.⁷⁷ Por falta de espaço no livro em si — que, mesmo assim, somou mais de novecentas páginas —, muitos foram apresentados como resumos e, por uma razão similar, não podem ser abordados separadamente aqui. Diversos ensaios versaram especificamente sobre os efeitos da economia na família, que tinham sido negligenciados na parte teórica. Outros trataram de questões legais que envolviam as relações familiares em vários países. Notavelmente ausente dessa seção, assim como dos *Studien* como um todo, esteve um estudo do anti-semitismo e de sua relação com o autoritarismo. Talvez isso tenha sido um reflexo da minimização geral do problema judaico pelo Institut, já assinalada. Ao ser questionado a esse respeito, Pollock respondeu que “ninguém queria alardear isso”.⁷⁸ Talvez também tenha estado presente a vontade do Institut de não chamar atenção para a origem predominantemente judaica de seus membros. Qualquer que tenha sido a causa, esse descaso durou pouco. Em 1939, Horkheimer publicou um ensaio sobre *Os judeus e a Europa*,⁷⁹ um dos mais desesperançados que escreveu, e o Institut começou a fazer planos para um grande estudo sobre o anti-semitismo. Apesar de nunca ter sido concluído tal como fora inicialmente projetado, o plano serviu de precursor para os *Estudos sobre*

o preconceito, parcialmente orientados pelo Institut na década de 1940, vários dos quais discorreram sobre o problema do anti-semitismo. Portanto, o objetivo usado pelos fundadores do Institut para ajudar a convencer Hermann Weil a fazer uma doação para ele, no começo da década de 1920, só foi efetivamente atingido duas décadas mais tarde, muito depois de o Institut ter feito a primeira tentativa de examinar o autoritarismo nos *Studien*. Todavia, sem a experiência proporcionada por esse primeiro esforço coletivo, é improvável que o trabalho posterior do Institut sobre a questão, bem como sobre outras, tivesse ocorrido do mesmo modo.

Embora os *Studien* tenham sido um elo importante no desenvolvimento do próprio Institut, seu impacto no mundo exterior foi duvidoso. Sobretudo pelo fato de o livro ter sido lançado em alemão, a comunidade acadêmica norte-americana demorou a assimilar seus resultados e sua metodologia. Esse processo não foi facilitado pela reação extremamente hostil que ele provocou na revista da New School, a *Social Research*, nas mãos de Hans Speier.⁸⁰ A coloração marxista do Institut e seu entusiasmo por Freud despertaram a ira da New School. Max Wertheimer, o fundador da psicologia da Gestalt, foi o decano dos psicólogos da New School desde 1934 até sua morte, em 1943. Seu desprezo pela psicanálise encontrou eco na crítica depreciativa de Speier. Como foi assinalado no capítulo anterior, a integração de Marx e Freud ainda era ridicularizada na década de 1930, e não apenas na New School. Por isso, a acolhida dada aos *Studien* foi prejudicada.

Mas o interesse do Institut pela questão do autoritarismo não diminuiu após a conclusão dos *Studien*. À medida que cresceu a ameaça nazista, aumentou a determinação do Institut de compreendê-la. Os resultados foram suficientemente ricos para justificar uma discussão separada, que nos ocupará no próximo capítulo. Antes de focalizarmos o caso alemão, é preciso esclarecer toda a gama das explorações do autoritarismo pelo Institut. Na verdade, um dos componentes principais de sua interpretação do nazismo foi a convicção de que esse fenômeno não podia ser isolado das tendências gerais da civilização ocidental como um todo.

De maneira ainda mais ambiciosa, o Institut tentou situar a crise da civilização do Ocidente em um contexto global. Nesse ponto, contou com seus especialistas em assuntos não europeus para ampliar o alcance do trabalho. Porém, a metodologia tendeu a divergir da que era usada nos *Studien*. Isso se aplica particularmente ao trabalho de Karl August Witt-

fogel, cuja distância da teoria crítica já foi enfatizada. Apesar da defasagem entre sua abordagem e a de Horkheimer, seus estudos sobre a China foram publicados no *Zeitschrift* com certa regularidade durante a década de 1930.⁸¹ Enriquecido por quase três anos de pesquisas no Extremo Oriente depois de 1935, o trabalho de Wittfogel continuou a se basear em premissas marxistas mais ortodoxas que as do círculo interno do Institut. Embora patrocinado por este em suas pesquisas, ele também recebeu apoio da Fundação Rockefeller e do Instituto de Relações Pacíficas. Na década de 1940, Wittfogel tornou-se cada vez mais independente do Institut, tanto em termos ideológicos quanto financeiros. No entanto, nos vários anos subsequentes a seu regresso da China, sua ligação foi valorizada como um vínculo com o mundo acadêmico norte-americano. Os breves relatos históricos do Institut sobre esses anos sempre incluíram uma referência extensa a seu trabalho, e ele apareceu com destaque na série de palestras do Institut na divisão de extensão da Universidade Colúmbia. Contudo, após o terceiro casamento de Wittfogel, em 1940, com Esther Goldfrank, seu papel no Institut diminuiu aos poucos, até desaparecer por completo em 1947.

O outro grande colaborador dos estudos não europeus do Institut sobre a autoridade foi um de seus fundadores, Felix Weil. Embora nunca tenha rompido com o grupo de Horkheimer em questões ideológicas ou políticas, Weil também foi pouco afetado pela teoria crítica. Em 1944, seu livro *O enigma argentino*,⁸² uma análise do país que ele conhecia desde o nascimento, foi publicado em Nova York, mas não sob os auspícios do Institut. Como nos estudos mais impressionantes de Wittfogel sobre a história chinesa, o livro trouxe poucos indícios do efeito da metodologia dos *Studien*.

O primeiro estudo norte-americano a mostrar a influência metodológica do Institut foi um livro de Mirra Komarovsky, *O homem desempregado e sua família*,⁸³ publicado em 1940. Decorrente de pesquisas conduzidas em Newark em 1935-1936, ele foi um esforço de colaboração com o Centro de Pesquisas da Universidade de Newark,⁸⁴ dirigido por Paul Lazarsfeld. Este, que havia recebido apoio do Institut para patrocinar o projeto, escreveu a introdução e ajudou nas classificações tipológicas, as quais havia resumido anteriormente no *Zeitschrift*.⁸⁵ O projeto usou mais técnicas qualitativas do que quantitativas para investigar os efeitos da Grande Depressão na vida familiar.

Em termos substantivos, o estudo versou sobre o impacto do desemprego em 59 famílias recomendadas pela Administração Federal de Ajuda de Emergência. Diversos membros das famílias foram submetidos a entrevistas concebidas para revelar mudanças nas relações familiares. De modo geral, os resultados confirmaram a tese dos *Studien* sobre o declínio da autoridade familiar contemporânea. Também deixaram implícita a crescente atomização do homem na sociedade de massa, pois, como escreveu a Srta. Komarovsky, “o homem desempregado e sua mulher não têm vida social fora da família. O grau de isolamento social da família é impressionante”.⁸⁶ Ainda assim, sua interpretação das implicações dessas mudanças foi menos sombria que as dos estudos posteriores do Institut na década de 1940. A Srta. Komarovsky enunciou seu próprio ponto de vista, mais que o de Horkheimer e das outras figuras centrais do Institut, ao escrever: “Até uma ruptura parcial da autoridade dos pais na família, como efeito da Grande Depressão, pode aumentar a disposição das gerações futuras para aceitar a mudança social.”⁸⁷ Quanto mais permaneceu nos Estados Unidos, mais o Institut se convenceu de que a verdade era o inverso. Quer ele ou a Srta. Komarovsky viessem a comprovar sua correção em longo prazo, a crise das relações familiares, recentemente popularizada como “conflito de gerações”, tornou-se um objeto crescente de estudos acadêmicos e de preocupação popular. Nesse como em muitos outros casos, a Escola de Frankfurt se antecipou a questões posteriores de grande interesse geral.

Antes de discutirmos o trabalho empírico da década de 1940 que corroborou o pessimismo crescente do Institut, o que faremos no capítulo 7, outras de suas abordagens da autoridade, com uma perspectiva menos empírica, devem ser mencionadas. Particularmente sugestivas foram as análises de fenômenos culturais feitas por Adorno, Benjamin e Löwenthal, publicadas no *Zeitschrift* na década de 1930. Das três, a de Löwenthal foi a que se relacionou mais de perto com os *Studien*, em parte por ele ter-se envolvido em sua preparação, o que não aconteceu com os outros. Embora surjam ecos das conclusões daquele trabalho nos artigos de Benjamin e Adorno — por exemplo, na discussão de Adorno sobre Wagner⁸⁸ —, as teorias estéticas que embasaram seus textos são suficientemente idiossincráticas para merecer um exame separado em um capítulo posterior. O trabalho de Löwenthal, por outro lado, pautou-se por uma sociologia

mais direta da literatura, que lhe permitiu discernir traços de muitos dos padrões de autoridade explorados nos *Studien*.

De 1928 a 1931, Löwenthal estivera empenhado em um longo estudo sobre a literatura narrativa alemã oitocentista, intitulado *A problemática social da literatura alemã do século XIX*.⁸⁹ Os escritos de Levin Schücking sobre a sociologia do gosto, a crítica de Georg Brandes e, mais importante, o livro de György Lukács intitulado *A teoria do romance* estiveram entre os poucos modelos que Löwenthal optou por imitar. O estudo incluiu ensaios sobre Goethe, os românticos, a Jovem Alemanha (especialmente Gutzkow), Eduard Mörike, Gustav Freytag, Friedrich Spielhagen, Conrad Ferdinand Meyer e Gottfried Keller. Críticas textuais rigorosas alternaram-se com análises das influências psicológicas e sociológicas recebidas pelos vários autores. Mesmo evitando uma abordagem reducionista, Löwenthal tentou situar a literatura em seu contexto histórico. Assim, por exemplo, os componentes da Jovem Alemanha foram interpretados como os primeiros verdadeiros representantes da consciência de classe burguesa, por terem lutado pelo equivalente intelectual da *Zollverein* [confederação aduaneira], com sua liberação da concorrência.⁹⁰ Em oposição a seus predecessores românticos, eles escreveram livros em que os homens sentiam-se seguros e à vontade no mundo, tendência que se intensificaria nos romances dos realistas de meados do século e culminaria em *Débito e crédito*, de Freytag, o “livro menos idealista e menos romântico do século XIX”.⁹¹

Mas Löwenthal considerou que o livro não estava acabado e, com a pressão de seus novos deveres como coordenador editorial do *Zeitschrift*, não pôde prepará-lo para publicação imediata. Em vez disso, várias seletas da obra foram incluídas em coleções posteriores.⁹² O ensaio de abertura, um estudo sobre a metodologia que usou, foi publicado na edição inicial do *Zeitschrift*.⁹³ Nesse texto, ele resumiu as tarefas de um sociólogo da literatura.

Ao fazê-lo, procurou encontrar um meio-termo entre a crítica literária de marxistas ortodoxos, como Franz Mehring, e a alternativa idealista mais recentemente formulada pela Nova Crítica. Embora o crítico não devesse reduzir a arte a um simples reflexo das tendências sociais, argumentou Löwenthal, ele podia legitimamente ver na arte o reflexo indireto de uma sociedade. Tratar as obras de arte como fenômenos extra-sociais isolados seria compreendê-las em termos poéticos, não críticos. A análise histórica, por outro lado, precisava ser enriquecida por uma *Verstehen* [compreensão] diltheyana do propósito do artista, embora limitada por uma

inserção materialista do artista em seu meio socioeconômico. Ao mesmo tempo, a crítica literária válida devia ser receptiva à psicologia do artista, como fator mediador entre a sociedade e a obra de arte acabada. Nesse aspecto, a psicanálise, apesar de seu estado relativamente rudimentar, tinha algo a oferecer.⁹⁴ Empregando como exemplo escritores como Balzac, Zola, Stendhal e Gutzkow, Löwenthal procurou demonstrar a utilidade de seu método para analisar a forma literária, os motivos recorrentes e o conteúdo temático específico. O artigo terminou com a menção de mais uma área a ser investigada pelo crítico materialista: o efeito social das obras literárias. O tema geral de Löwenthal, como se poderia esperar, foi que a própria sociologia da literatura deveria ser parte de uma teoria crítica geral do todo social.

Em uma série de artigos em edições subseqüentes do *Zeitschrift*, Löwenthal pôs suas idéias em prática. Tal como ocorreu com grande parte do trabalho de outros membros do Institut, eles demonstraram a qualidade integrada do pensamento da Escola de Frankfurt. A primeira crítica de Löwenthal tratou da visão heróica da história na ficção de Conrad Ferdinand Meyer.⁹⁵ Nela foram demonstrados, em um contexto diferente, muitos temas que seriam desenvolvidos no ano seguinte, no artigo de Marcuse intitulado “A luta contra o liberalismo na visão totalitária do Estado”. Nos romances de Meyer, argumentou Löwenthal, a história era reduzida à etapa dos feitos heróicos. Tal como seu compatriota suíço, o historiador Jacob Burckhardt, Meyer buscava heróis no passado como antecipações dos grandes homens do presente. Além disso, na obra de Meyer, a natureza funcionava como continuação da história por outros meios; também ela servia de cenário para atos heróicos. Mesmo enfatizando o individualismo, as histórias de Meyer careciam de um sentido psicológico desenvolvido. Seus heróis, em última instância, eram inefáveis; o meio em que funcionavam afigurava-se mítico e irracional. O resultado era uma ideologia implícita do homem forte, que não deixava de se relacionar com o culto a Bismarck, que floresceu na mesma época e que, de fato, Meyer apoiou em seus escritos expositivos.

Löwenthal prosseguiu afirmando que, apesar dos componentes aristocráticos nas origens de Meyer, ele se aproximava mais, em certos aspectos, da mentalidade dos magnatas nacional-liberais da indústria. Em seus escritos, a mescla nobreza-burguesia espelhava a aliança efetiva das classes dominantes alemãs no Segundo Reich. “Na Alemanha”, escreveu Löwenthal, “nunca houve um liberalismo de fato, como expressão da

consciência de classe da classe dominante, mas sim uma união entre latifundiários, empresários e militares oriundos de certas condições econômicas e políticas, e extraordinariamente susceptíveis a um irracionalismo heróico.⁹⁶ Em suma, Löwenthal tentou desmascarar uma filosofia histórica baseada na dominação por grandes homens, que correspondia a uma certa fase do desenvolvimento da Alemanha.

Se a história tinha sido mitificada na obra de Meyer, era ainda mais gravemente distorcida no fenômeno cultural abordado em seguida por Löwenthal: a aceitação de Dostoiévski na Alemanha antes da Primeira Guerra Mundial.⁹⁷ Examinando os cerca de oitocentos textos de literatura crítica sobre Dostoiévski em alemão, Löwenthal tentou realizar o que foi, na verdade, um estudo pioneiro sobre as reações dos leitores.⁹⁸ Anos depois, ele admitiria que a metodologia ainda era relativamente rudimentar:

Se, na época, eu conhecesse os métodos avançados de pesquisa de opinião e da psicologia projetiva, provavelmente nunca teria concebido esse estudo, pois, de maneira primitiva, ele tentou atingir os mesmos objetivos dessas metodologias. Presumiu que as obras de um escritor serviam de recursos projetivos para a exibição, em comentários fartamente publicados, de traços e tendências ocultos, típicos de camadas mais amplas da população. Em outras palavras, estudou indiretamente as reações dos leitores por meio do material impresso, as quais inferiu que representavam reações grupais típicas.⁹⁹

Por mais primitivo que tivesse sido o método, os resultados tenderam a confirmar a análise do autoritarismo feita pelo Institut. Enquanto o público leitor de Meyer se compusera, primordialmente, de membros moderadamente prósperos da classe média, Dostoiévski tinha um número maior de leitores na pequena burguesia, menos bem-sucedida. Seu atrativo para esse segmento sumamente confuso e amedrontado da população alemã, afirmou Löwenthal, decorria sobretudo do consolo que seus livros lhe ofereciam. Além disso, a mitificação de sua vida pessoal contribuía para a aceitação geral do sofrimento pessoal como enobrecedor e inevitável. Teóricos *völkisch* [populistas], como Arthur Moeller van den Bruck, sentiam-se particularmente atraídos pela conciliação espiritual defendida nessa obra, por sua transcendência nacionalista do conflito entre as classes e por sua ideologia do amor universal. Por não desenvolver uma crença na possibilidade da felicidade terrena — o que também se refletia em sua hostilidade ao radicalismo político e social —, o próprio Dostoiévski

contribuía para essa leitura de seus romances. A ênfase no amor e na piedade, com a qual ele substituiu a militância política, não diferia da distorção *völkisch* da teoria matriarcal, levando novamente à passividade e à dependência.

Ao contrário de Meyer, Dostoiévski oferecia uma exposição sensível da realidade psicológica interna. Paradoxalmente, contudo, esse se revelou um de seus principais atrativos numa época de indecisão da história alemã, entre os períodos de ascensão e declínio do poder burguês. Na interpretação de sua obra na Alemanha de antes da guerra, a *Innerlichkeit* [interioridade] substituiu a interação social como foco crucial da vida cultural. O fascínio pelas mentes perturbadas e criminosas, que Dostoiévski retratou com tanta habilidade, expressou um interesse genuíno pela alienação, mas um interesse ideologicamente distorcido pela cegueira para as origens sociais dessa situação.¹⁰⁰ A enorme popularidade dos romances de Dostoiévski em certos setores da população alemã, disse Löwenthal, indicava uma fuga crescente de uma realidade difícil e uma aceitação crescente da autoridade irracional. Por isso, não era de admirar que, depois da guerra, Dostoiévski tivesse sido comparado com Kierkegaard como profeta da resignação social.

Mas havia exceções às implicações ideológicas da literatura do período burguês mais recente; alguns escritores, reconheceu Löwenthal, conseguiam penetrar a fachada de falsa conciliação prometida pela cultura burguesa e expor a realidade menos atraente por trás dela. Um desses autores foi o objeto de seu estudo seguinte no *Zeitschrift*: Henrik Ibsen.¹⁰¹ Para Löwenthal, Ibsen era um verdadeiro liberal e um dos críticos mais corajosos do fim da era liberal. Embora não escrevesse “dramas sociais” conscientes, Ibsen sondava o declínio do liberalismo onde ele parecia ser mais invulnerável: na esfera da vida privada e da família. Ao retratar com muita vividez a promessa inatingível da auto-realização individual, em uma era de competição destrutiva, Ibsen fazia explodir o mito liberal da felicidade pessoal. “A competição”, escreveu Löwenthal, “revela-se não apenas uma luta pelo sucesso social e econômico entre indivíduos, mas também uma luta interna em que o indivíduo tem de cercear drasticamente alguns aspectos de seu próprio ser, de sua personalidade, para realizar ambições pessoais.”¹⁰²

Além disso, ao retratar o declínio da família, Ibsen expunha como a sociedade penetrava na esfera privada mediante a especialização dos pa-

péis. “A posição de marido, mulher, amigo, pai ou mãe”, escreveu Löwenthal, “é vista como uma forma de vida que destoa das prerrogativas do indivíduo em si e das dos outros membros da família.”¹⁰³ As famílias das peças de Ibsen corroboravam as conclusões a que os *Studien* haviam chegado sobre a função decrescente da família como reserva de interação humana: as únicas relações verdadeiramente humanas das peças pareciam ocorrer no momento da morte de um personagem, quando os laços sociais eram finalmente transcendidos. Em vez do otimismo que caracterizara a arte numa era burguesa anterior, os dramas de Ibsen irradiavam desespero e desilusão. Para Löwenthal, o dramaturgo não deixava saída: “Dois temas paralelos perpassam toda a obra de Ibsen: um mostra o esforço de ficar à altura dos valores e ideais sociais estabelecidos, apenas para deparar com a derrota, e o outro mostra a derrota dos que rejeitam esses valores e não têm nada para pôr no lugar.”¹⁰⁴

A única exceção, admitiu Löwenthal, talvez aparecesse nas caracterizações femininas de Ibsen. Nestas, disse, havia ecos da alternativa matriarcal discutida por Fromm no *Zeitschrift*. “O choque entre o mundo interesseiro dos homens e o amor e a humanidade, representados pelas mulheres, é crucial nos dramas de Ibsen.”¹⁰⁵ O egoísmo feminino, como retratado por Ibsen, expressava uma demanda legítima de felicidade material, ao contrário do idealismo vazio de muitos de seus personagens masculinos. Mas a realidade da vida feminina no fim do século XIX, que as peças de Ibsen também mostravam, traía os princípios defendidos por seus personagens femininos. A negação da realidade continuava inteiramente desprovida de conseqüências.

O mesmo se poderia dizer, assinalou Löwenthal, de outra das metáforas de protesto freqüentemente encontradas na literatura do fim do século XIX e início do século XX: a natureza como uma alternativa superior à sociedade. No que talvez tenha sido seu ensaio mais perspicaz, Löwenthal voltou-se para a distorção dessa imagem nos romances do norueguês Knut Hamsun.¹⁰⁶ Quando, em 1934, Löwenthal afirmara pela primeira vez que os livros de Hamsun continham apenas uma pseudonegação do *status quo*, ele havia deparado com o ceticismo de outros membros do Institut.¹⁰⁷ *Fome, Pã, Os frutos da terra* e outros livros de Hamsun foram entendidos como protestos autênticos contra a alienação e o vazio da vida moderna. Mas Löwenthal teve a satisfação de ver seu argumento “comprovado” alguns anos depois, quando Hamsun se aliou aos colaboradores de Quisling

na Noruega.* Essa confirmação explícita das tendências que Löwenthal havia discernido sob a superfície dos romances de Hamsun foi um dos êxitos mais inequívocos do programa do Institut.

Na verdade, Löwenthal tinha visto antecipações do autoritarismo de Hamsun na forma como este abordava a natureza. Em anos posteriores, Horkheimer e Adorno viriam a conclamar a uma reconciliação do homem com a natureza, mas, como veremos, de um modo muito diferente do retratado nos romances de Hamsun. Ao contrário da idéia romântica da natureza, muito persuasivamente expressa na obra de Rousseau, a de Hamsun já não tinha um cunho crítico e progressista. Em seus romances, o homem não se reconciliava com a natureza; ao contrário, rendia-se ao seu poder e mistério. Abandonava-se a meta liberal tradicional de dominar a natureza (que Horkheimer e Adorno viriam a questionar na *Dialética do esclarecimento*, mas que Löwenthal não criticou nesse texto), em favor de uma capitulação passiva. “Para Hamsun”, escreveu Löwenthal, “natureza significa paz, mas uma paz que perdeu sua espontaneidade e sua vontade de conhecer e controlar. Trata-se de uma paz baseada na submissão a qualquer poder arbitrário, de um panteísmo que proporciona uma fuga do arcabouço sombrio da história. A natureza passa a significar o alívio do imutável e daquilo que tudo permeia.”¹⁰⁸ O orgulho caracteristicamente kantiano pela autonomia humana era substituído pela aceitação da brutalidade natural. Na obra de Hamsun, o sentimentalismo e a crueldade combinavam-se de uma forma que era típica do nazismo (Goering, por exemplo, foi diretor da versão alemã da ASPCA).** Os ritmos intemporais e repetitivos da natureza substituíam a possibilidade da práxis humana, num fenômeno que o Institut viria depois a chamar de “mimese”: “O equivalente social da lei do ritmo natural”, Löwenthal escreveu, “era a disciplina cega.”¹⁰⁹ Em tudo isso, concluiu, havia amplos indícios do tipo de caráter sadomasoquista descrito por Fromm nos *Studien*.

Outras manifestações do autoritarismo de Hamsun incluíram o culto do herói, a glorificação da vida camponesa e tradicional e a redução das mulheres apenas a funções reprodutivas e sexuais. Todos esses sintomas, convém acrescentar, também eram encontrados na literatura *völkisch* ale-

* Vidkun Quisling (1887-1945), oficial da Marinha da Noruega, liderou a colaboração com os ocupantes alemães em seu país durante a Segunda Guerra Mundial. [N.T.]

** Sigla de Sociedade Norte-Americana de Prevenção da Crueldade contra os Animais. [N.T.]

mã,¹¹⁰ junto com a negação da vida urbana e o antiintelectualismo raivoso da obra de Hamsun. Já em 1890 e em *Fome*, Hamsun havia mostrado a vulgarização da *Lebensphilosophie* a que Horkheimer tantas vezes aludira no *Zeitschrift*. O que se iniciara como um protesto transformara-se claramente em uma defesa do *status quo*. Tal como na recepção dada a Dostoiévski na Alemanha, o consolo pelo sofrimento era a mensagem dos romances de Hamsun, mas um consolo que “se volta contra os consolados”, que “devem aceitar a vida tal como é, com suas relações de dominação e subordinação, de comando e servilismo”.¹¹¹ Em Hamsun, o esgotamento do liberalismo europeu era completo, a capitulação ao totalitarismo, flagrantemente manifesta. Na última parte de seu ensaio, omitida na versão publicada em *A literatura e a imagem do homem*, Löwenthal discutiu a aceitação da obra de Hamsun na Europa depois da guerra. Antes dessa época, comentaristas socialistas e até alguns críticos burgueses haviam criticado sua resignação; depois dela, porém, o escritor foi universalmente aclamado. Tanto a revista *Die Neue Zeit* [O novo tempo] quanto a bíblia nazista de Alfred Rosenberg, *O mito do século XX*, entoaram-lhe louvores depois de 1918, numa evidência da crescente paralisia do comportamento autoritário.

Como destacamos antes, os principais interesses do Institut na década de 1930 foram a denúncia e a análise da ameaça fascista, bem como o combate dela. Apesar de situados no contexto da investigação mais geral do autoritarismo discutida neste capítulo, os esforços do Institut concentraram-se especialmente na variante alemã que seus integrantes haviam experimentado em primeira mão. O fascismo italiano, convém assinalar entre parênteses, foi praticamente ignorado no *Zeitschrift* e nos *Studien*. Embora Paolo Treves ocasionalmente fizesse a crítica de livros italianos em Milão, nenhum estudioso italiano emigrado jamais escreveu para as publicações do Institut, o que evidencia a falta de comunicação entre as duas comunidades de refugiados. A preocupação do Institut era claramente com o nazismo, considerado a manifestação mais significativa e assustadora do colapso da civilização ocidental. A riqueza e a variedade de suas contribuições para a análise do nazismo requerem uma discussão à parte, que será conduzida no próximo capítulo.

CAPÍTULO 5

A ANÁLISE DO NAZISMO FEITA PELO INSTITUT

O capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente [...] um novo espaço para a dominação respirar.
— Max Horkheimer

A própria expressão “capitalismo de Estado” é uma *contradictio in adiecto*.
— Franz Neumann

“Estávamos dominados, por assim dizer, pela idéia de que tínhamos que derrotar Hitler e o fascismo, e foi isso que nos fez ficar juntos. Sentíamos que tínhamos uma missão. Isso incluía todas as secretárias e todos os que chegavam ao Institut para trabalhar. Essa missão nos deu um sentimento de lealdade e união.”¹ Foi assim que Alice Maier, secretária de Horkheimer em Nova York, descreveu o interesse preponderante do Institut no fim da década de 1930 e no início da seguinte. O objetivo comum não significava, necessariamente, uma completa concordância analítica, como veremos neste capítulo. O afluxo contínuo de refugiados da Europa para o Institut trouxe perspectivas novas e, às vezes, conflitantes. Em alguns casos, como o de Adorno, que se tornou membro pleno em 1938, certas tendências mais antigas do trabalho do Institut foram reforçadas. A forma como Adorno abordou o fascismo apoiou-se nos mesmos pressupostos psicológicos que tinham embasado os *Studien über Autorität und Familie*. No plano teórico, ele se aproximava muito de Horkheimer, como vimos no capítulo 2. Entretanto, com os novos membros que ingressaram na vida do Institut, essa abordagem uniforme deixou de existir. Os três acréscimos mais importantes foram Franz Neumann, Otto Kirchheimer e Arkadij R. L. Gurland. Um quarto acréscimo, Paul Massing, surtiu pouco impacto direto no debate, embora seu lugar nos assuntos do Institut, depois de 1941, tenha sido importante em outros aspectos. A presença desses homens em Nova York contribuiu para enriquecer as investigações do nazis-

mo pela Escola de Frankfurt, mas também levou a uma mudança sutil nas premissas fundamentais da teoria crítica.

Dos três acréscimos, Neumann foi o mais influente, sobretudo graças ao impacto de seu já clássico estudo sobre o nazismo, *Behemoth*² — livro que, como veremos, discordou do trabalho dos membros mais antigos da Escola de Frankfurt em diversos pontos. Neumann chegou ao Institut em 1936 por recomendação de Harold Laski, um dos patrocinadores da organização em Londres e professor de Neumann na London School of Economics. Mas ele não era totalmente desconhecido na instituição, já havendo encontrado Löwenthal em Frankfurt em 1918, quando ambos ajudaram a fundar a Sociedade Socialista Estudantil. Londres, seu local inicial de exílio, não se mostrara receptiva, apesar dos esforços de Laski para ajudá-lo a se estabelecer. Como escreveu Neumann posteriormente, “a sociedade [inglesa] era homogênea e sólida demais, suas oportunidades (particularmente na situação de desemprego), restritas demais, e sua política, não muito agradável. O indivíduo não conseguia, pelo que senti, tornar-se propriamente inglês.”³ Os Estados Unidos ofereceram uma recepção mais hospitaleira, e Neumann optou por passar o resto da vida desse lado do Atlântico.

Antes da emigração, ele levara uma vida de militante político e de acadêmico. Era da mesma geração do círculo íntimo do Institut, em torno de Horkheimer. Nasceu em 1900, numa família judia assimilada da cidade de Kattowitz, perto da fronteira polonesa. Tal como Marcuse, teve seu primeiro envolvimento político nos Conselhos de Soldados, no fim da Primeira Guerra Mundial. Durante a República de Weimar, comprometeu-se cada vez mais com o marxismo moderado do Partido Socialdemocrata, embora se colocasse à esquerda da liderança deste, cujas posições questionava com frequência. Suas atividades políticas tiveram magnitude suficiente para levá-lo à prisão em abril de 1933; depois de um mês detido, fugiu para Londres.⁴

A formação acadêmica de Neumann diferia da de quase todos os outros membros do Institut. Seus estudos universitários, feitos em Breslau, Leipzig, Rostock e Frankfurt, concerniram predominantemente ao direito, não à filosofia. Em Frankfurt, ele estudou com o ilustre jurista Hugo Sinzheimer, que tinha como alunos outros futuros refugiados, como Hans Morgenthau e Ernst Fraenkel. Na meia década que antecedeu o colapso da República de Weimar, ele morou em Berlim, onde deu assessoria jurídica ao Partido Socialdemocrata Alemão (SPD) e a um dos sindicatos fi-

liados a ele, além de escrever para diversos periódicos acadêmicos e políticos.⁵ Ao mesmo tempo, Neumann lecionou na famosa Escola Superior Alemã de Política, que mandou outros estudiosos, como Arnold Wolfers, Hans Simon, Ernst Jaekch e Sigmund Neumann (sem parentesco), para universidades norte-americanas após 1933. Neumann também mantinha um escritório de advocacia em Berlim, o qual, em algumas oportunidades, teve-o a ser intimado a comparecer perante o Supremo Tribunal Federal do Trabalho. Como se poderia esperar, seu conhecimento especializado do direito alemão revelou-se inútil na Inglaterra. Assim, sob a orientação de Laski, ele começou a fazer uma nova formação em ciência política. Em 1936, ano em que se ligou ao Institut, obteve o grau de doutor, concedido pela London School of Economics.

Aproximando-se da teoria política a partir da formação em direito, Neumann tinha uma perspectiva diferente da de Horkheimer e dos outros membros do círculo interno do Institut, que sempre acharam que seu marxismo era menos dialético e mais mecanicista do que a teoria crítica. Ele também se interessava muito menos do que Horkheimer, Fromm ou Adorno pela dimensão psicológica da realidade social, o que serviu igualmente para distanciar seu trabalho do deles. Em suma, embora esteja claro que Neumann possuía um intelecto voltado para a investigação analítica, fato que os outros reconheciam, em geral era considerado mais próximo, em muitos aspectos, de Grossmann e Wittfogel, apesar da antipatia que demonstrava pelo stalinismo destes.

A primeira colaboração de Neumann para o *Zeitschrift*, em 1937, refletiu seus interesses jurídicos.⁶ Nela, o autor debateu as mudanças da função da teoria jurídica na sociedade burguesa, com ênfase em eventos significativos do século XX. Entre outras coisas, concentrou-se na decantada idéia liberal de igualdade perante uma lei impessoal, a qual, segundo ele, servia de disfarce ideológico para a dominação da burguesia e de auxiliar no funcionamento de um sistema de livre iniciativa que dependia de confiabilidade legal. O chamado Estado de direito, sugeriu Neumann, continha um embuste, em sua recusa de admitir que por trás das leis sempre havia homens, ou, em termos mais exatos, grupos sociais.⁷

Ao mesmo tempo, contudo, ele apontou o lado positivo da teoria liberal, com sua garantia de pelo menos um mínimo de igualdade legal. “A igualdade perante a lei é certamente ‘formal’, isto é, negativa [lembrando a distinção entre liberdade positiva e negativa feita no capítulo anterior]. Mas Hegel, que percebia com clareza a natureza puramente formal-

negativa da liberdade, já havia alertado para as conseqüências de descartá-la.⁸ Ao desenvolver esse raciocínio, Neumann repetia as teses de Horkheimer e Marcuse sobre o lugar da lógica formal: embora insuficiente em si, o formalismo proporcionava uma salvaguarda vital, que era perigosamente ignorada pela racionalidade substantiva, legal ou lógica. O formalismo, em suma, era um momento autêntico da totalidade dialética. Não devia ser simplesmente negado.

Em seguida, Neumann voltou-se para uma análise da função do formalismo jurídico, com ênfase especial na idéia da generalidade da lei, na República de Weimar e depois dela. Segundo ele, após um breve eclipse na virada do século, o respaldo à generalidade ressurgira recentemente entre os teóricos do direito. Agora, porém, com uma função muito diferente da que existira no auge do liberalismo no século XIX. A mudança tinha origem econômica: “O postulado de que o Estado só deve governar por meio de leis gerais torna-se absurdo na esfera econômica, considerando-se que o legislador lida não com concorrentes igualmente fortes, mas com os monopólios que invertem o princípio do livre mercado.”⁹ Em outras palavras, a generalidade já não servia à mesma função igualadora de antes. Sua obsolescência foi efetivamente reconhecida pelo sucessor autoritário da República de Weimar, que a substituiu por um decisionismo arbitrário e não igualitário. A teoria jurídica fascista afirmava ter introduzido o “institucionalismo”, que substituíu o indivíduo jurídico por instituições ou empresas. Mas, afirmou Neumann, essa era uma fachada ideológica do decisionismo, pois a instituição era “divorciada do contexto das relações de poder, sem as quais é ininteligível”¹⁰

Neumann concluiu que o direito era ilegítimo nos países fascistas, pois lhe faltava a generalidade da lei liberal e positiva, sem que se fundamentasse nas bases racionais do direito natural.¹¹ Além disso, ele deixou implícito que a tendência dos países não fascistas seguia a mesma direção: “No capitalismo monopolista, a propriedade privada dos meios de produção é preservada, mas a lei geral e o contrato desaparecem, sendo substituídos por medidas individuais por parte do soberano.”¹² Em outras palavras, o existencialismo político, que Marcuse havia discutido em um trabalho anterior no *Zeitschrift*,¹³ tinha permeado a esfera legal fascista e ameaçava fazer o mesmo em todas as outras sociedades dominadas pelo capital monopolista.

Em seu ensaio seguinte no *Zeitschrift*,¹⁴ Neumann indicou a alternativa jurídica que preferia. Nesse ponto, concordou com os outros membros

do Institut: a razão devia ser a fonte do direito, bem como a base de todas as relações sociais. Todas as doutrinas do direito natural, examinadas no artigo, enraizavam-se, afirmou, na concepção do homem como um ser racional. Neumann expressou sua concordância com Hegel, que havia atacado as formas anteriores do direito natural, mas não a idéia do direito natural em si. Mostrando a influência de Horkheimer, escreveu: “Não devemos ser levados ao extremo do positivismo e do pragmatismo, e talvez, mais ainda, a um relativismo niilista. [...] A verdade de uma doutrina depende da medida em que ela incorpora a liberdade concreta e a dignidade humana, na capacidade de proporcionar o mais pleno desenvolvimento de todas as potencialidades humanas. É no desenvolvimento histórico e no contexto concreto das doutrinas do direito natural que a verdade delas deve ser determinada.”¹⁵

Todas as variedades do direito natural, prosseguiu, enraizavam-se na convicção de que os princípios do direito podiam ser derivados, de algum modo, da legitimidade da natureza, uma legitimidade compartilhada pelo próprio homem. Por isso, elas eram incompatíveis com uma política radicalmente historicista, como a de Aristóteles, que definia o homem apenas em termos de sua existência sociopolítica. Devia haver uma doutrina da natureza subjacente do homem, argumentou Neumann, mostrando algum grau de divergência com a “antropologia negativa” da teoria crítica. Houvera, é claro, muitas idéias diferentes da natureza humana, desde o otimismo de Locke, Hooker e os anarquistas até o pessimismo de Epicuro, Spinoza e Hobbes. Em contraste com esses dois extremos, Neumann manifestou simpatia pelo que chamou de agnosticismo, que caracterizava o homem no estado de natureza como não sendo bom nem mau. Nesse ponto, ele destacou Rousseau como o porta-voz mais eloqüente de sua posição: “A visão agnóstica [de Rousseau] acredita que somente na sociedade civil os direitos originais do homem podem fundir-se com os de seus concidadãos em um direito coletivo.”¹⁶ As teorias do direito natural, se baseadas em uma visão otimista da natureza inata do homem, levavam logicamente ao anarquismo; se pessimistas, implicavam o absolutismo. A visão agnóstica, por outro lado, podia levar a um Estado democrático em que “o poder soberano deixa de ser soberano, já não é um poder externo que confronta os súditos. É, antes, a própria sociedade que se governa e se administra.”¹⁷

Em suma, de todas as teorias do direito natural — e Neumann discutia várias outras, como a tomista e a constitucionalista —, a que ele jul-

gou mais simpática era a correspondente à isonomia da liberdade positiva, que implicava a identidade entre governantes e governados. Por conseguinte, ele rejeitou a tese de que o poder político e a autoridade do Estado eram intrinsecamente nocivos, pelo menos no período que antecedia a identidade perfeita entre os interesses particulares e os universais.¹⁸ Nesse ponto, concordou com o pressuposto geral da teoria crítica de que a única autoridade, tanto jurídica quanto política, que os homens deveriam seguir era a da razão. Em consonância com isso, como as teorias do direito natural enraizavam-se numa racionalidade normativa, elas eram necessariamente críticas em relação às condições legais vigentes.

A distância de Neumann em relação a Horkheimer e aos outros membros não teve origem nessa conclusão, mas na abordagem legalista que ele usou para deduzi-la. Surgiu também de sua caracterização, psicologicamente precária, do homem como um ser já dotado de razão, que ignorava todas as constatações dos *Studien* sobre a influência de forças irracionais no comportamento do homem moderno. Apesar disso, em muitos aspectos, os ensaios de Neumann no *Zeitschrift* sobre a teoria do direito demonstraram a influência de suas discussões no Institut e das sugestões editoriais de Horkheimer. O verdadeiro desentendimento veio com a publicação de *Behemoth*, em 1942.

Antes de embarcarmos na discussão desse livro portentoso, convém apresentar os outros dois novos membros do Institut que contribuíram para a análise do nazismo. Em muitos pontos, com efeito, *Behemoth* revela a influência da colaboração deles. Dos dois, Otto Kirchheimer¹⁹ foi o participante mais ativo nos assuntos do Institut. Sua formação assemelhava-se, em diversos aspectos, à de Neumann. Cinco anos mais moço, Kirchheimer nasceu em 1905 em Heilbronn, também em uma família judaica. De 1924 a 1928, estudou direito e política em Münster, Colônia, Berlim e Bonn. Teve professores como Max Scheler, Rudolf Smend, Hermann Heller e, talvez o mais importante, Carl Schmitt. A tese de doutorado de Kirchheimer em Bonn estabeleceu um contraste entre os conceitos socialista e bolchevique do Estado, fortemente influenciado pelo decisionismo de Schmitt e por sua idéia de “situação de emergência”.²⁰ Durante os anos de declínio da República de Weimar, Kirchheimer, tal como Neumann e Gurland, participou das atividades do SPD, lecionando em escolas de sindicatos e escrevendo para periódicos como *Die Gesellschaft* [A sociedade].

O mais contundente de seus escritos, durante esse período, foi uma análise da constituição de Weimar, intitulada *Weimar — e depois, o quê?*,²¹ que combinou idéias de Marx e de Schmitt. No fim da década de 1920, Kirchheimer demonstrou pouca simpatia pela ala reformista do Partido Socialdemocrata, mas se mostrou igualmente relutante em abraçar a idéia jacobina de partido, defendida pelos leninistas situados mais à esquerda. Tal como Schmitt, afirmou que a verdadeira democracia só poderia existir com base num povo unido, livre de contradições sociais. Rompeu com seu ex-professor ao rejeitar a idéia de que a nação racial fosse essa comunidade homogênea. Para Kirchheimer, como marxista, a verdadeira união estava reservada para a sociedade sem classes do futuro.

No período anterior à tomada do poder pelos nazistas, Kirchheimer, tal como os membros do Institut que na época estavam em Frankfurt, conservou uma esperança discreta de que o proletariado ainda pudesse vir a cumprir seu papel histórico. Em 1932, opôs-se à idéia de que o desenvolvimento da cultura de massa era uma explicação suficiente para a relutância da classe trabalhadora em realizar seu potencial revolucionário. Nisso, é claro, foi mais otimista do que seus futuros colegas: “Como quer que se avalie o processo que Ortega y Gasset chamou de *A rebelião das massas*, parece claro que a situação interpretada como uma autolimitação ou uma submissão das massas, dependendo da postura ideológica de cada um, pertence ao passado.”²² O otimismo de Kirchheimer levou-o a afirmar que o Estado corporativo-institucional, que Schmitt havia enaltecido por transcender os antagonismos sociais, na verdade os vinha acentuando. Por sua confiança no potencial revolucionário dos trabalhadores, Kirchheimer pôde argumentar que o SPD não devia apoiar o governo presidencial de Brüning, a despeito das teses contrárias de socialistas mais moderados.²³ Para Kirchheimer, o “Estado acima dos partidos”, de caráter autoritário, menos constituía um obstáculo do que um prelúdio ao fascismo.²⁴ A maneira de impedir o colapso da República de Weimar ante a direita era acelerar seu potencial para a esquerda.

Em 1933, é claro, o otimismo de Kirchheimer revelou-se falho e, como tantos outros, ele foi obrigado a fugir. Em Paris, sua primeira parada, pôde ligar-se à filial do Institut em 1934, como pesquisador associado. Durante a temporada na capital francesa, começou a escrever para periódicos jurídicos locais²⁵ e trabalhou numa crítica ao Terceiro Reich, que foi publicada na Alemanha sob pseudônimo e, aparentemente, sob os auspícios de

Carl Schmitt, então conselheiro de Estado.²⁶ Em 1937, ele se instalou em Nova York como pesquisador associado do escritório central do Institut.

Em Nova York, Kirchheimer foi incumbido de concluir o trabalho iniciado por George Rusche em 1931 sobre a relação entre as práticas penais e as tendências sociais. O resultado, *Punição e estrutura social*, publicado em 1939, foi o primeiro dos grandes livros do Institut a ser lançado em inglês.²⁷ Rusche havia concluído a primeira parte, que versava sobre o período anterior a 1900; Kirchheimer retomou o trabalho onde ele o havia deixado, escreveu um capítulo final sobre o fascismo e, com a ajuda de Moses I. Finkelstein, traduziu o manuscrito para o inglês. A premissa básica desse estudo foi que “a punição deve ser compreendida como um fenômeno social, livre de seu conceito jurídico e de seus fins sociais. [...] Todo sistema de produção tende a descobrir punições que correspondem à suas relações de produção.”²⁸ Examinando modelos de punição como a prisão, as multas, o confinamento solitário, a deportação e os trabalhos forçados, Rusche e Kirchheimer conseguiram demonstrar uma correlação grosseira entre variáveis como o mercado de trabalho e a circulação da moeda, por um lado, e formas penais específicas, por outro. No capítulo sobre as mudanças nos regimes autoritários do século XX, Kirchheimer apontou para o colapso geral da legalidade no período do capitalismo monopolista, que Neumann havia assinalado e que o próprio Kirchheimer viria a explorar em um ensaio posterior no *Zeitschrift*.²⁹ “A separação entre o direito e a moral”, escreveu, “como um axioma do período do capitalismo competitivo, foi substituída por uma convicção moral imediatamente derivada da consciência racial.”³⁰ O resultado, afirmou, foi uma política penal muito mais rigorosa, caracterizada pela reintrodução da pena capital e pela redução do uso de multas. Porém, as estatísticas da Alemanha, bem como da França e da Inglaterra, não demonstravam uma ligação entre essas medidas penais e o índice de criminalidade. Somente a mudança social, concluiu, poderia diminuir o índice de delitos criminais.

A contribuição de Kirchheimer para a análise do nazismo, feita no âmbito do Institut, veio numa série de artigos que ele escreveu para o *Zeitschrift* e para seu sucessor no fim de 1939, a revista *Studies in Philosophy and Social Science* [Estudos de filosofia e ciências sociais]. Antes de passar a eles, o que faremos adiante ao discutir *Behemoth*, devemos concluir a descrição dos novos membros do Institut. Também é preciso dar atenção ao trabalho dos personagens mais antigos da organização, cujas análises do nazismo contrastaram, em certos aspectos, com as de Neumann e

Kirchheimer. O terceiro novo membro a escrever longamente sobre o nazismo foi Arkadij R. L. Gurland. Mas sua associação com o Institut foi mais curta que as de Neumann ou Kirchheimer — duraram de 1940 a 1945 —, e sua influência foi correspondentemente menor. Nascido em 1904 em Moscou, filho de um engenheiro, Gurland frequentou ginásios em Moscou e Sebastopol antes de ir para a Alemanha em 1922. Ali estudou economia, filosofia e sociologia em Berlim e Leipzig; sua tese de doutorado, defendida nesta última universidade, versou sobre o conceito de ditadura na teoria materialista da história.³¹ No fim da década de 1920, Gurland tornou-se atuante no SPD, contribuindo para publicações filiadas ao partido, como *Der Klassenkampf* [A luta de classes], que ficava à esquerda da liderança partidária.

Muitas posições assumidas por Gurland na época foram semelhantes às defendidas independentemente pelo Institut. Por exemplo, ele atacou com vigor o materialismo mecanicista de Karl Kautsky, em favor de um marxismo que reconhecesse suas raízes na dialética hegeliana.³² Também censurou o Partido Comunista pela subserviência a Moscou e a falta de disposição de pôr em risco a estrutura partidária para fazer a revolução.³³ Tal como Kirchheimer e Neumann, ele era membro da ala esquerdista do SPD e implorou a seus integrantes que se engajassem numa práxis ativa, em vez de esperarem o capitalismo desmoronar sob o peso de suas próprias contradições. Tal como os dois, foi impelido para o exílio pelos acontecimentos de 1933. Em Paris, teve dificuldades para trabalhar no jornalismo político. Começou, então, a refazer sua formação como estudioso da economia nazista. Quando chegou a Nova York e ao Institut, em 1940, já escrevia quase exclusivamente sobre esse assunto. Apesar de seu interesse anterior na filosofia, não fez nenhuma contribuição teórica para as publicações do Institut. Seu trabalho para o *Zeitschrift* mostrou uma afinidade maior com a abordagem dos ex-colegas do SPD do que com a da teoria crítica.

Neumann, Kirchheimer e Gurland trouxeram consigo idéias um pouco diferentes das alimentadas em Frankfurt e amadurecidas em Nova York pelo círculo interno do Institut, mas não foram os primeiros na história da organização a divergir da abordagem de Horkheimer. Já discutimos o marxismo mais ortodoxo de Wittfogel, cuja associação com a Escola de Frankfurt se tornou cada vez mais tênue. Henryk Grossmann, o último membro da geração Grünberg de integrantes do Institut a permanecer na

equipe, também era um crítico marxista mais ortodoxo da teoria crítica.³⁴ Após vários anos em Londres e Paris, Grossmann emigrou para Nova York em 1937, mas sua ligação com os outros estudiosos de Morningside Heights tornou-se cada vez menor na década seguinte. Sua última contribuição significativa para o *Zeitschrift* foi uma longa crítica à obra *A transição da visão de mundo feudal para a burguesa*, de Borkenau, publicada em 1934. A partir daí, a não ser por críticas ocasionais, seu trabalho deixou de ser divulgado pelo Institut. No fim da década de 1930 ele trabalhou em casa, evitando ficar no prédio da organização, na Rua 117. A extinção do *Zeitschrift* durante a guerra impediu que seu estudo sobre a relação de Marx com os economistas clássicos fosse publicado.³⁵ Ele gastara a maior parte de seu tempo preparando esse trabalho, com o objetivo principal de frisar o repúdio de Marx ao trabalho deles. Na década de 1940, vários textos de Grossmann saíram em periódicos não ligados ao Institut.³⁶

A fase mais produtiva de Grossmann tinha sido o decênio anterior a 1933, que culminara com seu tratado sobre o colapso do capitalismo. A perturbação da vida intelectual européia, acarretada pelos nazistas, contribuiu para impedir que o trabalho recebesse a atenção que teria despertado em tempos menos turbulentos. A partir daí, a vida pessoal de Grossmann contribuiu para diminuir sua produtividade. Nos Estados Unidos, levou uma existência solitária e isolada, depois de deixar a mulher e os filhos na Europa. Em Nova York, não estabeleceu nenhuma ligação oficial com a Colúmbia ou qualquer outra universidade e manteve pouco mais do que um vínculo formal com o Institut. Há também indícios de que, no início da década de 1940, suas divergências intelectuais com outros membros do Institut tenham sido agravadas por atritos nas relações pessoais.³⁷ O apoio contínuo de Grossmann à Rússia stalinista pouco fez para torná-lo querido pelos outros.³⁸ Além disso, segundo Alice Maier,³⁹ ele começou a temer que seus ex-contrerrâneos poloneses estivessem decididos a prejudicá-lo. A saúde precária, provocada por um derrame, agravou sua infelicidade. Por último, terminada a guerra, ele resolveu tentar restabelecer-se na Europa. Ao contrário de outros membros do Institut que regressaram a Frankfurt, foi para Leipzig, onde o governo da Alemanha Oriental lhe ofereceu uma cátedra em 1949. O Institut o ajudou a despachar seus pertences, mas, àquela altura, o ressentimento de Grossmann levou a um rompimento completo. Foi por uma via indireta, a Sra. Meier, que os ex-colegas souberam da decepção dele com Leipzig no curto período que antecedeu sua morte, aos 69 anos, em novembro de 1950.

A inflexibilidade ideológica de Grossmann impediu-o de exercer grande influência na análise do nazismo feita pelo Institut, ou em muitas outras áreas do trabalho deste. Mas seria um erro presumir que faltou completamente uma dimensão econômica à análise da Escola de Frankfurt sobre a crise da sociedade moderna. Quase todas as edições do *Zeitschrift* tiveram algum artigo sobre um problema econômico. Gerhard Meyer analisou as medidas de emergência das democracias ocidentais e sua relação com a economia verdadeiramente planejada.⁴⁰ Kurt Mandelbaum escreveu de Londres sobre o desemprego tecnológico e a teoria do planejamento econômico.⁴¹ Críticas a modelos econômicos não marxistas foram feitas por “Erich Baumann” e “Paul Sering” (pseudônimos de Richard Löwenthal).⁴² Joseph Soudeck, que ajudava Pollock nos assuntos administrativos em Nova York, contribuiu com críticas ocasionais. Até Felix Weil escreveu ensaios sobre temas correlatos.⁴³ Marcuse e Gurland acrescentaram outras análises sobre a relação entre a economia e a tecnologia.⁴⁴ Em síntese, embora o Institut fizesse críticas duras e freqüentes ao determinismo econômico dos marxistas vulgares, ele reconheceu como legítima a idéia de Marx sobre o papel crucial da economia na sociedade capitalista.

Por outro lado, seria um erro dizer que essas análises econômicas se integraram ao cerne da teoria crítica. Horkheimer e Adorno, por maior que fosse o âmbito de seus interesses e de seus conhecimentos, nunca foram estudiosos realmente sérios de economia, fosse ela marxista ou de outra natureza. As tentativas de Horkheimer de discutir teoria econômica foram recebidas com considerável ceticismo pelos marxistas mais ortodoxos do Institut.⁴⁵ Até os economistas não marxistas, como Gerhard Meyer, lembram-se de como era difícil a relação entre os líderes do Institut e os analistas econômicos.⁴⁶ Parece ter havido um resíduo da antiga antipatia dos filósofos alemães pelo mundo mais prosaico do ganhar e do gastar.

O aspecto em que a teoria crítica desbravou um campo novo foi em sua tese de que o papel da economia havia sofrido uma mudança significativa no século XX. Dentro do Institut, o debate sobre a natureza do fascismo centrou-se predominantemente no caráter dessa mudança. *Behemoth* compartilhou com marxistas ortodoxos, como Grossmann, muitos pressupostos sobre a natureza do capitalismo monopolista. Os membros mais velhos do círculo interno do Institut, por outro lado, seguiram a orientação de seu diretor associado, Friedrich Pollock, que,

apesar de seus deveres administrativos, encontrou tempo para se dedicar a interesses acadêmicos.

A peça central do trabalho de Pollock foi sua teoria do capitalismo de Estado, com a qual ele descreveu as tendências predominantes das sociedades modernas. Em larga medida, essa teoria foi uma extrapolação de sua análise anterior do experimento econômico soviético.⁴⁷ Pollock, convém lembrar, não achava que a Rússia houvesse logrado êxito em introduzir uma economia socialista realmente planejada. Uma das razões do relativo silêncio do Institut a respeito das questões soviéticas foi a crença em que a economia russa, apesar de suas qualidades singulares, era uma variação do capitalismo de Estado. Já na primeira edição do *Zeitschrift*, em 1932, Pollock analisara as perspectivas de se chegar a uma economia capitalista estável, a despeito da Grande Depressão.⁴⁸ Suas conclusões opuseram-se diretamente às de teóricos críticos, como Grossmann, que predisseram a derrocada do sistema em um prazo relativamente curto. Pollock, ao contrário, apontou para o uso crescente do planejamento econômico, por orientação dos governos, como uma maneira de refrear indefinidamente as contradições capitalistas. Também discutiu fatores adicionais, como o incentivo deliberado às inovações tecnológicas e os efeitos de uma indústria de defesa cada vez maior, que contribuíam para o poder de permanência do capitalismo.

Em 1941, sob a forma de uma teoria geral do capitalismo de Estado, Pollock ampliou suas observações sobre a durabilidade do sistema.⁴⁹ A economia liberal do *laissez-faire*, afirmou, fora suplantada pelo capitalismo monopolista. Este, por sua vez, tinha sido substituído por uma forma qualitativamente nova de capitalismo, caracterizada pela intervenção governamental. Embora os regimes autoritários da Europa tivessem sido os primeiros a introduzir amplos controles, as democracias ocidentais, inclusive os Estados Unidos, tenderiam a seguir o mesmo curso. Ao contrário das duas etapas anteriores, o capitalismo de Estado suspendia o livre mercado, em favor do controle de preços e salários. Buscava também a racionalização da economia como política deliberada, assumia o controle dos investimentos para fins políticos e restringia a produção de mercadorias orientadas para o consumidor.

Segundo Pollock, a nova fase distinguia-se das fases anteriores do capitalismo, especialmente, pela subordinação dos lucros individuais ou corporativos às necessidades do planejamento geral. As relações sociais já não se baseavam em uma interação de patrão e empregado ou de produtor e

consumidor, por intermédio do mercado. Em vez disso, os indivíduos confrontavam-se uns com os outros como comandantes e comandados. Embora não se houvesse perdido por completo, “a motivação do lucro”, argumentou, fora superada pela “motivação do poder”.⁵⁰ Um dos reflexos disso, prosseguiu em um estilo que fazia lembrar James Burnham,⁵¹ era a perda da direção das empresas pelos acionistas. Os capitalistas tradicionais vinham-se transformando em pouco mais do que rentistas que viviam de lucros menores.

O prognóstico geral de colapso foi abandonado na análise de Pollock. O pleno emprego obtido à força, por meio de obras públicas, estava sendo usado pelo capitalismo de Estado para retardar a pauperização do proletariado, prevista por Marx. Os problemas de distribuição eram resolvidos pela administração dos preços e pela previsão das necessidades. A superacumulação, à qual Grossmann dera ênfase especial, seria solucionada pela expansão contínua do setor militar da economia. Em suma, existia agora um novo sistema de capitalismo dirigido, que tenderia a durar algum tempo.

Mas a posição de Pollock foi cuidadosamente temperada com ressalvas. As contradições do capitalismo — a luta de classes, a diminuição da margem de lucro etc. — não estavam realmente resolvidas, como o estariam numa sociedade socialista. Além disso, o próprio Estado, que havia assumido o controle da economia, era dirigido por um grupo dominante misto, feito de burocratas, comandantes militares, funcionários partidários e grandes empresários (os mesmos componentes da análise de Neumann). O conflito entre eles, embora minimizado nesse momento, não era impossível. Outras fontes de possível instabilidade do sistema incluíam as limitações de recursos e de capacidades, bem como o atrito que poderia surgir entre as demandas populares por um padrão de vida melhor, de um lado, e as necessidades de uma perene economia de guerra, de outro. Ainda assim, a tendência geral vista por Pollock apontava para a proliferação e o fortalecimento das economias capitalistas de Estado. Ele concluiu o artigo fazendo perguntas sobre a viabilidade de um capitalismo de Estado democrático, em contraste com um autoritário. As respostas, disse, só poderiam ser dadas pela história.

Em seu ensaio seguinte nos *Studies in Philosophy and Social Science*, intitulado “O nacional-socialismo é uma nova ordem?”, Pollock concentrou-se na variação nazista do capitalismo de Estado. Em oposição a Gurland e Neumann, afirmou que quase todas as características essenciais da pro-

priedade privada tinham sido destruídas pelos nazistas. O investimento em busca da maximização do lucro já não era uma prerrogativa inalienável das grandes empresas. Embora o planejamento nazista ainda fosse desorganizado, o governo introduzira uma política deliberada, em geral bem-sucedida, de pleno emprego, de produção de bens de capital (e não de consumo), de controle de preços e de relativa autarquia econômica. A posição do indivíduo na sociedade nazista, continuou Pollock, dependia agora de seu *status* na hierarquia social, não de sua capacidade empresarial ou da propriedade privada.⁵² *Grosso modo*, a racionalidade técnica havia substituído o formalismo legal como princípio norteador da sociedade.

Em resumo, Pollock respondeu afirmativamente à pergunta formulada no título do artigo. O fato de o nazismo ser realmente uma “nova ordem”, afirmou, recorrendo aos estudos do Institut sobre a autoridade e a família, ficava demonstrado pela tentativa deliberada de apressar a desintegração da família tradicional,⁵³ um baluarte da sociedade burguesa. A antiga ordem capitalista, mesmo na fase monopolista, fora uma economia de troca; sua sucessora era o que o teórico econômico nazista Willi Neuling havia chamado de “economia dirigida”.⁵⁴ Portanto, os nazistas tinham consumado a “primazia da política” sobre a economia.⁵⁵ A menos que perdessem a guerra, concluiu com um pessimismo característico, seu sistema não tenderia a desmoronar a partir de si mesmo.

Ao enfatizar a politização da economia, Pollock foi coerente com a corrente principal da teoria crítica. A Escola de Frankfurt se recusava a desenvolver uma teoria política distinta, como afirmamos no capítulo 4, mas também rejeitava uma abordagem puramente econômica da teoria social. No artigo “Filosofia e teoria crítica”, publicado juntamente com um ensaio de Marcuse com o mesmo título, Horkheimer havia deixado claro que considerava a dominação pela economia um fenômeno puramente histórico. Seria um erro, declarou, julgar a sociedade do futuro a partir de sua forma econômica: “Isso se aplica ao período de transição, em que a política alcança uma nova independência em relação à economia.”⁵⁶ A fetichização da economia ficou entregue a marxistas mais ortodoxos, como Grossmann. As relações econômicas sempre foram entendidas como representando relações entre homens, em toda a sua complexidade, embora fossem, reconhecidamente, a forma reificada pela qual os homens tendiam a se relacionar uns com os outros no capitalismo. A motivação do lucro, enfatizou Pollock, sempre fora uma variação da motivação do poder.⁵⁷ Agora, porém, a mediação proporcionada pelo mercado vinha desapare-

cendo. A dominação tornava-se mais flagrante na “economia dirigida” dos sistemas autoritários de capitalismo de Estado. Ao raciocinar dessa maneira, Pollock se movimentava dentro da tradição marxista: Marx sempre havia compreendido a economia como “economia política”. Era inerente a todos os escritos econômicos de Marx, inclusive *O capital*, o pressuposto subjacente de que as relações econômicas eram, basicamente, interações humanas, as quais, no capitalismo, constituíam variações do que Hegel denominara relação “senhor e escravo”.⁵⁸

Ao criar seu modelo de capitalismo de Estado, Pollock falou por Horkheimer e, provavelmente, também por Löwenthal e Adorno. (Muito mais próximo de Neumann, Marcuse adotou uma posição semelhante a ele em *Razão e revolução*: “Os grupos industriais mais poderosos tenderam a assumir o controle político direto, a fim de organizar a produção monopolista, destruir a oposição socialista e retomar a expansão imperialista.”)⁵⁹ Para Horkheimer, todavia, o capitalismo de Estado era “o Estado autoritário do presente [...] um novo espaço para a dominação respirar”.⁶⁰ Em toda a sua obra do fim da década de 1930 e começo da de 1940, Horkheimer frisou o fim das mediações liberais, econômicas, políticas e jurídicas, que antes haviam impedido a realização da dominação implícita no capitalismo (que, mais tarde, ele expandiria para toda a tradição “iluminista” ocidental). No prefácio de um número especial dos *Studies in Philosophy and Social Science*, dedicado à transição do liberalismo para o autoritarismo, escreveu: “Com o advento do fascismo, os dualismos típicos da era liberal, como indivíduo e sociedade, vida privada e vida pública, lei e moral, economia e política, não foram transcendidos, mas obscurecidos.”⁶¹ A essência da sociedade moderna fora revelada como uma dominação por “bandidos”.⁶² A proteção às negociatas, afirmou Horkheimer, usando uma das categorias favoritas de Benjamin, era o *Urphe-nomenon* [fenômeno primário] da dominação moderna. A idéia de negociatas fraudulentas, convém acrescentar, também se destacou na análise do nazismo feita por Horkheimer.⁶³

Horkheimer afirmou que, a serviço da dominação, os grupos dirigentes empregavam uma racionalidade tecnológica que, como ele assinalou várias vezes, era uma traição à verdadeira essência da razão. Ligando isso, indiretamente, a uma de suas *bêtes noires* filosóficas, escreveu: “Os fascistas aprenderam uma coisa com o pragmatismo. Até suas frases já não têm sentido, têm apenas objetivo.”⁶⁴ Em “Estado autoritário”, ele elaborou uma crítica à racionalidade tecnológica, que se aplicava igualmente bem a seus

praticantes socialistas, antecipando muitas teses que viria a desenvolver com Adorno em *Dialética do esclarecimento*. O locus de sua análise do fascismo, portanto, afastou-se da concepção marxista ortodoxa do estágio final do capitalismo monopolista e passou para uma análise mais geral da tecnologia. Isso se relacionou com a crítica à ênfase exagerada do próprio Marx no processo de produção e na fetichização do trabalho, a que nos referimos no capítulo 2, ao examinar as bases da teoria crítica. Quando Horkheimer, em *Os judeus e a Europa*, escreveu que “quem não quer falar de capitalismo também deve silenciar sobre o fascismo”,⁶⁵ devemos entender que ele se referia ao capitalismo de Estado, não a seus predecessores liberais ou monopolistas.

A antipatia de Horkheimer pela racionalização tecnológica do capitalismo avançado levou-o a expressar sérias dúvidas sobre um movimento socialista que se via como sucessor do capitalismo. Engels e outros que equiparavam a socialização dos meios de produção e o fim da dominação eram os verdadeiros utópicos, afirmou Horkheimer.⁶⁶ Na verdade, a expectativa ingênua da liberdade, como resultado dessa socialização, antecipava o Estado autoritário do presente. A aliança perversa entre Lasalle e Bismarck era uma expressão simbólica desse fato. A verdadeira liberdade, sustentou Horkheimer, só poderia ser alcançada ao se escapar da camisa-de-força tecnológica que o capitalismo de Estado havia forjado e que o socialismo, pelo menos tal como encarnado na União Soviética, havia perpetuado. Apropriadamente incluído em um volume de ensaios dedicado à memória de Walter Benjamin, que compartilhava a crença em que a realização da liberdade só adviria de uma ruptura do *continuum* da história,⁶⁷ “O Estado autoritário” ecoou as correntes mais radicais da teoria crítica. Em uma de suas declarações mais importantes, Horkheimer escreveu:

Dialética não é idêntica a desenvolvimento. Dois momentos antagônicos, a tomada do controle do Estado e a libertação dele, estão simultaneamente contidos no conceito de revolução social. [A revolução social] provoca o que acontece sem espontaneidade: a socialização dos meios de produção, a direção planejada da produção e a dominação da natureza em geral. E provoca aquilo que, sem uma resistência ativa e uma luta constantemente renovada pela liberdade, jamais aparecerá: o fim da exploração. Tal objetivo [a revolução social] não é a aceleração do progresso, mas o salto para fora do progresso [der Sprung aus dem Fortschritt heraus].⁶⁸

Em 1942, quando o texto foi escrito, Horkheimer não perdera a esperança de que essa “resistência ativa” ainda pudesse ocorrer. Nesse aspecto,

continuava um pouco mais otimista que Pollock. “O eterno sistema de Estados autoritários”, escreveu, “apesar de terrivelmente ameaçador, não é mais real do que a eterna harmonia da economia de mercado. A troca de equivalentes era uma cápsula de desigualdade, mas o plano fascista é um roubo escancarado. [...] A possibilidade não é menor que o desespero.”⁶⁹ O cimento do fascismo, disse, não era a mera aquiescência psíquica da personalidade autoritária, embora isso fosse muito importante. Baseava-se também na aplicação constante e persistente do terror e da coerção.⁷⁰ Os diversos componentes da classe dominante, eles próprios, só se uniam pelo medo comum das massas, sem o qual se desarticulariam num bando de facínoras em disputa.⁷¹

Além disso, afirmou Horkheimer, as condições materiais para a realização da liberdade finalmente haviam sido conquistadas. Tal como Marcuse, que desenvolveu essa idéia no artigo sobre tecnologia nos *Studies in Philosophy and Social Science*, ele sustentou que a disseminação do *ethos* tecnológico poderia resultar no fim da escassez ou em novas formas de dominação. Agora, a ruptura com o passado dependia, exclusivamente, da vontade dos homens. Na expressão mais direta do que se poderia chamar de corrente “luxemburguiana” ou sindicalista da teoria crítica, ele escreveu: “As modalidades da nova sociedade devem ser encontradas, primeiramente, no decorrer de sua transformação. A concepção teórica, o sistema de conselhos que, de acordo com seus pioneiros, deve apontar o caminho para a nova sociedade, decorre da práxis. Essa concepção remonta a 1871, a 1905 e a outros acontecimentos. A revolução tem uma tradição de cuja continuidade depende a teoria.”⁷² Portanto, em vez de uma ditadura leninista de transição, Horkheimer parecia apoiar a tomada direta

* Como mostra a peça *A resistível ascensão de Arturo Ui*, de Brecht, muitos refugiados viam os nazistas como bandidos, ao menos metaforicamente. Mas não todos. Hannah Arendt, por exemplo, em *Origens do totalitarismo*, escreveu: “A forma totalitária de governo tem pouco a ver com a ânsia de poder, ou mesmo com o desejo de uma máquina geradora de poder. [...] O governo totalitário, a despeito das aparências, não é a dominação por uma claqué ou uma gangue. [...] O isolamento dos indivíduos atomizados não apenas fornece a base do governo totalitário nas massas, como é levado até o topo da estrutura inteira” (p. 407). Em uma nota de rodapé, Hannah Arendt destacou que *Behemoth*, nesse sentido, era passível de críticas. Mais tarde, no aforismo “*Massengesellschaft*” [sociedade de massa], em *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno também abandonaram a comparação com os facínoras e afirmaram que os líderes fascistas eram basicamente idênticos às massas que conduziam. Assinalaram que em *O grande ditador*, de Chaplin, o ditador e o barbeiro eram o mesmo homem.

do controle pelo povo. A escolha era clara, escreveu: “Um retrocesso à barbárie ou o começo da história.”⁷³

Contudo, a despeito do tom de exortação em trechos de “O Estado autoritário”, Horkheimer convenceu-se de que as probabilidades da barbárie eram maiores. No mesmo artigo, talvez pela primeira vez, expressou a tese de que a vida mental vinha-se tornando o último refúgio da práxis revolucionária, tese que viria a ser cada vez mais freqüente no trabalho posterior da Escola de Frankfurt. “O próprio pensamento”, escreveu, “já é um sinal de resistência, do esforço do indivíduo para não mais se deixar enganar.”⁷⁴ Uma vez derrotada a “barbárie”, ou, pelo menos, a sua encarnação fascista, sem que isso levasse ao “começo da história” — que parecia ser a única alternativa —, a teoria crítica começou a questionar a possibilidade da própria práxis no mundo moderno.

Discutir agora esse desdobramento, em detalhe, equivaleria a abandonar o nosso interesse central: a abordagem do nazismo pelo Institut. No tocante a questões como a natureza da economia nazista, como vimos, Neumann, Kirchheimer e Gurland trouxeram consigo pontos de vista diferentes dos de Horkheimer, Pollock e muitas figuras mais velhas do Institut. Entre o três, Kirchheimer talvez tenha sido o de espírito mais próximo da teoria crítica, apesar de sua inclinação mental mais positivista e da base legalista de sua formação.⁷⁵ Seu primeiro artigo nos *Studies in Philosophy and Social Science*, depois da publicação de *Punição e estrutura social*, mostrou um interesse contínuo pela criminologia.⁷⁶ Ao analisar o direito penal na Alemanha nazista, estabeleceu uma distinção entre duas fases do desenvolvimento da teoria legal após 1933: a autoritária e a racista. Na primeira, que durou pouco tempo depois da tomada do poder, prevaleceu a concepção volitiva do direito, defendida por Roland Freisler, a qual enfatizava as motivações subjetivas dos réus, e não seus atos objetivos. Ela foi rapidamente superada pela teoria jurídica antinormativa, antigeneralista e “concreta” do direito “fenomenológico”, defendida pela chamada Escola de Kiel.⁷⁷ Nesta, a intuição do juiz sobre a natureza “essencial” do réu substituiu o julgamento de seus atos reais. Ampliaram-se os crimes cometidos por omissão; os “sentimentos sociais do povo”, conforme revelados pelos pronunciamentos de seus líderes e pelas decisões da burocracia judiciária, influenciaram as decisões judiciais a ponto de tornar a legislação retroativa. A departamentalização de jurisdições — por exemplo, as SS, o Serviço Trabalhista e o partido tinham hierarquias le-

gais distintas — substituiu o sistema unificado do direito penal que prevalecera antes de 1933. Em suma, o Judiciário foi transformado em uma burocracia administrativa cada vez mais subordinada às exigências ideológicas do Estado.

Uma das principais asserções da escola fenomenológica, e da teoria política nazista em geral, era que ela havia reunido as esferas da lei e da moral, que a jurisprudência liberal havia separado. Em um ensaio posterior, Kirchheimer procurou expressar a natureza ideológica dessa afirmação, revelando o caráter subjacente do direito nazista. Dos antigos pilares do direito liberal — a propriedade privada e a liberdade de contrato —, Kirchheimer argumentou que o primeiro, apesar de ainda existir, estava “maciçamente comprometido com a máquina política”,⁷⁸ enquanto o segundo se tornara praticamente desprovido de sentido. Portanto, sob certo ponto de vista, a doutrina legal nazista havia eliminado o antigo hiato liberal entre as áreas privada e pública, mas somente à custa da liquidação da primeira. As afirmações nazistas de uma política “concreta” tinham-se realizado em certas áreas, como a legislação anti-semita e as medidas favoráveis ao aumento da população (por exemplo, reduzir as sanções contra filhos ilegítimos e apoiar famílias maiores). Na maioria das outras áreas, porém, como a agricultura, na qual a ideologia do “sangue e solo” fora sacrificada às exigências da modernização, isso não ocorria. O impulso básico da legislação nazista se dava em direção à racionalidade tecnológica que Horkheimer havia enfatizado. “Racionalidade, nesse caso”, escreveu Kirchheimer, “não significa que existam regras universalmente aplicáveis, cujas conseqüências possam ser calculadas pelos que são afetados por elas. Racionalidade, aqui, significa apenas que todo o aparato legal e de implementação da lei fica a serviço dos governantes.”⁷⁹ Mas Kirchheimer não foi tão longe quanto Pollock, que descrevera a nova ordem como um capitalismo pós-privado; nas palavras de Kirchheimer:

A concentração do poder econômico, que caracteriza o desenvolvimento social e político do regime nazista, cristaliza-se na tendência a preservar a instituição da propriedade privada na produção industrial e agrícola, ao mesmo tempo que abole o correlativo da propriedade privada — a liberdade de contrato. Em lugar do contrato, agora a sanção administrativa tornou-se o *alter ego* da propriedade.⁸⁰

Entretanto, mais do que Neumann ou Gurland, Kirchheimer considerou que o poder do Estado — ou, pelo menos, do grupo dominante que cercava Hitler — basicamente nunca era questionado. Numa discussão

mais ampla das mudanças políticas ocorridas sob a dominação nazista, nos *Studies in Philosophy and Social Science*, ele expôs suas razões.⁸¹ Distinguiu três fases de compromissos políticos na história recente da Europa Ocidental. Na era liberal prevalecera um “complexo de acordos funcionais entre os representantes parlamentares e entre estes e o governo”.⁸² A influência do dinheiro na política fora particularmente acentuada. Por volta de 1910, entretanto, à medida que a era da democracia de massas se desenvolvia, os elementos de compromisso se modificavam. As organizações do capital e do trabalho eram as grandes participantes da luta pelo poder, com os bancos centrais agindo como mediadores entre as esferas econômica e política. Os monopólios tinham substituído os indivíduos na política e na economia. No terceiro período, iniciado com a ascensão do fascismo, a influência dos fatores econômicos sofrera um drástico declínio. Os governos fascistas eram fortes demais para que fossem derrubados por um ataque de investidores ou outras manifestações de pressão da economia privada. Embora, obviamente, ainda existissem monopólios em áreas como o trabalho (controlado pelo governo), a indústria (ainda privada) e a chamada Corporação Alimentar (também privada), o governo havia assumido o controle. A rigor, o Partido Nazista passou a se envolver na criação de seu próprio aparelho econômico competitivo, o que ajudou a aumentar a burocratização. Mas isso significou trair promessas nazistas anteriores: “O partido não demonstrou apoio à classe média independente que lutava pela sobrevivência. Ao contrário, mais do que qualquer outro fator isolado na história moderna da Alemanha, apressou seu declínio final.”⁸³

A nova estrutura de compromissos políticos que resultou de tudo isso passou a depender do Führer e de seu grupo de colaboradores. Com o dinheiro deixando de ser uma expressão real de poder social, a “liderança” tornou-se o árbitro dos conflitos entre grupos. Estes só ficavam relativamente livres de atrito graças à natureza expansionista do imperialismo fascista, que permitia a divisão do espólio entre todos os componentes que competiam entre si na coalizão governante. “Essa interdependência entre a autoridade inquestionável do grupo dominante e o programa de expansão proporciona o fenômeno característico da estrutura de compromissos da ordem fascista, orienta seu curso posterior e decidirá sobre seu destino último.”⁸⁴

A dinâmica imperialista do nazismo também desempenhou um papel-chave nas análises de Gurland e Neumann. No primeiro artigo para os

Studies in Philosophy and Social Science,⁸⁵ Gurland concentrou-se na importância da expansão econômica como meio para prevenir conflitos no sistema nazista. Mesmo admitindo que o setor governamental tivera um crescimento significativo, ele se opôs à tese de Pollock sobre a drástica redução do poder das grandes empresas. O governo, afirmou, representava o ressentimento antimonopolista da pequena burguesia, mas sem realmente questionar as prerrogativas dos interesses empresariais arraigados. Na verdade, a insatisfeita *Mittelstand* (trabalhadores de colarinho branco, microempresários e pequenos burocratas) sempre mostrara menos desejo de destruir as grandes empresas do que de participar de sua prosperidade. Com a expansão imperialista, esse desejo foi realizado tanto em benefício do governo quanto das grandes empresas. Em oposição a Pollock, Gurland declarou que “a expansão garante a realização da motivação do lucro, e a motivação do lucro estimula a expansão”.⁸⁶

Gurland concordava que o regime nazista promovera a racionalização tecnológica, mas não achava que isso representasse o fim do capitalismo privado. Na verdade, a burocratização e a centralização da economia haviam começado dentro e entre as empresas privadas, muito antes de os nazistas assumirem o poder. Esses conglomerados privados, afirmou, ainda eram muito mais poderosos do que os competidores nazistas, como as Usinas Siderúrgicas Hermann Göring. As inovações tecnológicas destacadas por Pollock eram obra mais dessas empresas, sobretudo na indústria química, do que do governo. Além disso, embora a administração tivesse crescido, também isso não significava a transformação do capitalismo, pois “os que controlam os meios de produção são os verdadeiros capitalistas, como quer que sejam chamados”.⁸⁷ Os dirigentes continuavam a extrair sua renda dos lucros (embora não de dividendos, como acontecia com acionistas tradicionais). Em suma, tal como Gurland o compreendia, o sistema continuava a ser um capitalismo monopolista, embora baseado no condomínio da burocracia política e em administradores econômicos unidos na busca da expansão imperialista.

A relutância de Gurland em abreviar a existência do capitalismo monopolista foi compartilhada por Neumann. Agora, finalmente, podemos nos voltar para o seu *Behemoth*. Destinado a se tornar um clássico, apesar de ter sofrido um relativo eclipse durante a Guerra Fria, *Behemoth* foi um livro de imensa e minuciosa erudição, ainda mais notável se levarmos em conta a distância entre Neumann e suas fontes. Em diversas áreas, como a

história do movimento operário alemão, Neumann pôde basear-se em sua experiência pessoal antes de 1933. Tudo isso foi reconhecido por Horkheimer e pelos outros membros do círculo interno do Institut. Porém, as conclusões de Neumann e a metodologia que usou para extrai-las foram suficientemente alheias à teoria crítica para impedir que o círculo interno considerasse *Behemoth* uma verdadeira expressão das idéias do Institut.⁸⁸

Havia semelhanças, é claro, entre a abordagem de Neumann e a deles. Por exemplo, ele minimizou a importância independente do anti-semitismo e do racismo em geral,⁸⁹ como fizera Horkheimer nos seus escritos, desde o *Dämmerung* até a guerra. Chegou ao ponto de se referir ao povo alemão como “o menos anti-semita de todos”,⁹⁰ convicção curiosamente compartilhada pelos outros membros do Institut.* Neumann também concordou que faltava ao fascismo uma verdadeira teoria política, em vista de seu irracionalismo, posto que “uma teoria política não pode ser irracional”.⁹² Por último, ele julgou que o sistema não sofreria um colapso inevitável de dentro para fora, sem uma práxis política consciente: “Nem as falhas e lacunas do sistema nem sequer a derrota militar da Alemanha levarão a um colapso automático do regime. Ele só pode ser derrubado pela ação política consciente das massas oprimidas, que utilizarão as brechas do sistema.”⁹³

No entanto, de modo geral, as diferenças foram mais significativas. Mencionamos, mais de uma vez, o desprezo de Neumann pela psicologia. Como o historiador esquerdista Eckart Kehr, cuja influência em Neumann foi considerável,⁹⁴ ele achava que a psicanálise era pouco mais que uma ideologia burguesa. *Behemoth* continha uma pequena seção sobre a psicologia do carisma, porém ignorou por completo o trabalho anterior do Institut sobre a personalidade autoritária. Nas mais de seiscentas páginas

* Quando mencionei a Löwenthal o comentário de Neumann, ele me disse que muitos integrantes do Institut consideravam os alemães menos anti-semitas do que os norte-americanos que eles haviam conhecido depois de emigrar para os Estados Unidos. A discriminação a que se referiam não era política, mas social, a qual era praticamente desconhecida na República de Weimar. Todos os membros do Institut com quem conversei enfatizaram, quando completamente assimilados se haviam sentido na Alemanha, antes de serem obrigados a emigrar. Essa postura em relação ao grau de anti-semitismo existente na Alemanha apareceu no prospecto preparado pelo Institut nos *Studies* sobre esse problema geral. Hoje, a seguinte afirmação, incluída no prospecto, soa mais do que ingênua: “Enquanto a franca repulsa pelo anti-semitismo do governo se revela nas massas alemãs, as promessas do anti-semitismo são avidamente devoradas em países onde nunca houve uma tentativa de governo fascista.”⁹¹

do livro (incluindo-se o apêndice acrescentado em 1944), não há uma clara referência de que Neumann aceitasse a idéia do caráter sadomasoquista, enunciada por Fromm. Além disso, ao analisar o fracasso da classe trabalhadora durante a República de Weimar,⁹⁵ Neumann desconheceu o estudo de Fromm sobre a mentalidade ambivalente do proletariado alemão.

Ainda mais central foi sua discordância da idéia de capitalismo de Estado, formulada por Pollock. Para Neumann, “a própria expressão ‘capitalismo de Estado’ é uma *contradictio in adiecto*”. Citando Hilferding, ele prosseguiu: “Depois que o Estado se torna o único detentor dos meios de produção, isso impossibilita o funcionamento de uma economia capitalista, destrói o mecanismo que mantém a existência ativa dos processos da circulação econômica.”⁹⁶ Examinando empiricamente a economia alemã, Neumann se dispôs a provar que a “primazia da política” e a revolução administrativa ainda não tinham sido alcançadas. Ao fazê-lo, também deixou claro que não compartilhava do pessimismo geral de Pollock a respeito da invulnerabilidade do sistema: “Não aceito essa visão profundamente pessimista. Acredito que os antagonismos do capitalismo agem na Alemanha num nível mais alto e, por conseguinte, mais perigoso, ainda que tais antagonismos sejam encobertos por um aparato burocrático e pela ideologia da comunidade popular.”⁹⁷

Como primeira prova, citou o testemunho dos próprios líderes nazistas, nenhum dos quais parecia indicar uma política deliberada de controle estatal.⁹⁸ Em seguida, Neumann apresentou dados consideráveis a respeito da crescente cartelização e racionalização das grandes empresas durante o regime de Weimar. Esse processo, afirmou, havia criado uma situação instável, na qual a economia vinha-se tornando mais rígida, mais susceptível a mudanças cíclicas e mais vulnerável a pressões das massas descontentes. Como resultado, o Estado tinha de intervir para romper um impasse cada vez mais explosivo. Sua alternativa era clara: “O Estado deveria esmagar as posses monopolistas, restringi-las em favor das massas, ou usar a interferência para fortalecer a posição monopolista, para auxiliar na incorporação completa de todas as atividades empresariais à rede de organizações industriais?”⁹⁹ Para Neumann, a resposta era óbvia: os nazistas haviam seguido este último curso, a despeito da propaganda em sentido contrário. Não obstante, a análise de Neumann foi mais complexa do que a posição marxista ortodoxa, classicamente expressa por George Dimitrov no VII Congresso Mundial do Komintern: a de que o fascismo era “a franca ditadura terrorista dos elementos mais reacionários, n

chauvinistas e mais imperialistas do capital financeiro”.¹⁰⁰ Para Neumann, “a economia alemã de hoje tem duas características gerais e marcantes. É uma economia monopolista — e uma economia dirigida. É uma economia capitalista privada regulamentada por um Estado totalitário. Como uma designação melhor para descrevê-la, sugerimos ‘capitalismo monopolista totalitário’”.¹⁰¹

Isso ficava claro, continuou, em aspectos como a legislação compulsória sobre monopólios. Os governantes e benfeitores dos novos monopólios, argumentou Neumann, não eram os novos dirigentes; na maioria dos casos, eram os antigos indivíduos ou famílias empresariais. Os nazistas, assinalou, tinham-se absterido de nacionalizar a maior parte das indústrias: “Ao contrário, há uma clara tendência de se afastar da nacionalização.”¹⁰² Nem mesmo a construção da estrutura econômica alternativa, ligada ao partido, anunciava o fim do capitalismo. “Pelo contrário, ela surge como uma afirmação da força vital da sociedade capitalista, pois prova que, até mesmo em um Estado unipartidário, que se gaba da supremacia da política em relação à economia, o poder político, sem o poder econômico, sem um lugar sólido na produção industrial, é precário.”¹⁰³ Em suma, embora estivesse sendo criada uma economia dirigida, de modo algum ela estava substituindo o antigo capitalismo monopolista. Na verdade, afirmou Neumann, concordando com Gurland, os dois poderiam sobreviver lado a lado, desde que a expansão imperialista permitisse satisfazer as reivindicações dos vários grupos da elite dominante.

O fato de Neumann estabelecer distinções entre os grupos componentes dessa elite — os grandes empresários, o partido, os militares e a burocracia — mostrou que ele não propunha uma visão simplista do fascismo como criação exclusiva dos monopólios. “Isso não significa”, escreveu, “que o nacional-socialismo seja um mero instrumento subserviente da indústria alemã; significa que, no tocante à expansão imperialista, a indústria e o partido têm objetivos idênticos.”¹⁰⁴ Ainda assim, ao contrário das análises de Pollock e Horkheimer, a de Neumann fundamentou-se em categorias marxistas mais tradicionais. Pollock escrevera sobre a motivação do poder. Em resposta, Neumann observou: “Cremos ter mostrado que é a motivação do lucro que sustenta a coesão da máquina. Contudo, em um sistema monopolista, os lucros não podem ser produzidos e conservados sem o poder político totalitário, o traço distintivo do nacional-socialismo.”¹⁰⁵ Afinal, a nova ordem, descrita por Pollock, não era tão nova assim.

Tampouco estavam certos alguns teóricos da Nova Escola, como Emil Lederer, um velho inimigo do Institut, ao chamarem a Alemanha nazista de uma sociedade de massas, amorfa, sem diferenciação de classes. Na verdade, a atomização nazista das massas tinha-se detido antes da autoatomização da elite. Se tanto, argumentou Neumann, “a essência da política nacional-socialista consiste na aceitação e no fortalecimento do caráter de classe que prevalece na sociedade alemã”.¹⁰⁶ Neumann concordou que a solidariedade de classe na classe baixa e na baixa classe média sofrera mudanças. Os nazistas haviam introduzido uma nova hierarquia, mais baseada no *status* que na classe tradicional, invertendo assim a fórmula clássica de Sir Henry Maine da transição do *status* para a classe.¹⁰⁷ Houve uma tentativa deliberada de atomizar as massas. Neumann explorou as ramificações desse processo em análises da propaganda, do terrorismo, da política trabalhista e salarial e da legislação nazista (baseando-se, predominantemente, nos artigos anteriores dele e de Kirchheimer no *Zeitschrift* e nos *Studies*).

A análise mais ortodoxa da classe, feita por Neumann, impediu-o de ver a dominação em termos tecnológicos, como começava a fazer o grupo que cercava Horkheimer. Tal como Gurland, ele achou que a racionalização e a centralização da economia não eram incompatíveis com o capitalismo privado. Na verdade, a revolução tecnológica se havia “originado dentro do próprio mecanismo da produção capitalista, refutando a crença dos que sustentam que o capitalismo perdeu dinamismo”.¹⁰⁸ Mas Neumann considerou possível que, a longo prazo, aumentasse a tensão entre a lógica da racionalização tecnológica e as exigências de maximização do lucro. “O antagonismo entre o engenheiro, por quem entendemos todos os técnicos e contramestres, e o capitalismo monopolista totalitário é uma das falhas decisivas do regime.”¹⁰⁹

O marco principal da tese de Neumann foi que, ao contrário do que dizia Pollock, o nazismo era uma continuação do capitalismo monopolista por outros meios. Mas *Behemoth* também tinha uma tese secundária, que, de certo modo, correspondia mais de perto a algumas idéias do círculo interno do Institut. Essa tese refletiu-se no título do livro, que se referiu ao estudo hobbesiano do caos da guerra civil inglesa do século XVII. Para Neumann, “o nacional-socialismo é — ou tende a se tornar — um não-Estado, um caos, um império da desordem e da anarquia”.¹¹⁰ Não só “capitalismo de Estado” era uma denominação equivocada como a própria existência de um Estado, em qualquer sentido tradicional, era ques-

tionável. Ao contrário, a dominação vinha perdendo as mediações, o amortecedor, por mais imperfeito que fosse, proporcionado pelo Estado liberal.

Tal como Horkheimer e os outros, Neumann achava que as mediações semi-humanistas do passado vinham sendo rapidamente desgastadas nos Estados autoritários. Mas eles discordavam ao descreverem a natureza da dominação não mediada. Para Neumann, ela continuava a seguir os moldes do capitalista que domina o trabalhador explorado, sem que o Estado agisse para diminuir a destrutividade do conflito de classes. Por isso, ainda pôde escrever que “existe, objetivamente, um profundo antagonismo entre as duas classes. Não sabemos se explodirá ou não”.¹¹¹ Para Horkheimer, a dominação vinha-se tornando cada vez mais psicossocial, sem o amortecimento trazido pelo mercado capitalista. Seguindo Pollock, ele afirmou que o Estado era o principal construtor da dominação, o que também incluía a aplicação deliberada do terrorismo e da coação. Em sua análise, entretanto, o papel do Estado diminuiria com o tempo, à medida que a dominação se tornasse uma espécie de situação que permeava a sociedade como um todo. Nesse ponto, os argumentos de Horkheimer sobre o papel crescente do espírito tecnológico exerceram um papel crucial. Como veremos ao examinar os trabalhos posteriores da Escola de Frankfurt, especialmente em relação às análises da sociedade norte-americana, a dominação, no que Marcuse viria a popularizar como a sociedade “unidimensional”, parecia existir sem a orientação consciente dos dominadores, fossem eles econômicos ou políticos. Ela parecia mais sinistra e invulnerável. As possibilidades de uma ação efetiva para repudiá-la tornavam-se ainda mais remotas.

Em resumo, pode-se dizer que o Institut empregou duas abordagens gerais em sua análise do nazismo. Uma, associada a Neumann, Gurland e Kirchheimer, concentrou-se nas mudanças havidas nas instituições jurídicas, políticas e econômicas, olhando só de passagem a psicologia social ou a cultura de massa. Seus pressupostos fundamentais eram os de um marxismo mais ortodoxo, que destacava a centralidade do capitalismo monopolista, embora com um refinamento considerável. A outra grande abordagem, adotada pelo grupo em torno de Horkheimer, viu o nazismo como o exemplo extremo de uma tendência geral para a dominação irracional no Ocidente. Embora concordasse que isso havia ocorrido como um subproduto do capitalismo avançado, ela já não considerava a subestrutura econômica como o *locus* crucial do todo social. Prestava

cada vez mais atenção na racionalização tecnológica, como força institucional, e na racionalidade instrumental, como imperativo da cultura. Com mais ênfase do que Neumann ou outros, explorava os mecanismos psicossociais da obediência e as fontes da violência. Ao apontar os vários modos pelos quais o capitalismo avançado evitara as previsões de colapso feitas por Marx, essa corrente revelou um ceticismo mais profundo acerca das possibilidades de mudança, o qual aumentaria nos anos seguintes.

Como a abordagem de Horkheimer-Pollock ultrapassara a economia, onde se concentrava o marxismo ortodoxo, ela pôde ser aplicada com mais facilidade aos fenômenos sociais norte-americanos depois da guerra. Afinal, a economia dos Estados Unidos podia ser caracterizada como um capitalismo monopolista, mas sua sociedade, ainda assim, tinha-se mostrado resistente ao fascismo. No após-guerra, Neumann e seus amigos reconheceram essa realidade, o que nos ajuda a entender a transformação deles em liberais constrangidos. O grupo em torno de Horkheimer, por outro lado, compartilhava o pessimismo quanto ao futuro da revolução proletária, mas não se tornou liberal no mesmo sentido que Neumann, Kirchheimer e Gurland. No caso de Marcuse, como veremos, o radicalismo se intensificou. Nos casos de Horkheimer e Adorno, a cautela foi muito maior, porém a análise básica nunca se tornou realmente liberal ou pluralista em seus pressupostos. Contudo, falar dos desdobramentos do após-guerra neste momento seria antecipar a nossa narrativa. Isso só poderá ser feito depois de discutirmos, nos próximos capítulos, como o Institut concentrou sua atenção nos Estados Unidos.

Antes de passarmos à análise que o Institut fez da sociedade norte-americana, precisamos atualizar sua história durante a guerra. Com a expansão do poder fascista na Europa e com a entrada dos Estados Unidos na guerra, houve uma reorganização geral da estrutura institucional do Institut e uma reavaliação de seus objetivos. A filial francesa, único posto avançado da Escola de Frankfurt remanescente na Europa quando da eclosão do conflito, foi fechada com a ocupação de Paris, em 1940. Durante a década de 1930, o escritório de Paris fora não apenas uma ligação com a editora dos textos do Institut e uma fonte de dados para os *Studien über Autorität und Familie*, mas também um elo de ligação com a comunidade acadêmica e cultural francesa. Walter Benjamin não era o único colaborador do *Zeitschrift* a residir em Paris. Outros textos foram escritos por Celestin Bouglé, Raymond Aron, Alexandre Koyré, Jeanne Duprat, Paul

Honigsheim, Maxime Leroy, Bernard Groethuysen e A. Demangeon. Em 1938, Bouglé foi um de dois ilustres estudiosos europeus a fazer uma série de palestras públicas no ramo nova-iorquino do Institut (o outro foi Morris Ginsberg).

Mas o elo fora rompido. Além disso, a Librairie Felix Alcan não pôde mais continuar a publicar o *Zeitschrift*. O Institut resolveu publicar nos Estados Unidos a terceira parte do volume de 1939, que saiu no verão de 1940. Isso exigiu que o Institut superasse sua má vontade para escrever em inglês. Como explicou Horkheimer nos rebatizados *Studies in Philosophy and Social Science*:

A filosofia, a arte e a ciência perderam sua pátria na maior parte da Europa. Hoje, a Inglaterra luta desesperadamente contra a dominação dos Estados totalitários. A América, especialmente os Estados Unidos, é o único continente em que é possível dar continuidade à vida científica. No arcabouço das instituições democráticas deste país, a cultura ainda goza da liberdade sem a qual, acreditamos, é incapaz de existir. Ao publicar nossa revista em sua nova forma, desejamos expressar essa convicção.¹¹²

Entretanto, publicar na América era mais caro do que tinha sido na Europa, e os recursos do Institut já não eram os mesmos. No fim da década de 1930, sua reserva de capital havia sofrido revezes de certa gravidade. Alguns investimentos malsucedidos no mercado em baixa, uma transação imobiliária desastrosa no norte do estado de Nova York e a distribuição de recursos consideráveis a outros refugiados da equipe aumentada do Institut, tudo isso limitou as opções financeiras. Assim, em 1941, quando ele trouxe para os Estados Unidos o que restara de seu capital na Suíça e na Holanda, onde era administrado pela Fundação Memorial Kurt Gerlach, pela Fundação Memorial Hermann Weil e pela Associação de Estudos Sociais,¹¹³ o valor transferido não foi suficiente para permitir a continuação de todos os programas da organização. Uma das primeiras vítimas foram os *Studies in Philosophy and Social Science*, inicialmente transformados em uma publicação anual. Em março de 1942, com a terceira edição do volume IX (oficialmente lançado em 1941), a revista foi suspensa pelo resto da guerra. Nunca voltaria a aparecer na forma original, com isso pondo fim a um periódico de distinção e realizações notáveis. Olhando para trás, pode-se dizer que o breve decênio de sua existência foi a verdadeira *Blütezeit* [florescência] do Institut, seu período de maior criatividade.

Os problemas financeiros da organização também exigiram uma redução da equipe, que fora inchada pelo afluxo de novos refugiados da

Europa. Alguns associados do Institut — Karl Landauer, Andries Sternheim e, com destaque ainda maior, Walter Benjamin — resistiram aos apelos de que emigrassem até ser tarde demais. Em muitos outros casos, porém, a fuga foi bem-sucedida. Por ocasião da guerra, entre os novos “pesquisadores associados” do Institut, que muitas vezes tinham apenas uma ligação periférica com ele, incluíam-se Karl Wilhelm Kapp (economia), I. Graebner (anti-semitismo), Fritz Karsen (educação),¹¹⁴ Olga Lang (sinologia), Wilhelm Mackauer (história), Alois Schardt (arte), Joseph Soudek (economia), Edgar Zilsel (sociologia), Paul Lazarsfeld (sociologia), Maximilian Beck (filosofia), Kurt Pinthus (literatura) e Hans Fried (sociologia). Muitos deles, além de outros que recebiam verbas do Institut, como Joseph Maier, o marido de Alice Maier, não mais puderam ser mantidos pelo orçamento reduzido da organização.

O mesmo problema existiu entre os membros mais graduados da equipe. Em 1939, como vimos, Fromm foi cuidar de sua clínica particular, Gumperz dedicou-se a suas atividades de corretor de valores e Wittfogel encontrou novas fontes de renda. Adorno foi contratado em regime de meio expediente pelo Projeto de Pesquisas Radiofônicas de Lazarsfeld, em Princeton, e depois pela Colúmbia, que também foi uma fonte de pesquisas e de apoio a Löwenthal. A assessoria prestada ao governo foi um modo de complementar a renda, ao mesmo tempo fazendo um trabalho útil. Neumann foi o primeiro a ir para Washington a fim de auxiliar no esforço de guerra. Em 1942, ligou-se à Diretoria de Guerra Econômica como seu principal consultor e, em seguida, ao Escritório de Serviços Estratégicos [OSS] como vice-diretor da seção da Europa Central da Divisão de Pesquisas e Análise. A saída de Neumann do Institut, que se revelou permanente, foi apressada por divergências pessoais e teóricas entre integrantes mais antigos do Institut,¹¹⁵ tal como acontecera com outros, a exemplo de Fromm e Wittfogel. Horkheimer ficou insatisfeito com a forma sumária como as teses de Pollock foram tratadas em *Behemoth*. Além disso, parece ter havido uma rivalidade entre eles no tocante à escolha de um professor, entre os membros do Institut, para lecionar na Colúmbia. As figuras mais antigas, do período de Frankfurt, afligiram-se com a perspectiva de que Neumann, com suas opiniões divergentes, viesse a representar o Institut no corpo docente regular da universidade. Com efeito, depois da guerra, o cargo foi oferecido a Neumann, que o aceitou. Já então, o Institut havia decidido romper os vínculos com a Colúmbia.

Outros membros do Institut passaram uma parte considerável de seu tempo em Washington durante a guerra. Kirchheimer também se ligou ao OSS, assim como Marcuse, depois de concluir *Razão e revolução*, sua última publicação extensa em mais de dez anos. No OSS, eles integraram uma notável comunidade de intelectuais, entre os quais havia estudiosos ilustres, como Hajo Holborn, Norman O. Brown, Carl Schorske, H. Stuart Hughes, Leonard Krieger, Crane Brinton e Franklin Ford. Marcuse fez breves trabalhos para o Serviço de Informações de Guerra [OWI]* antes de se ligar ao OSS. O OWI também foi o foco do trabalho governamental de Löwenthal depois de 1943. Embora continuasse a passar parte do tempo no escritório nova-iorquino do Institut, ele trabalhou por um período como chefe de seção no OWI. Pollock foi consultor ocasional da divisão antitruste do Ministério da Justiça e da Diretoria de Guerra Econômica. Quanto a Gurland, apesar de permanecer predominantemente em Nova York, encontrou tempo para colaborar com Kirchheimer e Neumann em um estudo intitulado *O destino das pequenas empresas na Alemanha nazista*,¹¹⁶ preparado para uma subcomissão especial do senado, chefiada por Claude Pepper.

Apesar da redução do orçamento do Institut e da dispersão parcial da equipe, o esforço para dar continuidade ao trabalho científico não esmoreceu. Mas, pela primeira vez, houve necessidade de verbas complementares para viabilizar os projetos. Estas nem sempre foram concedidas. Em fevereiro de 1941, divulgou-se um prospecto denominado “Aspectos culturais do nacional-socialismo”,¹¹⁷ sob a orientação conjunta de Horkheimer e Eugene N. Anderson, da American University, em Washington. Eram as seguintes as responsabilidades previstas para cada seção: Pollock deveria estudar a burocracia; Löwenthal, a literatura e a cultura de massa; Horkheimer, o anticristianismo; Neumann, a penetração da ideologia no proletariado e na nova classe média; Marcuse, a guerra e a geração do após-guerra; e Adorno, arte e música. Grossmann foi descrito como “consultor de história econômica, estatística e economia para todas as seções em que tais problemas possam ocorrer”.¹¹⁸ Mas o projeto não pôde ser iniciado, por falta de uma fundação que o co-patrocinasse. Também não houve dinheiro para continuar os *Studies in Philosophy and Social Science* sob a forma de anuário. Na verdade, somente com o apoio da Comissão Judaica Norte-Americana e da Comissão Judaica do Trabalho, obtido em

* Sigla de Office of War Information. [N.T.]

outubro de 1943, é que o Institut pôde dedicar suas energias coletivas a um projeto grande e dispendioso. A série resultante, *Studies in Prejudice* [Estudos sobre o preconceito], será objeto do capítulo 7.

Houve um caso em que a recuperação financeira do Institut lhe permitiu reverter a tendência para a redução da equipe. Paul Massing, que passara a integrá-lo como pesquisador associado em 1941, tornou-se um de seus colaboradores mais importantes nos anos seguintes. Mas não era um completo novato nos assuntos do Institut, pois havia iniciado sua tese sob a orientação de Grünberg em 1927.¹¹⁹ Em um aspecto, porém, Massing foi um acréscimo singular. Ao contrário da maioria dos outros personagens importantes da história do Institut, ele era de origem gentia (mais tarde, considerou que isso impedira que fosse plenamente aceito pelo círculo interno). Na década de 1920, Massing fora amigo íntimo de Karl Wittfogel, por razões pessoais e políticas. Como Wittfogel, ele tinha sido um dos vários membros do Partido Comunista associados ao Institut antes da emigração. Ingressara no partido em 1927. Assim como seu amigo mais velho — Massing nascera em um pequeno vilarejo próximo de Koblenz em 1902, seis anos depois de Wittfogel —, quando Hitler assumiu o poder ele foi aprisionado em um campo de concentração por causa de suas opiniões políticas. Ambos foram libertados mais ou menos na mesma época e deixaram a Alemanha em 1934. Escreveram sobre suas experiências no campo de concentração em romances publicados sob pseudônimos: o de Wittfogel, escrito sob o nome de Klaus Hinrichs, chamou-se *Staatliches Konzentrationslager VII*; o de Massing intitulou-se *Schutzhäftling 880* e foi publicado sob o nome de Karl Billinger, caprichosamente escolhido para combinar John Dillinger, o grande criminoso, com Richard Billinger, um poeta alemão encarcerado pelos nazistas.¹²⁰ Acompanhado por uma introdução pró-soviética, escrita por Lincoln Steffens, o romance de Massing foi traduzido como *Fatherland* [Pátria] em 1935. Sua publicação em inglês custou ao autor um preço alto, retardando sua naturalização até o fim da década de 1940.

Outro paralelo entre os dois foi o desencanto crescente com o comunismo. Wittfogel desligara-se do partido, como membro pagante de contribuições, ao trocar o continente europeu pela Inglaterra em 1934, oito meses antes de emigrar para os Estados Unidos. Seu rompimento definitivo com o passado comunista, entretanto, só veio no verão de 1939, após suas experiências na China em meados da década de 1930.¹²¹ A apostasia de Massing foi consideravelmente mais dramática. Apesar de ter feito uma

rápida viagem aos Estados Unidos depois de ser libertado do campo de concentração, ele e a mulher, Hede, regressaram à Europa a fim de trabalhar para o partido. Em 1937, foi chamado a Moscou para discutir questões com os superiores. Na ocasião, os julgamentos dos expurgos encontravam-se em pleno auge e, como muitos outros, Massing estava ficando desencantado com as práticas stalinistas. Mesmo desestimulado pela mulher, resolveu ir à União Soviética, segundo recordou, movido por um sentimento de honra, a fim de anunciar seu rompimento com o comunismo. O que se iniciara como uma visita de duas semanas terminou como um pesadelo de oito meses, sem nenhuma garantia de sobrevivência.¹²² Por fim, em 1938, Massing obteve permissão para deixar Moscou e o partido, mas seu envolvimento com o comunismo nunca terminou completamente. Ao regressar, iniciou uma comparação da política externa de Hitler com as intenções anunciadas em *Mein Kampf*, na esperança de produzir um livro comercializável. *Hitler não é bobo*, título final do livro, foi publicado em 1940 pela editora Modern Age, na época secretamente controlada por editores comunistas. A afirmação de “Karl Billinger” de que a guerra no Ocidente era uma simples preliminar para um impulso em direção ao Leste contrariou a nova orientação partidária, que então seguia o pacto nazi-soviético. Em consequência disso, o livro foi suspenso pela própria editora e os exemplares já impressos foram recuperados sempre que isso se revelou possível.

A perda do livro de Massing encontrou um paralelo na perda de sua amizade com Wittfogel, embora por razões inversas. Como já foi assinalado, Wittfogel começara a pender para a direita depois de regressar da China. Sua terceira esposa, Esther Goldfrank, era conservadora e parece ter influenciado a intensidade da mudança ocorrida no marido. Além de abandonar o partido, Wittfogel começou a desconfiar de qualquer um que já houvesse mantido algum tipo de ligação com ele. Massing incluía-se nessa categoria, e suas relações com Wittfogel sofreram uma deterioração progressiva. O rompimento veio em 1948, segundo recordou Massing, por sua recusa de respaldar sem reservas as alegações de Ruth Fischer em seu livro *Alemanha stalinista*. Segundo o relato de Wittfogel, o rompimento entre os dois teve razões mais pessoais.¹²³ O que fica claro é que Massing, que já não era membro do partido, mas não se dispunha a compartilhar o anticomunismo raivoso de Wittfogel, havia chegado a uma postura política não muito diferente da dos líderes do Institut. Em 1941, quando se juntou às fileiras da instituição, sua carreira política estava claramente

encerrada. Na verdade, os textos que escreveu na década de 1940 mostraram pouca influência do marxismo, que ele havia adotado tão ativamente em épocas anteriores. Nesse aspecto, ele espelhou o retraimento gradual do Institut de uma postura agressivamente marxista, cujos efeitos abordamos em parte neste capítulo. Durante a guerra e nos anos imediatamente posteriores, vários fatores contribuíram para essa mudança na atitude da Escola de Frankfurt para com o marxismo. Eles se evidenciarão em nossas discussões posteriores de seu trabalho na década de 1940.

A evolução da saúde de Horkheimer talvez tenha produzido a mudança mais importante na história do Institut durante a guerra. Em decorrência de um ligeiro problema cardíaco, os médicos recomendaram que ele trocasse Nova York por um clima mais temperado. Como resultado, Horkheimer, acompanhado por Adorno, que o seguiu basicamente por lealdade pessoal,¹²⁴ mudou-se para Pacific Palisades, perto de Santa Mônica, na Califórnia, no começo de 1941. Sem o estímulo pessoal de Horkheimer, o escritório nova-iorquino do Institut perdeu parte de sua vitalidade. Löwenthal e Pollock permaneceram na direção, e Marcuse, Kirchheimer, Gurland, Massing e Felix Weil continuaram a trabalhar lá. Ainda assim, o volume das pesquisas, pelas razões mencionadas, sofreu um declínio geral durante a guerra. Em junho de 1944, o prédio da Rua 117 foi entregue à Marinha norte-americana para cursos de treinamento, e o Institut se mudou para instalações mais modestas, na Biblioteca Memorial Low* e em outro edifício em Morningside Heights. Ficou claro que o período do Institut na Universidade Colúmbia estava chegando ao fim quando, em 1944, ele distribuiu uma apresentação de suas realizações, intitulada “Dez anos em Morningside Heights”.¹²⁵

Ao se mudarem para a Califórnia, no oeste, Horkheimer e Adorno confirmaram simbolicamente o maior distanciamento entre o Institut e suas origens europeias. Em fevereiro de 1940, enquanto ainda estavam em Nova York, Horkheimer, Pollock, Marcuse e Löwenthal haviam solicitado documentos de naturalização. No fim da guerra, quase todos os membros do Institut tinham-se tornado cidadãos norte-americanos. O fim do *Zeitschrift* significou, para a instituição, a aproximação com um novo público de língua inglesa. A partir de *Punição e estrutura social*, em 1939, todos os trabalhos da Escola de Frankfurt foram publicados na língua adotiva. Na

* Centro administrativo da Universidade Colúmbia, construído em 1895 pelo então reitor Seth Low, em memória de seu pai, Abiel Abbot Low. [N.T.]

década de 1940, os *Estudos sobre o preconceito* retomaram o assunto no ponto em que os *Studien über Autorität und Familie* o haviam deixado, mas o foco passou a incidir nas formas norte-americanas de autoritarismo.

Com a mudança da temática veio uma alteração sutil no centro do trabalho do Institut. Nos Estados Unidos, o autoritarismo aparecia sob disfarces diferentes dos de seus equivalentes europeus. Em vez do terrorismo ou da coação, tinham-se desenvolvido formas mais delicadas de imposição do conformismo. Talvez a mais eficaz estivesse no campo cultural. Assim, a cultura de massa norte-americana passou a ser um dos interesses centrais da Escola de Frankfurt na década de 1940. Para compreender o seu trabalho, devemos agora retornar à nossa discussão, muito adiada, das análises de fenômenos culturais realizadas pelo Institut. Já abordamos a contribuição de Löwenthal para essas análises. No próximo capítulo, examinaremos a obra extensa e penetrante de Adorno e Benjamin no contexto do tratamento dado pelo Institut ao que Horkheimer chamou de “cultura afirmativa”.¹²⁶

CAPÍTULO 6

TEORIA ESTÉTICA E CRÍTICA À CULTURA DE MASSA

Não há documento da civilização que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie.

– Walter Benjamin

Não é que o mascar chicletes solape a metafísica, mas sim que ele é metafísico — é isso que precisa ficar claro.

– Max Horkheimer

A cultura de massa é a psicanálise às avessas.

– Leo Löwenthal

Tradicionalmente, a crítica estética marxista, como afirmou George Steiner,¹ seguiu duas correntes distintas. A primeira, derivada principalmente dos escritos de Lênin e codificada por Zhdanov no I Congresso de Escritores Soviéticos, em 1934, só via mérito nas obras que exibiam um franco partidarismo político. A exigência de Lênin de uma *Tendenzliteratur* [literatura partidária], concebida no combate ao formalismo estético, mais ou menos na virada do século XX, acabara culminando na ortodoxia estéril do realismo socialista stalinista. A segunda corrente, que Steiner, entre outros, considerava mais fecunda, seguia a orientação de Engels, que valorizava a arte menos pelas intenções políticas de seu criador do que por sua importância social intrínseca. O conteúdo social objetivo de uma obra, afirmava Engels, podia ser contrário aos desejos confessos do artista e expressar mais do que suas origens de classe. Essa segunda abordagem foi adotada pelos críticos do bloco não-soviético que Michel Crouzet chamou de paramarxistas. Entre os mais destacados estiveram, em momentos variáveis de suas carreiras, Jean-Paul Sartre e Lucien Goldmann, na França, Edmund Wilson e Sidney Finkelstein, nos Estados Unidos, e integrantes da Escola de Frankfurt na Alemanha.

Para Steiner, assim como para outros comentaristas, György Lukács representa um caso complexo, com características que o situam nos dois

campos. Certamente o crítico mais talentoso a permanecer na órbita soviética, Lukács procurou encurtar a distância entre as posições de Lênin e de Engels. Ao desenvolver a já famosa dicotomia de Engels entre realismo e naturalismo — o primeiro exemplificado nas obras de Shakespeare, Goethe e Balzac, reconciliando o mundo objetivo e a imaginação subjetiva, o segundo predominantemente ilustrado pelos escritos de Zola, que refletem mecanicamente o ambiente fenomênico não assimilado do artista —, Lukács voltou-se para uma importante distinção negligenciada pelos zhdanovistas ortodoxos. Apesar de sua simpatia pelos oprimidos, afirmou Lukács, Zola era artisticamente inferior ao realista Balzac, cuja imaginação artística lhe permitira retratar de forma mais fiel a totalidade histórica. Considerações similares levaram ao inesperado elogio de Lukács, em *O romance histórico*, à obra de Sir Walter Scott.²

No entanto, Lukács, o homem que repudiou sua própria *História e consciência de classe* por causa das críticas feitas pela hierarquia do partido, nunca se libertou verdadeiramente da camisa-de-força leninista. Isso se evidenciou de várias maneiras. Uma das mais conhecidas foi a hostilidade, praticamente inflexível, a qualquer tipo de modernismo artístico.³ Lukács menosprezou escritores como Proust, Joyce e Kafka, por seu pretenso formalismo e subjetividade. Associou grande parte da arte do século XX ao suposto irracionalismo dos escritos de Dostoiévski, Nietzsche e Kierkegaard.⁴ Paralelamente a essa atitude, havia uma predileção bastante conservadora pelas obras-primas da cultura burguesa e uma deferência, que estava longe de ser crítica, aos produtos do realismo socialista. Este último aspecto de seu trabalho talvez se devesse a uma apreciação demasiadamente otimista da conciliação das contradições já alcançada nos países socialistas.⁵ Outra manifestação de sua adesão aos padrões leninistas transpareceu em sua relativa indiferença aos efeitos das inovações tecnológicas na arte; o conflito de classes continuou a ser o único motor da história subjacente à sua crítica. Apesar do discernimento contido no vasto corpo da obra crítica de Lukács, seu compromisso com a autoridade política e sua insensibilidade quase temperamental à arte modernista impediram que ele atingisse o tipo de flexibilidade crítica que os paramarxistas ocidentais, como os ligados à Escola de Frankfurt, conseguiram alcançar.

Convém reconhecer que grande parte do que os paramarxistas escreveram não teria sido o que foi sem certos textos de Lukács. *História e consciência de classe*, independentemente do que seu autor possa ter pensado dele mais tarde, foi um livro seminal para esses críticos, como viria

a admitir Benjamin, por exemplo.⁶ Como também reconheceu Adorno num texto muito posterior sobre Lukács, de tom geralmente crítico, esse fora o primeiro estudo a enfocar o problema crucial da reificação, chave de uma análise marxista ou neomarxista da cultura.⁷ Além disso, a Escola de Frankfurt, como outros paramarxistas, compartilhava a distinção “engelsiana” entre realismo e naturalismo, que Lukács tanto fez para desenvolver, embora ela tendesse a concordar mais com a definição que ele dera ao segundo do que ao primeiro.⁸ Quaisquer que tenham sido as discordâncias que os separaram em anos posteriores — foram sérias —, o Institut e Lukács abordaram questões similares a partir de uma tradição comum.

O objetivo deste capítulo é apresentar os elementos que tornaram a crítica estética da Escola de Frankfurt diferente da de seus concorrentes burgueses tradicionais e daquela dos marxistas ortodoxos. Prestaremos especial atenção às contribuições de Adorno e Benjamin, olhando de relance para Horkheimer, Marcuse e Löwenthal, cujas análises da cultura de massa também serão consideradas. O capítulo termina com um exame de como o Institut integrou sua crítica da arte à análise mais geral da sociedade moderna.

Desde o começo, a geração pós-Grünberg de membros do Institut tinha-se interessado por fenômenos estéticos e culturais. Hans Cornelius, a principal influência acadêmica em diversas figuras do Institut, fora um artista *manqué* [frustrado] e escrevera longamente sobre a filosofia da arte.⁹ As incursões de Horkheimer na ficção, que prosseguiram até a década de 1940,¹⁰ já foram mencionadas, assim como os interesses musicais mais substanciais de Adorno. O estudo de Adorno sobre Kierkegaard, no qual a estética desempenhou um papel central, também foi citado, assim como a crítica estética e teatral de Wittfogel. Por último, já atentamos para os numerosos ensaios de Löwenthal no *Zeitschrift* sobre temas literários.

O que resta fazer é uma exposição mais completa dos outros componentes da extensa análise que o Institut fez de temas culturais, em particular o trabalho de Adorno e Benjamin. As dificuldades dessa tarefa são gigantescas. O impulso anti-sistemático da teoria crítica estendeu-se à crítica cultural que ela fomentou. O resultado transforma os resumos em um projeto difícil, se não impossível. Além disso, a forma como essa crítica surgiu foi uma parte essencial de seu efeito total. A textura singular de um ensaio de Adorno ou Benjamin, assim como a complexidade deliberada de sua prosa, desafiam a tradução,¹¹ para não falar na redução a seus pon-

tos fundamentais. Sua forma de raciocínio raramente era indutiva ou dedutiva, num reflexo de sua insistência em que cada frase devia ser mediada pela totalidade do ensaio, a fim de ser compreendida em sua plenitude. A leitura de um texto de Adorno ou Benjamin faz pensar num comentário que o cineasta Jean-Luc Godard teria feito, em certa ocasião, quando lhe perguntaram se seus filmes tinham começo, meio e fim. “Sim”, respondeu, “mas não necessariamente nessa ordem.” O princípio que Adorno atribuía aos simbolistas também perpassou o trabalho deles: “Desafiar a sociedade inclui desafiar sua linguagem.”¹² Assim, as dificuldades resultantes para o leitor médio foram menos produto do capricho ou da falta de fluência do que um desafio direto a que o leitor respondesse com uma seriedade à altura. O próprio Adorno indicou seu propósito, indiretamente, ao escrever, a respeito da música de Schönberg: “Ela requer que o ouvinte componha espontaneamente seu movimento interno e exige dele não a simples contemplação, mas a práxis.”¹³ Outros artistas, como Kafka,¹⁴ cuja obra Adorno enaltecia particularmente, parecem ter sido norteados pela mesma consideração.

A preocupação de Benjamin com a linguagem e o estilo não era menor. Na verdade, como certa vez sugeriu Adorno,¹⁵ Benjamin se via como o veículo para a expressão de tendências culturais objetivas, uma convicção que tornava a forma de expressão particularmente crucial. Uma das manifestações disso foi sua esperança de excluir de sua obra todos os elementos subjetivos, escrevendo um ensaio composto só de citações de outras fontes.¹⁶ Embora isso nunca tenha acontecido, Benjamin se esforçou por conferir às suas palavras uma riqueza e uma ressonância que faltavam à prosa normal. É possível que seu interesse pelo Talmude e a cabala o tenha levado à convicção de que existem níveis múltiplos de significação em todas as frases.¹⁷ Se o estilo de Benjamin diferia do de outros membros do Institut, isso deveu-se a sua busca da forma de expressão mais concreta possível. Como seu pensamento era mais analógico que o deles, era menor sua propensão a usar o jargão filosófico tradicional, que ele descartava como uma linguagem de alcoviteiros.¹⁸ Aliás, Benjamin e Horkheimer trocaram cartas em que suas diferentes apreciações do valor da linguagem filosófica vieram à tona.¹⁹ Nenhum dos dois convenceu o outro, e o estilo de Benjamin continuou mais próximo da prosa capaz de evocar a literatura artística que da linguagem denotativa da filosofia teórica. Isso, além do estado fragmentado de boa parte de sua obra tardia, bem como das

recentes disputas sobre a autenticidade de alguns de seus textos e da distância que ele sempre manteve da teoria crítica, torna especialmente difícil uma avaliação de sua contribuição para o trabalho do Institut.

Mesmo assim, tendo em mente essas ressalvas, é possível discernir os contornos gerais da abordagem da estética pela Escola de Frankfurt, compartilhada por Adorno e, até certo ponto, por Benjamin. Se, como vimos, o Institut se recusou a fetichizar a economia ou a política, ele também re-lutou em tratar a cultura como um campo à parte na sociedade. Vez por outra, isso pareceu significar uma análise da arte que quase a reduziu a um reflexo das tendências sociais, como quando o Institut, em uma de suas histórias oficiais, escreveu: “Interpretamos [a arte] como uma espécie de linguagem codificada de processos que ocorrem na sociedade, a ser decifrada por meio de uma análise crítica.”²⁰ Ainda que, em geral, fosse menos direto, o Institut certamente se situou no pólo oposto ao da tradição das *Geisteswissenschaften* [ciências da cultura] da Alemanha, que tendiam a tratar a história intelectual dentro de um vazio social. Os membros do Institut nunca se cansaram de atacar a oposição entre a cultura, como esfera superior das realizações humanas, e a existência material, como aspecto inferior da condição humana. Tamanha era a inter-relação entre cultura e sociedade, que a primeira nunca conseguia transcender plenamente as insuficiências da segunda. Assim, Adorno elogiou Spengler por ter demonstrado “o modo como a própria cultura, como forma e ordem, se acumplicia com a dominação cega”.²¹ E Benjamin afirmou, sem rodeio, que “não há documento da civilização que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”.²²

Igualmente estranha ao pensamento do Institut era a avaliação dos fenômenos artísticos como meras expressões de criatividade individual. Horkheimer, como estamos lembrados, escreveu sua *Habilitationsschrift* sobre a *Crítica do juízo*, de Kant. Quase duas décadas depois, voltou à tese kantiana de que todo ato estético estava impregnado de um componente de humanidade comum, de esperança compartilhada no potencial da humanidade.²³ O sujeito supra-individual, porém, não era abstratamente transcendental, como supusera Kant, e sim histórico.²⁴ O sujeito artístico era, em certo sentido, social e individual. Por isso, as obras de arte expressavam tendências sociais objetivas, não previstas por seus criadores. Em certos aspectos, a suposta liberdade criadora do artista era ilusória. “Tal como a vida dos artistas”, escreveu Adorno em seu ensaio sobre Valéry e Proust, “sua obra só parece ‘livre’ quando vista de fora. A obra não é refle-

xo da alma nem encarnação de uma Idéia platônica. Não é o Ser puro, mas um 'campo de forças' entre o sujeito e o objeto."²⁵

Assim, para a Escola de Frankfurt, a lógica estética do expressionismo, particularmente popular na Alemanha de sua juventude, era falsa, em última instância. Num artigo escrito sobre Kafka na década de 1940, Adorno voltou a um argumento que havia usado antes, em sua crítica a Kierkegaard: "A subjetividade absoluta é também desprovida de sujeito. [...] Quanto mais o eu do expressionismo é devolvido a si mesmo, mais se torna parecido com o mundo excluído das coisas. [...] A subjetividade pura, necessariamente alienada dela mesma, além de ter-se tornado uma coisa, assume as dimensões de uma objetividade que se expressa por sua própria alienação."²⁶ Embora a espontaneidade da criatividade subjetiva fosse um componente necessário da arte autêntica, ela só podia realizar-se pela objetivação. E a objetivação significava, inevitavelmente, trabalhar com materiais já filtrados pela matriz social existente. Isso significava a necessidade de alguma reificação. Em sua crítica a Aldous Huxley, Adorno escreveu que "a humanidade inclui tanto a reificação quanto seu oposto, não apenas como o estado do qual a libertação é possível, mas também, em termos positivos, como a forma pela qual, por mais frágil e inadequada que seja, os impulsos subjetivos se realizam, mas somente por serem objetivados".²⁷ O uso adorniano de reificação como sinônimo de objetivação, nessa passagem, indica seu pessimismo acerca da completa des-reificação da vida. Nesse ponto, evidencia-se particularmente a sua ênfase na não-identidade, que já examinamos. Nas grandes obras de arte, seria possível nos aproximarmos da conciliação completa entre a imaginação subjetiva e os materiais objetivos, mas sem jamais consegui-la plenamente. Por isso, mesmo ao analisar escritores como Valéry, Proust, George e Hoffmannstahl,²⁸ pelos quais sentia profundo respeito, Adorno optou por discutilos em pares dialéticos, a fim de transcender a insuficiência intrínseca das realizações individuais.

Se a criatividade artística era limitada por fatores sociais, o mesmo ocorria com a apreciação subjetiva da arte. A idéia liberal do "gosto" individual, assinalaram Adorno e Löwenthal com frequência,²⁹ tinha sido minada pela liquidação gradativa do sujeito autônomo na sociedade moderna. As implicações desse fenômeno eram cruciais para a compreensão da cultura de massa, na qual a manipulação das preferências era quase completa. Como vimos no capítulo 4, ao discutir o ensaio de Löwenthal sobre o público de Dostoiévski na Alemanha de antes da guerra, o Institut en-

carava as mudanças na aceitação da arte como um campo válido para sua investigação.

Mas o que distinguiu a sociologia da arte adotada pela Escola de Frankfurt e seus progenitores marxistas mais ortodoxos foi sua recusa de reduzir os fenômenos culturais a um reflexo ideológico de interesses de classe. Nas palavras de Adorno, "a tarefa da crítica não deve ser propriamente buscar os grupos de interesse particulares a que os fenômenos culturais devem ser atribuídos, mas decifrar as tendências sociais gerais que se expressam nesses fenômenos e por meio das quais se realizam os interesses mais poderosos. A crítica cultural deve converter-se na avaliação da fisionomia social."³⁰ Uma das fontes de discordância entre Adorno e Benjamin foi a tendência deste último a buscar correspondências mais específicas entre grupos sociais e fenômenos culturais.³¹

A ênfase da teoria crítica na dialética e na negação impediu que suas análises da arte se tornassem simples exercícios de decodificação de referências de classe, embora isso não estivesse totalmente ausente do trabalho do Institut. Não só a arte era expressão e reflexo de tendências sociais existentes, como também — e foi nesse ponto que o Institut divergiu mais nitidamente da crítica leninista, assim como de Lukács — a arte autêntica funcionava como a derradeira reserva de anseios humanos pela "outra" sociedade, que estaria além da atual. "A arte", escreveu Horkheimer, "desde que se tornou autônoma, preservou a utopia que evaporou da religião."³² A idéia kantiana do caráter desinteressado da beleza, portanto, estava errada: a verdadeira arte era uma expressão do interesse legítimo do homem por sua felicidade futura. A arte, para usar uma expressão de Stendhal que o Institut gostava particularmente de citar, trazia "une promesse de bonheur" [uma promessa de felicidade].³³ Portanto, embora falsas em certo sentido, as reivindicações da cultura, de transcender a sociedade, eram verdadeiras em outro.

Nem toda cultura era um embuste burguês, como às vezes pareciam pensar os marxistas vulgares.³⁴ Nem toda arte era uma simples falsa consciência ou uma ideologia. Uma crítica dialética ou "imaneente" da arte, afirmou Adorno, "leva a sério o princípio de que não é a ideologia em si que é mentirosa, mas sim a sua pretensão de corresponder à realidade".³⁵ A arte podia oferecer uma "verdadeira" antevisão da sociedade do futuro em sua conciliação harmoniosa entre forma e conteúdo, função e expressão, elementos subjetivos e objetivos. Alguns artistas, como Beethoven ou Goethe, eram capazes de atingir momentos dessa realização em suas obras, embo-

ra “a utopia da arte [transcendesse] toda obra individual”.³⁶ Na verdade, de acordo com a desconfiança da teoria crítica em relação a qualquer representação positiva da reconciliação de contradições, as harmonias que ela mais admirava sempre continham o reconhecimento de que uma reconciliação apenas estética era insuficiente: “A obra bem-sucedida, de acordo com a crítica imanente, não é a que resolve as contradições objetivas em uma harmonia espúria, mas a que expressa negativamente a idéia de harmonia, incorporando as contradições em sua pureza, de forma inflexível, conforme sua estrutura mais íntima.”³⁷ Em outras palavras, até que as contradições sociais se conciliassem na realidade, a harmonia utópica da arte teria de preservar um elemento de protesto. “A arte”, escreveu Adorno, “tanto a chamada arte clássica quanto suas expressões mais anárquicas, sempre foi e continua a ser uma força de protesto do humano contra a pressão das instituições dominadoras, religiosas e outras, ao mesmo tempo que reflete a substância objetiva delas.”³⁸ Em suma, a esfera estética era também, inevitavelmente, política. Tal percepção, como assinalou Marcuse,³⁹ se expressava da maneira mais clara nas *Cartas sobre a educação estética do homem*, de Schiller.

Nem tudo que passava por arte, porém, continha esse momento negativo. Com efeito, no cerne da crítica do Institut à cultura de massa estava sua crença em que a “promessa de bonheur”, a visão da outra sociedade, tinha sido sistematicamente erradicada do que era, cada vez mais, uma “cultura afirmativa”.* Ainda neste capítulo veremos com que seriedade a Escola de Frankfurt acolheu esse desdobramento. Agora, em nossa discussão mais geral da abordagem da cultura pelo Institut, devemos destacar que, mesmo em seus momentos de maior pessimismo acerca da eliminação da negatividade, em geral apareceu uma ressalva dialética. (O mesmo se poderia dizer da popularização posterior dessa análise por Marcuse em *A ideologia da sociedade industrial*, embora, nesse texto, as ressalvas tenham sido poucas e espaçadas.) Um bom exemplo dessa relutância em fechar a possibilidade da negatividade apareceu no artigo de Ador-

* “Por cultura afirmativa”, escreveu Marcuse, “faz-se referência à cultura da época burguesa que conduziu, no curso de seu desenvolvimento, a segregar da civilização o mundo mental e espiritual, como um reino de valor independente que também é considerado superior à civilização. Sua característica decisiva é a afirmação de um mundo universalmente obrigatório, eternamente melhor e mais valioso, que tem de ser incondicionalmente afirmado: um mundo essencialmente diferente do mundo factual da luta cotidiana pela vida, mas passível de ser realizado para si mesmo por todo indivíduo, ‘de dentro para fora’, sem nenhuma transformação da situação de fato” (*Negações*, p. 95).

no sobre Thorstein Veblen, publicado nos *Studies in Philosophy and Social Science* em 1941. A idéia de “consumo conspícuo”, de Veblen, que poderia ser considerada parte integrante de qualquer análise da cultura de massa, foi atacada por Adorno por sua superficialidade antidialética. “A felicidade que o homem efetivamente encontra”, escreveu, “não pode ser separada do consumo conspícuo. Não há felicidade que não prometa realizar um desejo socialmente constituído, mas também não há nenhuma que não prometa algo qualitativamente diferente nessa realização.”⁴⁰ Dito de outra maneira, até o desejo distorcido de reconhecimento de *status* continha um elemento crítico, que aparecia, em primeiro lugar, na demanda de uma felicidade real e, em segundo, no reconhecimento de que tal condição incluía necessariamente um componente social. O consumo, por mais conspícuo que fosse, ainda representava um protesto contra o ascetismo tão antipático à Escola de Frankfurt.

Entre as características destacadas da “cultura afirmativa” estava esse momento ascético. Como vimos ao analisar a natureza do materialismo do Institut, a demanda por felicidade era um elemento fundamental na teoria crítica. O que Adorno disse depois sobre Benjamin bem poderia servir para descrever a Escola de Frankfurt como um todo: “Tudo o que Benjamin disse, ou escreveu, soou como se o pensamento, em vez de rejeitar as promessas dos contos de fadas e dos livros infantis, com sua habitual ‘maturidade’ vergonhosa, as encarasse tão literalmente que a própria realização real estivesse agora no campo do possível. Na topografia filosófica de Benjamin, a renúncia é totalmente repudiada.”⁴¹ Além disso, a idéia de felicidade verdadeira do Institut ia muito além de sua equiparação ao bem-estar econômico, que caracterizava o raciocínio limitado de muitos marxistas ortodoxos. Com efeito, a própria separação entre cultura e satisfação material era um dos indícios que o Institut via como deixando transparecer a incapacidade do marxismo ortodoxo de transcender a cultura afirmativa. A dicotomia entre subestrutura e superestrutura, por mais exata que pudesse ter sido para descrever um certo momento da história burguesa, não devia ser eternizada. Na sociedade do futuro, essas duas esferas se integrariam de forma saudável. Como afirmou Marcuse em sua discussão do hedonismo, a separação contínua entre produção e consumo fazia parte da sociedade sem liberdade.⁴²

Essa integração, todavia, ainda era uma esperança utópica. Naquele momento, a maior ameaça provinha das tendências culturais que realizavam uma reconciliação prematura das contradições na consciência popu-

lar. O reducionismo sociológico do marxismo vulgar era uma manifestação dessa tendência. Tal como na teoria crítica em geral, a crítica estética da Escola de Frankfurt manteve uma ênfase decisiva na importância da mediação⁴³ e da não-identidade. Uma vez que Adorno, como outros integrantes do Institut, negava a existência de princípios filosóficos primários, ele sempre interpretou até os artefatos mais reificados da cultura afirmativa como algo mais que reflexos oriundos de uma realidade mais fundamental. “Quanto menos o método dialético é capaz de pressupor a identidade hegeliana entre sujeito e objeto, mais ele é obrigado a atentar para a dualidade dos momentos.”⁴⁴ Um exemplo da confiança persistente de Adorno no anti-reducionismo dialético apareceu no tratamento que deu a uma das categorias marxistas mais fundamentais, o fetichismo da mercadoria (com o qual Marx se referia ao processo de alienar as mercadorias de suas origens humanas, transformando-as em objetos misteriosos, opacos e distantes, e não na encarnação transparente das relações sociais). Nesse ponto, Adorno discordou de Benjamin, a quem escreveu, em 2 de agosto de 1935, dizendo que “o caráter de fetiche da mercadoria não é um dado da consciência, mas é dialético no sentido eminente de que produz a consciência”. Em outras palavras, tratava-se de uma realidade social, e não meramente psicológica. Falar da forma-mercadoria *an sich* [em si], como parecia fazer Benjamin, era conferir-lhe um sentido metafísico, e não histórico.⁴⁵ Em outro texto, um ensaio sobre Veblen, Adorno argumentou de maneira similar: “As mercadorias-fetiche não são apenas a projeção de relações humanas opacas no mundo das coisas. São também as divindades quiméricas que representam o que não pode esgotar-se na troca, embora devam sua existência à primazia da troca.”⁴⁶ Ao criticar outros críticos da cultura, como Lukács ou Veblen, Adorno sempre tomou o cuidado de destacar qualquer vestígio de reducionismo que detectasse no trabalho deles. Uma das manifestações freqüentes desse reducionismo era descartar as aparências como totalmente insubstanciais, uma falácia que ele também assinalou na fenomenologia. “Como reflexo da verdade”, escreveu, “as aparências são dialéticas; rejeitar qualquer aparência é cair completamente sob sua dominação, pois a verdade é abandonada juntamente com os escombros sem os quais ela não pode aparecer.”⁴⁷

A sensibilidade de Adorno à mediação dialética aparece de maneira mais clara nos estudos de música, aos quais ele dedicou uma parcela significativa de sua energia intelectual durante a vida inteira. Para Adorno, a música polifônica, a menos representacional das modalidades estéticas,⁴⁸

talvez fosse a mais adequada para expressar esse “outro” sem imagem que a teoria crítica se recusava a definir positivamente. Além disso, as complexidades de suas mediações — o compositor, o músico, o instrumento, a reprodução técnica — faziam da música um campo particularmente rico para o funcionamento da imaginação dialética de Adorno. Originária dos ritmos e rituais da vida cotidiana, fazia muito tempo que ela havia transcendido seu papel puramente funcional. Assim, a música tanto estava ligada às condições materiais quanto estava acima delas; era receptiva às mudanças nas realidades sociais, mas também era mais do que um mero reflexo destas.

Já na década de 1920 e em seus anos em Viena,⁴⁹ Adorno começara a explorar todos os aspectos da expressão musical: a história da composição clássica, a produção recente da música de vanguarda, a reprodução e aceitação das formas musicais e a composição e função psicossocial da música popular.⁵⁰ Nos dois primeiros números do *Zeitschrift*, em 1932, ele resumiu os princípios subjacentes à sua abordagem da música.⁵¹ Desde o começo, deixou claro que não era um musicólogo comum. A música, afirmou, continha contradições sociais em sua própria estrutura, embora sua relação com a realidade social fosse problemática. Tal como ocorria com todos os fenômenos culturais, ela nem era plenamente um reflexo nem plenamente autônoma. Mesmo assim, na era atual, sua autonomia estava seriamente ameaçada. A maior parte da música exibia as características de uma mercadoria, dominada mais pelo valor de troca que pelo de uso. A verdadeira dicotomia, sustentou Adorno, não se dava entre a música “ligeira” e a “séria” — ele nunca foi defensor dos padrões culturais tradicionais por si mesmos —, porém entre a música orientada para o mercado e a que não o era. Se, na atualidade, esta última tendia a ser incompreensível para a maioria dos ouvintes, isso não significava que fosse objetivamente reacionária. A música, tal como a teoria, tinha de ir além da consciência vigente das massas.⁵²

Na primeira parte do ensaio, Adorno concentrou-se nas tendências primárias da composição contemporânea. Seu foco principal incidiu na oposição entre a música de Schönberg e a de Stravinsky. Entendidos mais como a encarnação de certos princípios estéticos do que como personalidades, esses dois compositores viriam a desempenhar os papéis centrais em seu trabalho posterior sobre a *Filosofia da música moderna*.⁵³ Como se poderia esperar, suas simpatias ficaram com o homem em cuja escola ele se formara em Viena. O desenvolvimento das possibilidades da atonalidade

de por Schönberg, afirmou Adorno, expressava a recusa de fazer concessões às dissonâncias não resolvidas da sociedade contemporânea. O conteúdo de seu período expressionista inicial se afastava das falsas conciliações. Com a desenvoltura do verdadeiro artista, Schönberg permitira que seus impulsos inconscientes expressassem suas contradições. Todavia, como a atonalidade procurava evitar a tonalidade a qualquer preço, ela se afastava da arbitrariedade pura e conduzia a uma nova ordem, baseada na escala dodecafônica, que proibia a repetição de qualquer nota enquanto todas as doze não houvessem soado. Ao progredir dessa maneira, Schönberg havia objetivado seus impulsos subjetivos de um modo que o punha em contato com a tradição clássica. A articulação da nova ordem dodecafônica era um produto dialético de sua música anterior, e não a imposição, de fora para dentro, de uma ordem fechada. Ao se recolher à lógica da música, Schönberg pudera proteger-se um pouco da pressão externa das forças sociais.

Entretanto, ao recorrer a uma forma musical em que a alienação e as contradições eram superadas, seria possível dizer que Schönberg se havia reconciliado com a perpetuação da alienação na esfera social. No nível mais profundo, o ideal da obra de arte completa, extraído da arte clássica, talvez não fosse compatível com os meios que ele escolhera para realizá-la. A criação de uma música “pura”, semelhante à idéia de discurso “puro” de Karl Kraus, talvez fosse inatingível, em última instância.⁵⁴ Mas o esforço de Schönberg para alcançá-la representava um padrão constante, com o qual era possível medir a realidade da sociedade burguesa.

Em anos posteriores, podemos acrescentar entre parênteses, a valorização adorniana do elemento crítico e negativo do tipo de música de Schönberg viria a declinar, especialmente depois que a escala dodecafônica se tornou um imperativo mais rígido de composição para seus seguidores. “Não é o método em si que é falso”, escreveu Adorno em 1952, “— ninguém mais pode compor sem ter sentido com os próprios ouvidos a atração gravitacional da técnica dodecafônica —, mas sua transformação em hipóstase. [...] Ser fiel a Schönberg é alertar contra todas as escolas dodecafônicas.”⁵⁵ Na década de 1930, porém, Adorno identificou esse compositor com tudo o que havia de progressista na música moderna.

Deu-se o oposto com Stravinsky, o compositor cuja obra Adorno analisou após uma breve abordagem de Berg e Webern, discípulos de Schönberg. Para Adorno, Stravinsky representava um “objetivismo” neoclássico antipsicológico, que ignorava a alienação e as contradições da sociedade

moderna e retornava a formas tonais pré-burguesas, como a dança. Ao contrário dos românticos, que usavam o passado como uma negação do presente, os objetivistas aliavam-se aos fornecedores da cultura *völkisch* [populista], que, de uma forma não dialética, adaptavam formas antigas às necessidades atuais. Embora fosse difícil ilustrar satisfatoriamente a ligação mediadora, Adorno chegou a ponto de sugerir que o objetivismo era, em certo sentido, correlato do fascismo. Seu uso de ritmos neoprimitivos correspondia aos choques da *Erlebnis* [experiência] não integrada, fomentados pela sociedade fascista. A irracionalidade dos princípios de composição dos objetivistas — o “gosto” do compositor era decisivo, em vez da dialética imanente da música — sugeria o controle arbitrário do Führer fascista.⁵⁶ Stravinsky podia ser atacado pelos fascistas por sua “destrutividade”, mas, soubessem eles ou não, sua música expressava a ideologia que defendiam.

Talvez ainda mais “reacionária” fosse a música de um dos mais celebrados filhos de Frankfurt, Paul Hindemith. A ingenuidade, o “humor saudável”⁵⁷ e o estilo antiirônico de Hindemith ampliavam ainda mais o ímpeto ideológico da música objetivista. O desespero expresso ocasionalmente por Stravinsky em obras como *A história do soldado* estava ausente do trabalho de Hindemith, que se assemelhava às fachadas falsas da arquitetura da *Neue Sachlichkeit* [nova objetividade] e à comunhão ilusória dos propagandistas *völkisch*. Similarmente, alguns tipos de música proletária, como a composta por Hanns Eisler, sofriam do mesmo problema, apesar de seu valor de *agitprop* [agitação e propaganda]. O realismo socialista na música, como em todas as artes, era quase tão reacionário, insinuou Adorno, quanto o objetivismo neoclássico. Ambos construíam harmonias prematuras, ignorando a persistência das contradições sociais de um modo que Schönberg não ignorava. O resultado era uma espécie de *Gebrauchsmusik* [música utilitarista] que dependia de um modelo de racionalidade tecnológica e, desse modo, menos servia para esclarecer do que para distrair. Só ocasionalmente, como na música de Kurt Weill, é que a *Gebrauchsmusik* se voltava para uma direção crítica. O estilo fragmentado de montagem de Weill, que empregava os choques de um modo diferente de Stravinsky, foi considerado por Adorno como a música popular mais progressista e crítica da época.

Na segunda parte do artigo, na edição seguinte do *Zeitschrift*, Adorno passou da análise da composição para a dialética histórica da reprodução, o elo mediador entre o produtor e o consumidor. Nesse ponto, fez a dis-

tinção entre a música pré-capitalista, na qual existia um *continuum* de produção, reprodução e improvisação, e a música da era capitalista, na qual essa relação não existia. Nesta última, a composição assemelhava-se a uma mercadoria isolada, separada do executante, cuja flexibilidade interpretativa era sumamente circunscrita. No século XIX, houvera executantes “irracionalistas” cujo individualismo correspondera à persistência de áreas de subjetividade na sociedade liberal. No século XX, porém, com a ascensão do capitalismo monopolista, seus equivalentes ficavam efetivamente aprisionados na tirania do texto. Nesse ponto, mais uma vez, Adorno mencionou a imposição do “gosto” do próprio Stravinsky ao executante, embora temesse que a música de Schönberg não pudesse evitar problemas similares ao ser executada.⁵⁸

No mundo racionalizado e administrado do presente, o público ainda ansiava pela “alma” do artista oitocentista. O orgânico era glorificado em comparação com o mecânico, a personalidade, com o anonimato, e a interioridade, com o vazio. O objetivismo procurava captar esses traços em sua composição, mas sem êxito, pois, por razões que Adorno não explicou, eles deviam ser atributos mais da reprodução do que da produção em si. Os esforços para corrigir essa situação, declarou Adorno, eram um fracasso: o maestro “cheio de alma”, com seu gesto imperioso de comando, era um substituto precário da espontaneidade autêntica. Na verdade, representava o equivalente musical do ditador autoritário.

Em seguida, Adorno voltou-se para a popularidade de certas formas musicais e sua importância no contexto histórico. A ópera, disse, havia perdido seus atrativos junto à classe média alta, embora a pequena burguesia continuasse a ser atraída por seus elementos repressores. Ao contrário, a alta classe média favorecia cada vez mais os concertos, que proporcionavam um falso sentimento de interioridade subjetiva e sugeriam uma falsa conciliação entre a propriedade e a instrução.⁵⁹ A busca da verdadeira interioridade, porém, já não era realizável na sociedade moderna. Richard Strauss, tinha sido o último compositor “burguês” significativo. Porém, até em sua música, como certa vez assinalou Ernst Bloch, toda negação se perdera. Do modo como ele os utilizava, o cromatismo e a dissonância tinham perdido seu poder crítico e se tornaram emblemas da mobilidade econômica no mundo.⁶⁰

O que se seguira a Strauss, com exceção da música atonal de vanguarda, fora a *Kunstgewerbe*, a arte como mercadoria. A música leve, que antes

zombava da aristocracia, agora servia para conciliar o homem com seu destino. A música popular já não era viva, pois o *Volk* espontâneo fora consumido num processo que a deixava, assim como toda a cultura popular, como criação da manipulação e da imposição vindas de cima. Adorno encerrou o artigo assinalando a função ideológica de várias formas de música popular, antecipando o projeto a que se dedicaria nos ensaios seguintes no *Zeitschrift*.

O primeiro deles, “Sobre o jazz”,⁶¹ foi escrito principalmente durante a temporada na Inglaterra. Foi publicado sob o pseudônimo de Hektor Rottweiler, pois Adorno ainda retornava à Alemanha em viagens ocasionais. Grande parte de seu conteúdo veio de conversas que ele teve com o especialista em jazz do conservatório de Frankfurt, Mátyás Seiber, antes de 1933.⁶² O próprio Adorno ainda não visitara os Estados Unidos e por isso não tivera uma experiência do jazz em primeira mão. Essa distância do tema facultou uma ampla predominância de sua imaginação dialética. Produziu também um ensaio com afirmações ocasionalmente ultrajantes, feitas de um modo intransigente, menos destinado a persuadir do que a acabrunhar. Os outros membros do Institut não concordaram inteiramente com as conclusões de Adorno.⁶³

“Lembro-me com clareza”, admitiu Adorno tempos depois, “de ter ficado horrorizado ao ler a palavra ‘jazz’ pela primeira vez. É plausível que [minha associação negativa] tenha vindo da palavra alemã *Hatz* [matilha], que evocava cães de caça perseguindo alguma coisa mais lenta.”⁶⁴ Qualquer que tenha sido a associação verbal inicial, o jazz continuou a ser, para Adorno, uma fonte de horror contínuo. Ele iniciou seu artigo rejeitando enfaticamente qualquer tipo de análise puramente estética do jazz, em favor de uma crítica psicossocial. Nesse aspecto, seu veredicto foi inflexivelmente desfavorável. O jazz, escreveu, “não transcende a alienação, mas a fortalece. O jazz é a mercadoria no sentido mais estrito.”⁶⁵ Todas as afirmações de que o jazz expressava alguma libertação foram desdenhosamente rejeitadas por Adorno. Sua função social primária, afirmou, era diminuir a distância entre o indivíduo alienado e sua cultura afirmativa, porém à maneira repressiva da ideologia *völkisch*. Por isso ele servia para inverter o que Brecht havia chamado de *Verfremdungseffekt* [efeito de distanciamento] da verdadeira arte na era moderna. Ao mesmo tempo, o jazz dava uma falsa sensação de retorno à natureza, quando, na verdade, era inteiramente um produto do artifício social. Além disso, era pseudodemo-

crático ao substituir as fantasias individuais pelas coletivas. Era igualmente pseudo-individualista, pois todas as pretensas improvisações eram repetições de certas formas básicas. As variedades “sensuais” do jazz representavam uma emancipação sexual ilusória. Se tanto, a mensagem sexual do jazz era a castração, combinando a promessa da libertação com sua negação ascética.

Sua função ideológica era confirmada pelo mito da origem negra. Na verdade, afirmou Adorno, “a pele do negro, tal como o prateado do saxofone, era um efeito colorista”.⁶⁶ Se os negros tinham feito alguma contribuição para o jazz, fora menos sua reação rebelde à escravidão do que sua submissão meio ressentida e meio obediente a ela. Em um ensaio posterior sobre o mesmo assunto, Adorno deixou isso ainda mais claro: “Por menor que seja a dúvida quanto aos elementos africanos do jazz, é igualmente certo que tudo o que há de rebelde nele foi integrado, desde o começo, num esquema rigoroso. Seus gestos rebeldes são acompanhados pela tendência a uma obediência cega, exatamente como o tipo sadomasoquista descrito pela psicologia analítica.”⁶⁷

Ao depreciar a contribuição negra para o jazz, pode-se argumentar que Adorno exibiu um típico etnocentrismo europeu. Aliás, havia em sua personalidade um traço provinciano que se destacava da maneira mais clara em seu desinteresse pelas formas musicais não ocidentais. Hans Mayer, que conhecia Adorno desde 1934, comentou esse traço de sua personalidade: “Ao que eu saiba, Adorno nunca fez uma viagem pelo simples desejo de conhecer. A Europa lhe bastava inteiramente. Nada de Índia nem China, nem Terceiro Mundo, nem das democracias populares ou de movimentos de trabalhadores. Até em suas necessidades de experiências de vida, ele se manteve como um cidadão — soberano — de um pequeno Estado.”⁶⁸ Ainda assim, também convém lembrar que o jazz pelo qual ele mais se interessou foi a variedade comercial produzida em grande quantidade em Tin Pan Alley,* e não a variedade menos conhecida, enraizada na própria cultura negra. Grande parte de sua aparente insensibilidade proveio de ele não conseguir estabelecer uma distinção apropriada entre as duas.

Do ponto de vista puramente musical, afirmou Adorno, o jazz também estava falido. Seu ritmo e seu sincopado derivavam da marcha militar, o

que sugeria uma relação implícita com o autoritarismo, apesar de ele ser proibido na Alemanha. O jazz conhecido como *cool* era semelhante ao impressionismo musical de Debussy e de Delius, só que agudo e convencionalista. Seu componente subjetivo derivava da música de salão, mas perdera a espontaneidade fazia muito tempo. Na verdade, qualquer tentativa de reintroduzir elementos de verdadeira espontaneidade era prontamente absorvida por seu sistema reificado. “A pseudovocalização do jazz”, escreveu Adorno em mais uma abordagem do tema, “corresponde à eliminação do piano, o instrumento ‘privado’ da classe média na era do fonógrafo e do rádio.”⁶⁹ O piano, nem precisamos acrescentar, era o instrumento do próprio Adorno, e sua tendenciosidade em favor dele era flagrante.

De modo ainda mais significativo, o jazz mais tendia a espacializar do que a temporalizar o movimento musical. Nesse aspecto, Adorno apontou para uma das características principais da cultura de massa, tal como o Institut a compreendia: a substituição do desenvolvimento histórico pela repetição mítica. “No jazz, substitui-se o tempo pela imobilidade de um movimento sempre idêntico.”⁷⁰ O declínio da temporalidade estava implicitamente ligado à liquidação do indivíduo autônomo. Como Kant afirmara, o desenvolvimento temporal era um atributo crucial da individualidade. Uma prova adicional da destruição do sujeito individual no jazz, afirmou Adorno em um complemento ao artigo que escreveu em 1937,⁷¹ era o fato de ele ser mais comumente usado como dança ou música de fundo do que diretamente ouvido. Isso significava que ele não exigia uma unidade sintética de apercepção, no sentido kantiano. O ouvinte, em vez de ser obrigado a se engajar numa espécie de práxis, como acontecia com a música atonal de Schönberg, ficava reduzido à passividade masoquista.

Se havia um momento negativo no jazz — e Adorno relutava, apesar de suas intenções dialéticas, em admitir essa existência —, ele existia em suas implicações sexuais potencialmente ambíguas [*zwischen-geschlechtlicher*].⁷² Antecipando-se ao elogio posterior da perversão polimorfa por parte de Marcuse, Adorno escreveu que a repressão do sujeito genitocêntrico, embora possivelmente sugerisse a regressão ao sadismo ou à homossexualidade, também podia proporcionar uma antevisão da ordem social para além do autoritarismo patriarcal. O saxofone, o instrumento mais característico do jazz, dava indícios dessa libertação sexual, por ser um instrumento metálico tocado como um instrumento de sopro de madeira.⁷³

* Como nome próprio, Tin Pan Alley refere-se a um bairro nova-iorquino em que havia uma abundância de compositores e editores de música popular; como substantivo, o termo se popularizou como designativo do mundo desses compositores e editores. [N.T.]

Contudo, em quase todos os outros aspectos, o jazz representava uma capitulação ante as forças do *status quo*.

Essa avaliação do jazz, podemos acrescentar, não se modificou depois que Adorno emigrou para os Estados Unidos. Em 1953, ele escreveu outro ensaio, "Moda perene: jazz",⁷⁴ que exibiu a hostilidade de sempre. E, pouco antes de morrer, considerou seu texto original, assinado com o pseudônimo de Hektor Rottweiler, como tendo sido otimista demais em sua avaliação do caráter espontâneo do jazz.⁷⁵ É difícil determinar o que ele achou da música popular e de sua ligação com o movimento estudantil da década de 1960, já que, ao que eu saiba, nunca o discutiu em algum texto publicado. O provável é que, ao contrário de Marcuse,⁷⁶ tenha-se impressionado mais com seus aspectos pseudolibertários do que com os genuínos.

Após a publicação de "Sobre o jazz" no *Zeitschrift*, Adorno não teve de esperar muito para ter uma amostra em primeira mão da cultura popular norte-americana. Sua temporada em Oxford, durante a qual ele escrevera sobre Husserl e iniciara estudos sobre Beethoven e Wagner (somente o segundo dos quais chegou a ser concluído), estava chegando ao fim. Voltar à Alemanha, como ficou cada vez mais claro, tornava-se praticamente impossível. Além disso, Horkheimer e seus colegas em Nova York estavam ansiosos por levá-lo para o outro lado do Atlântico. Em meados da década de 1930, a importância de Adorno para o Institut havia aumentado a ponto de Horkheimer escrever a Löwenthal, em 13 de julho de 1936, radiante, dizendo que Adorno agora "pertence realmente a nós". Mas o orçamento reduzido do Institut tornava difícil um convite direto para que ele se tornasse membro pleno. Ainda assim, ante a insistência de Horkheimer, Adorno fez sua primeira visita a Nova York em junho de 1937.⁷⁷ Suas impressões foram favoráveis, de modo geral, e ele resolveu mudar-se para lá, caso surgisse uma oportunidade. Não teve que esperar muito. Em fevereiro de 1938 o Escritório de Pesquisas Radiofônicas de Princeton, dirigido por Paul Lazarsfeld, ofereceu-lhe um cargo, em regime de meio expediente, como chefe dos estudos de música.⁷⁸

O período de Adorno no Escritório de Pesquisas Radiofônicas foi difícil, principalmente por razões de metodologias, que discutiremos no próximo capítulo. Além disso, ele enfrentou todos os problemas de adaptação que haviam atormentado os outros membros do Institut ao emigrarem, alguns anos antes. Em março, Lazarsfeld escreveu sobre suas

primeiras impressões do recém-chegado, em um memorando dirigido a dois de seus colegas no projeto, Hadley Cantril e Frank Stanton:

Ele parece exatamente o que vocês imaginariam ser um catedrático alemão muito distraído. Tem uma conduta tão distante que eu me sinto como um membro da Sociedade do Mayflower. No entanto, quando começa a conversar, tem uma enorme quantidade de idéias interessantes. Como todo recém-chegado, tentou reformar tudo, mas, se vocês o escutarem, verão que a maior parte do que diz faz sentido.⁷⁹

Em anos posteriores, a recusa de Adorno de se americanizar manteve-se firme, e sua distância crítica da cultura local não diminuiu substancialmente.

Apesar disso, ou talvez por causa disso, sua produção erudita continuou a ser prodigiosa. O primeiro texto escrito nos Estados Unidos, *Sobre o caráter de fetiche da música e a regressão da audição*, foi publicado no *Zeitschrift* em 1938.⁸⁰ Dando continuidade à sua avaliação geralmente crítica da música contemporânea, o artigo serviu de réplica à análise mais otimista da importância social de outra modalidade de cultura popular, o cinema, com a qual Benjamin havia contribuído para uma edição anterior⁸¹ e à qual retornaremos em seguida. Mais uma vez, Adorno atacou a falsa harmonia de grande parte da música contemporânea. Em vez dela, defendeu um novo ascetismo que implicasse a *promesse de bonheur* [promessa de felicidade] como a negação da felicidade fraudulenta da arte afirmativa. Também como antes, enfatizou o fim da verdadeira subjetividade na sociedade e na arte que ela produzia. "A liquidação do indivíduo", escreveu, "é a assinatura particular da nova situação musical."⁸²

O que houve de novo nesse artigo foi a exploração dos conceitos de fetichismo e de "regressão" da audição. Como assinalamos, a totalidade era uma das categorias centrais da teoria social da Escola de Frankfurt. Para o Institut, uma das características fundamentais de uma teoria não ideológica era a receptividade às inter-relações da história com as realidades presentes e as potencialidades do futuro, com todas as mediações e contradições concomitantes. Concentrar-se em apenas um aspecto delas — como tinham feito os positivistas, por exemplo, ao hipostasiar os "fatos" atuais como a única realidade — era transformar em fetiche uma parte do todo. A fetichização, entretanto, não era apenas uma falha metodológica. Como demonstrara Marx, ela era parte da cultura capitalista alienada, uma cultura em que os homens veneravam cegamente os seus próprios

produtos como objetos reificados. A fetichização à maneira marxista, argumentou Adorno, não era apenas uma categoria psicológica: era também uma categoria econômica, enraizada na condição de mercadoria em uma sociedade dominada pelo valor de troca, e não pelo valor de uso.⁸³

Como a música fora invadida pelo espírito capitalista, sua fetichização era quase completa. Em um dado nível, o da produção, isso transparecia no foco desproporcional nos arranjos, em vez da composição, na introdução freqüente de efeitos coloristas e na ressurreição nostálgica de estilos musicais ultrapassados, por seu valor evocatório. Em outro, o da recepção da música, manifestava-se na ênfase nas “estrelas”, tanto na música clássica (como Toscanini, por exemplo) quanto na música popular; no culto de instrumentos, como os violinos Stradivarius e Amati; na importância de ir ao concerto “certo”, em vez de ir ouvir a música em si; e no êxtase vazio dos entusiastas do jazz, que o ouviam simplesmente por ouvir. Entretanto, era impossível confirmar a fetichização mediante técnicas científicas sociais normais — aí estava o centro de seu conflito com Lazarsfeld. Os questionários ou entrevistas eram insuficientes, pois as próprias opiniões dos ouvintes eram indignas de confiança. Não só eram incapazes de superar a conformidade das normas culturais, como também, ainda mais fundamentalmente, sua própria capacidade de ouvir tinha-se degenerado. Havia regredido, não em termos fisiológicos, mas psicológicos. A regressão não se dirigia a uma era musical anterior, mas a um estado infantil em que o ouvinte era dócil e temia qualquer coisa nova — um estado semelhante à dependência passiva que Fromm havia descrito no artigo “O sentimento de impotência”. Como crianças que só pediam os pratos de que haviam gostado no passado, o ouvinte cuja audição havia regredido só conseguia ser receptivo a uma repetição do que já ouvira antes. Como as crianças receptivas a cores vivas, ele ficava fascinado com o uso de recursos coloristas que davam a impressão de empolgação e individualidade.

O ouvinte regredido, afirmou Adorno, não se restringia a uma classe específica.⁸⁴ O momento social que expressava sua condição era o do lazer sem sentido dos desempregados. Embora momentaneamente despolitizada e passiva, a abnegação masoquista que ele exibía podia desenvolver-se numa raiva destrutiva, voltada para fora. A sexualidade frustrada do dançarino frenético de *jitterbug** expressava essa hostilidade reprimida. Mas

* Nome de um tipo de dança de salão. [N.T.]

Adorno não se mostrou otimista quanto à possibilidade de colocar essa raiva reprimida a serviço de propósitos construtivos. Mostrou-se também muito menos otimista do que Benjamin quanto ao potencial revolucionário da arte popular, pelo menos na forma afirmativa vigente. “Os poderes coletivos também liquidam a individualidade irredimível na música”, escreveu, “mas só os indivíduos ainda são capazes de representar de forma consciente e negativa os interesses da coletividade.”⁸⁵ Adorno, como se poderia esperar, avaliava o seu papel e o dos outros integrantes do Institut à luz disso. Sua temporada no Projeto de Pesquisas Radiofônicas de Princeton, apesar de complicada por divergências metodológicas com Lazarsfeld, cuja orientação era mais empírica, não foi improdutivo. Com a “assistência editorial” de George Simpson,⁸⁶ escreveu quatro trabalhos para o projeto. O primeiro, “Uma crítica social da música de rádio”, foi entregue em 1940, embora só tenha sido publicado em 1945.⁸⁷ Nele, Adorno pautou-se pelo trabalho feito por Ernst Krěnek, outro ex-aluno de Schönberg, com quem fizera amizade desde os tempos de Viena.

Krěnek já havia contribuído para o *Zeitschrift* com um estudo sobre a música radiofônica em 1938.⁸⁸ Suas conclusões tinham-se baseado num levantamento de 77 estações de rádio de onze países. A maioria delas, observara Krěnek, tocava pouquíssima música atonal moderna, do tipo da que ele mesmo compunha. Sua explicação foi que a função central do rádio — a transmissão de informações — havia permeado também as transmissões musicais. Além disso, a informação que ele transmitia com a música era a necessidade de conformidade. A música, dissera Krěnek, fora reduzida pelo rádio a um ornamento da vida cotidiana. Além disso, por ser um meio reproduzido de segunda ordem, posterior à execução real em si, o rádio havia acarretado uma mudança crucial na experiência estética do ouvinte. Por simular a sensação do comparecimento pessoal a um concerto, o rádio podia preservar o *nunc*, ou “agora”, de uma apresentação, mas não seu *hic*, ou “aqui”. Com isso, destruía um dos aspectos cruciais do que Benjamin havia chamado de “aura” da obra de arte: sua auréola ritual e culta. Em vez de vivenciar a música com suas qualidades “aureoladas” intactas, o ouvinte do rádio a escutava em uma forma despersonalizada, coletiva e objetivada, que retirava dela a função negativa.

O estudo do próprio Adorno sobre a música radiofônica concordava com as conclusões de Krěnek. Ele iniciou o artigo enunciando alguns axiomas básicos: a predominância da mercadoria na sociedade moderna; a tendência para o monopólio em todos os setores da sociedade, inclusive nas

comunicações; a reação da sociedade a qualquer ameaça à sua preservação, com a acentuação de seus elementos conformistas; e a existência de antagonismos sociais na esfera cultural.⁸⁹ O que decorreu dessas premissas foi bastante semelhante à análise feita no artigo de Krěnek, e o trabalho de Adorno acima descrito não precisa ser recapitulado aqui. Seus três ensaios subseqüentes no Projeto de Pesquisas Radiofônicas dedicaram-se a exames da música popular, da “Music Appreciation Hour” [Hora de apreciação da música] da rádio NBC e da sinfonia radiofônica.⁹⁰

O primeiro deles, “Sobre a música popular”, foi publicado em um número especial dos *Studies in Philosophy and Social Science*, dedicado às comunicações de massa e produzido em colaboração com o Projeto de Pesquisas Radiofônicas.⁹¹ O ensaio deu continuidade à avaliação hostil do jazz que Adorno havia iniciado quando ainda estava na Europa. Aos olhos do autor, a padronização e a pseudo-individualidade estavam entre os traços salientes da música popular. O reconhecimento do familiar era a essência da audiência em massa, mais servindo como um fim em si do que como um meio para chegar a uma apreciação mais inteligente. Uma vez que uma dada fórmula obtivesse sucesso, a indústria a promovia e divulgava repetidamente a mesma coisa. O resultado era transformar a música em uma espécie de cimento social que funcionava por meio da distração, da realização de desejo deslocada e da intensificação da passividade. Todavia, como no caso do jazz, Adorno considerou que na música popular ainda poderia haver um elemento isolado de negação. Viu esse elemento, potencialmente, no ressentimento diante da passividade, que ficava implícito na pseudo-atividade do *jitterbug*. A energia expressa dessa maneira, afirmou de um modo que fez lembrar a análise nietzschiana do religioso asceta, pelo menos expressava um vestígio de vontade não extinta. “Para se transformar em um inseto”, escreveu, fazendo um trocadilho com o nome da dança,* “o homem necessita da mesma energia que poderia lograr sua transformação num homem.”⁹²

O terceiro estudo de Adorno para Lazarsfeld foi uma análise do conteúdo do programa “Hora de apreciação da música”, da rádio NBC, que mostrou que ele difundia um falso conhecimento musical. Esse projeto nunca foi publicado e não tardou a ficar obsoleto. A última contribuição de Adorno para o Escritório de Pesquisas Radiofônicas — uma análise

* Traduzido ao pé da letra, o nome da dança acelerada, *jitterbug*, poderia ser “dança do bicho-carpinteiro” — um inseto, portanto. [N.T.]

das sinfonias radiofônicas — apresenta um interesse maior.⁹³ Tal como Krěnek, ele afirmou que o ouvinte de rádio perdia a “presença” da música e, junto com ela, perdia também parte do encanto “aureolado” da música. O volume real da execução também se perdia, bem como o sentimento de comunhão criado por se fazer parte de uma platéia ao vivo. Ao isolar o indivíduo, o rádio servia para destruir o “espaço” sinfônico que, como o de uma catedral, cercava o ouvinte em um concerto de verdade. Servia também para devolver o ouvinte a um tempo seqüencial, em vez de imergi-lo na “suspensão da consciência temporal”⁹⁴ que caracterizava as grandes sinfonias, como as de Beethoven. (Com essa suspensão, Adorno queria dizer algo diferente da intemporalidade repetitiva da cultura afirmativa. O tempo normal era efetivamente suspenso pelas grandes obras de arte, mas em seu lugar havia um tipo de desenvolvimento coerente que era um antegozo da ordem temporal da “outra” sociedade. Benjamin gostava particularmente de distinguir entre o tempo “homogêneo e vazio” e o tempo “preenchido pela presença do agora”).⁹⁵ O tempo seqüencial correspondia à ruptura da verdadeira individualidade, que, como vimos, significava o desenvolvimento significativo e a relação com a totalidade. Para Adorno, “a tendência para a escuta atomizada” era, “talvez, a característica mais universal [da] consciência musical de hoje.”⁹⁶ Privada de sua unidade como totalidade estética, a sinfonia degenerava numa série de citações reificadas, retalhos de melodia retirados de seu contexto, sem ressonância negativa.

Na segunda parte do manuscrito original, Adorno continuou a criticar os efeitos deletérios do rádio, assinalando o estímulo à padronização. Apesar de relacionar isso com a ética de troca do capitalismo, ele também discerniu uma ligação com a racionalidade técnica em si, de modo semelhante à análise de Horkheimer sobre as tendências do Estado autoritário. “É certo que, de um modo ou de outro, sua padronização básica prevalece nas formas não capitalistas de produção”, escreveu. “A padronização técnica leva ao governo centralizado.”⁹⁷ Mais uma vez, ele indicou claramente a distância que o separava da corrente leninista na crítica estética marxista, com sua indiferença às inovações tecnológicas. Publicado em forma abreviada no volume de 1941 de *Radio Research*, o ensaio enfrentou considerável oposição dos comentaristas norte-americanos. Em anos posteriores, Adorno admitiria que um de seus argumentos tinha-se tornado obsoleto: “O de que a sinfonia radiofônica não tinha nada de sinfonia, tese decorrente das alterações tecnologicamente produzidas no som, [...] que desde então foram superadas pelas técnicas da alta fidelidade e

da estereofonia.”⁹⁸ Em geral, porém, é lícito dizer que a crítica musical de Adorno encontrou um público pouco receptivo nos Estados Unidos, o que apenas em parte se deveu ao fato de ter sido predominantemente escrita em alemão.

A mudança para Los Angeles, em 1941, pôs fim à colaboração intermitente de Adorno com Lazarsfeld. Levou também a um redirecionamento de sua atenção, desviando-a, mais uma vez, do consumo e da recepção da música para a sua produção. Discutir em detalhe as complexidades de seu estudo nessa área, além do que foi feito até aqui — e, mais ainda, analisá-lo criticamente — extrapolaria a minha capacidade. Não obstante, é possível assinalar alguns pontos que o relacionam com outros trabalhos do Institut.

Em Nova York, Adorno dera os retoques finais em um estudo sobre Wagner, em parte divulgado pelo *Zeitschrift* em 1939.⁹⁹ A publicação do manuscrito completo foi adiada até seu regresso à Alemanha, na década de 1950. Muitas categorias que usou, entretanto, demonstraram até que ponto o trabalho estava próximo do espírito de outros exemplos do pensamento do Institut na década de 1930. Por exemplo, Adorno usou o conceito de “caráter social”, de Fromm, para compatibilizar o anti-semitismo de Wagner com a postura antiburguesa e a pseudo-rebelião em certos aspectos de sua música. Nesse estudo, introduziu termos como “compositor-regente” e “tipo gestual” de composição, a fim de esclarecer o conteúdo social da música. Outro novo conceito foi o de “fantasmagoria”, que indicou a tendência de Wagner de mascarar a gênese sociopsicológica de sua música, fazendo parecer que ela derivava de fontes “naturais” — um engodo característico de grande parte do pensamento autoritário, como vimos na obra de Marcuse e Löwenthal. Essa era uma característica da ideologia wagneriana que Adorno ligava aos elementos míticos dos dramas musicais do compositor, elementos que procuravam interpretar o inconsciente e, ao mesmo tempo, nele dissolver a realidade. Adorno também discutiu *O anel dos Nibelungos* em termos da traição do revolucionário pelo “rebelde”, novamente usando conceitos desenvolvidos por Fromm em seu ensaio teórico nos *Studien über Autorität und Familie*. No último fragmento publicado no *Zeitschrift*, Adorno analisou o pessimismo e o niilismo que Wagner adotara de Schopenhauer. Nesse texto, admitiu que havia uma certa medida de protesto utópico na visão de Wagner, na maneira como sua abordagem dialética sempre, ou quase sempre, perce-

beu um traço discreto de negação até mesmo nos produtos culturais mais afirmativos.

O manuscrito sobre Wagner não foi publicado, mas circulou entre os amigos de Adorno na comunidade de exilados da região de Los Angeles. Embora Nova York fosse claramente a área de concentração da maioria dos refugiados, certo número de exilados emigrara para a Califórnia, alguns deles atraídos por Hollywood e pelo trabalho na indústria cinematográfica. Entre os mais célebres estavam Heinrich Mann, Alfred Polgar, Bertolt Brecht, Alfred Döblin e William Dieterle. Em 1941, Horkheimer e Adorno foram prontamente aceitos nessa comunidade de exilados.¹⁰⁰ Um dos mais ilustres deles era Thomas Mann, sobre quem Horkheimer escrevera de forma não inteiramente favorável. A célebre ironia de Mann, afirmara Horkheimer em 1938,¹⁰¹ tinha implicações passivas, e seu apoio à República de Weimar fora impensado. Apesar disso, ele reconheceu que o repúdio de Mann aos nazistas o tinha conduzido a uma direção mais progressista e previu que ele teria um futuro cada vez mais radical.

Quando os dois chegaram à Califórnia, as discordâncias anteriores haviam desaparecido, de modo que Mann tornou-se amigo íntimo dos conterrâneos emigrados. Durante a década de 1940, Mann participou ocasionalmente de seminários patrocinados pelo Institut e emprestou seu nome a um estudo feito pela instituição sobre a ajuda fornecida por gentios alemães a judeus perseguidos.¹⁰² O estudo foi realizado primordialmente em 1943 com um levantamento no *Aufbau*, o principal jornal dos emigrados. Cada vez mais absorvido na tentativa de dar à experiência nazista e suas origens uma forma ficcional, Mann deparou com o recurso de usar a vida e a obra de um compositor como o equivalente simbólico do declínio cultural da Alemanha. Sentiu-se atraído por Adorno, com sua formação singular em música e filosofia, como fonte de informações. O primeiro exemplo do trabalho de Adorno a chamar sua atenção foi o manuscrito sobre Wagner. Mann o reconheceu como um “tratado extremamente perspicaz [...] que nunca passa inteiramente para o lado negativo [...] e tem certo parentesco com meu ensaio ‘Os sofrimentos e a grandeza de Richard Wagner’”¹⁰³

O trabalho subsequente de Adorno causou uma impressão ainda mais forte em Mann, quando este o recebeu em julho de 1943. A primeira metade do que depois viria a se chamar *Filosofia da música moderna* era um ensaio sobre Schönberg que desenvolvia alguns temas inicialmente discutidos por Adorno no *Zeitschrift*, em 1932. Na década de 1940, como

mencionamos, Adorno tornara-se mais crítico a respeito das mudanças ocorridas na música de seu antigo ídolo, especialmente na aceitação, por parte deste, da hipótese do sistema dodecafônico por seus discípulos. De acordo com Mann, Schönberg, que na época também morava no sul da Califórnia, “sentiu o toque crítico no respeito de seu discípulo”,¹⁰⁴ o que tornou tensas as relações entre os dois. Mann, por outro lado, ficou entusiasmado com o que leu e tratou de incorporá-lo ao romance que estava escrevendo.

Na discussão posterior sobre esse romance, *Doutor Fausto*, Mann expressou gratidão pela ajuda de Adorno: “A análise do sistema dodecafônico e a crítica a ele, traduzidas sob a forma de diálogo no capítulo XXII do *Fausto*, basearam-se inteiramente no ensaio de Adorno. O mesmo aconteceu com algumas observações sobre a linguagem tonal do Beethoven da maturidade, como aparecem no início do livro, nas divagações de Kretschmar: a estranha relação que a morte estabelece entre o gênio e a convenção.”¹⁰⁵ Ao longo de toda a redação do livro, Mann recorreu à orientação de Adorno. Em outubro de 1943, ouviu-o tocar “toda a Sonata Opus 111 [de Beethoven], de maneira sumamente instrutiva”. Sentiu-se impactado. “Eu nunca tinha ficado tão atento”, recordou Mann. “Levantei cedo na manhã seguinte e, nos três dias subsequentes, revi e ampliei minuciosamente a audição e a palestra, o que enriqueceu e embelezou grandemente o capítulo e, a rigor, do livro inteiro. Nas frasezinhas poéticas ilustrativas que escrevi para o tema da arieta, introduzi o sobrenome de Adorno, Wiesengrund [prado ou campina], como forma de demonstrar minha gratidão.”¹⁰⁶ Em dezembro de 1945, Mann enviou a Adorno uma carta de dez páginas, pedindo desculpas por seus empréstimos “escrupulosamente inescrupulosos”¹⁰⁷ do trabalho dele, e pediu mais ajuda, que não tardou a chegar. Quando o romance foi publicado, em 1947, Adorno recebeu um exemplar com uma dedicatória de Mann para o “conselheiro secreto”.¹⁰⁸ As relações de Mann com Schönberg, podemos assinalar de passagem, foram seriamente prejudicadas pela acusação do compositor de que suas idéias tinham sido roubadas, sem indicação da fonte; Mann acrescentou uma explicação em todas as edições posteriores do romance.¹⁰⁹ A *Filosofia da música moderna* foi lançada no ano seguinte, com uma parte sobre Stravinsky escrita durante a guerra, a fim de contrabalançar os capítulos sobre Schönberg. Mais tarde, em *Dialética do esclarecimento*, que examinaremos no capítulo 8, Adorno viria a chamar toda essa obra de uma longa digressão.

Na década de 1940, Adorno também colaborou com outro refugiado residente na Califórnia, o compositor Hanns Eisler, em um livro que tratava da música no cinema. Entretanto, por sua relutância em se associar a Eisler, que tinha um envolvimento político maior, seu nome não constou da página de rosto quando o livro foi publicado, em 1947.¹¹⁰ Na Califórnia, Adorno também encontrou tempo para escrever ensaios sobre Huxley e Kafka e críticas culturais em geral, as quais foram incluídas em um livro chamado *Prismas*, publicado na Alemanha após seu retorno. No verão de 1948, imediatamente após a conclusão de *Filosofia da música moderna*, ele voltou a atenção para a música no bloco soviético. O resultado foi um ensaio sumamente crítico, intitulado *Gegängelte Musik*¹¹¹ (*gängen* significa, aproximadamente, acorrentar ou conduzir pelo nariz),* no qual Adorno atacou a promoção de uma arte “sadia” por parte dos defensores do realismo socialista.

Além do trabalho sobre temas culturais, Adorno manteve seus interesses teóricos, que levaram à *Dialética do Esclarecimento* e a seu livro de aforismos, *Minima moralia*;¹¹² também gastou algum tempo tentando empregar as técnicas empíricas norte-americanas em seu trabalho sobre *A personalidade autoritária* e em um estudo sobre um demagogo norte-americano.¹¹³ Ele voltou à Alemanha com Horkheimer em 1949, mas seu trabalho na Califórnia ainda não havia terminado. No inverno de 1952-1953, retornou por alguns meses, primordialmente para conservar a cidadania norte-americana. Por meio de contatos que estabelecera enquanto trabalhava em *A personalidade autoritária*, obteve o cargo de diretor científico da Fundação Hacker, em Beverly Hills. Ali foram redigidos seus dois últimos trabalhos sobre a cultura de massa nos Estados Unidos. O primeiro foi um estudo, escrito com Bernice T. Eiduson, sobre o novo meio de comunicação de massa, a televisão, no qual eles analisaram o conteúdo de roteiros, procurando descobrir as mensagens subliminares dos programas.¹¹⁴ O segundo foi um estudo mais longo e, em certos aspectos, mais original da coluna de astrologia do *Los Angeles Times*.¹¹⁵ Adorno já escrevera diversas páginas sobre ocultismo em *Minima moralia*.¹¹⁶ Visto que já tinha concluído o trabalho adicional sobre *A personalidade autoritária*, pôde ampliar consideravelmente sua crítica.

* Uma possível tradução do título do artigo seria “Música tutelada” ou “Música supervisionada”. [N.T.]

Em *As estrelas na Terra*, título desse estudo, Adorno tratou a astrologia como uma superstição “secundária”, no sentido de ela afetar grupos secundários, como as classes, e não primários, como a família. Por isso, apesar de ele haver usado idéias psicanalíticas — com a ajuda do Dr. Frederick Hacker, que era analista por formação —, tais conceitos não se voltaram primordialmente para os indivíduos, mas para os grupos. Mais exatamente, foram usados para explorar a camada psicossocial entre a psique individual e a consciência supostamente individual. O Freud pelo qual Adorno mais se interessou nesse trabalho foi o de *Psicologia das massas e análise do eu*.^{117*} Como resultado, o estudo mostrou a convergência da crítica da cultura de massa feita pelo Institut com sua análise do autoritarismo, o que examinaremos no próximo capítulo. A astrologia, concluiu Adorno, era uma “ideologia da dependência”¹¹⁸ que atendia a muitas necessidades irracionais daquele tipo de pessoas que “obtinham marcas elevadas” na “Escala F” de *A personalidade autoritária*.

Os anos passados por Adorno na Califórnia foram muito produtivos. No ensaio sobre Huxley, ele escreveu: “Ficou inequivocamente claro, para o intelectual vindo do exterior, que ele terá de se eliminar como ser autônomo, se tiver a esperança de conquistar alguma coisa ou ser aceito como empregado do supertruste em que a vida se condensou.”¹¹⁹ Adorno nunca buscou nem recebeu essa aceitação, mas seu êxito foi no mínimo fortalecido por ele ter-se mantido obstinadamente do lado de fora. Em vez de sucumbir às exigências do “supertruste” cultural norte-americano, ele pôde escrever, como quase sempre fizera o Institut, para um público mais ideal do que real — com exceção do trabalho do Institut sobre o autoritarismo. Ironicamente, depois de regressar à Alemanha, criou-se um público suficientemente amplo para transformá-lo em uma das maiores figuras intelectuais européias de sua época.

A sensibilidade para as pressões da vida cultural norte-americana desempenhou um grande papel na vida de Walter Benjamin. Agora podemos nos voltar para sua contribuição à história do Institut. Durante toda a década de 1930, Benjamin resistiu aos apelos da organização para que se juntasse a seus outros membros em Nova York.¹²⁰ Em janeiro de 1938,

* Traduzido no Brasil com o título equivocado de *Psicologia de grupo e análise do ego* na Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (1ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1973). [N.T.]

no que viria a ser o último encontro entre os dois, Benjamin rejeitou o apelo urgente de Adorno, dizendo que “ainda há posições a defender na Europa”.¹²¹ Uma vez invadidas essas posições, e quando a permanência em Paris deixou de ser possível — a Gestapo ocupou o apartamento de Benjamin no verão de 1940 —, a emigração para os Estados Unidos tornou-se cada vez mais difícil. Os refugiados alemães que já tinham fugido para a França corriam o risco de ser devolvidos aos nazistas pelo governo de Vichy.* Benjamin foi posto num campo de prisioneiros em Nevers, antecipando exatamente isso. O Institut passou então a fazer tudo por ele. Maurice Halbwachs e Georges Scelle intervieram para que ele fosse libertado do campo.¹²² Havia um pequeno número de vistos de emergência disponíveis para os Estados Unidos. Principalmente pelos esforços de Pollock, um deles foi concedido ao refugiado relutante. Mas Benjamin teve menos sucesso na obtenção de um visto de saída da França. Embora isso fosse um obstáculo, não chegava a representar um problema insuperável, já que uma estrada geralmente não vigiada, que cruzava os Pireneus até a fronteira espanhola, em Port Bou, era considerada uma alternativa segura. Benjamin, na época adoentado por um problema cardíaco, fez parte de um grupo de refugiados que rumou para a fronteira em 26 de setembro de 1940. Em sua bagagem levava quinze comprimidos de um composto de morfina que, como dissera a Arthur Koestler em Marselha, dias antes, “eram suficientes para matar um cavalo”.¹²³ Quis o acaso que o governo espanhol tivesse fechado a fronteira pouco antes da chegada do grupo. Cansado da viagem, aflito com a perspectiva de voltar e ser preso pela Gestapo e pouco entusiasmado com o futuro nos Estados Unidos, Benjamin tomou os comprimidos durante a noite. Recusando-se a permitir que lhe fizessem uma lavagem estomacal na manhã seguinte, morreu em agonia, passados poucos meses de seu quadragésimo oitavo aniversário. No dia seguinte, abalados pelo suicídio, os guardas da fronteira espanhola deixaram o restante do grupo cruzá-la em segurança. Como uma sombria nota de rodapé nessa história, Koestler, ao saber da notícia, tomou alguns dos mesmos comprimidos, que Benjamin lhe dera em Marselha. “Mas”, escreveu posteriormente, “Benjamin parece ter tido um estômago melhor que o meu; vomitei tudo.”¹²⁴

* Cidade em que se estabeleceu a sede do governo francês colaboracionista com a ocupação alemã durante a Segunda Guerra Mundial. [N.T.]

Jamais saberemos, é claro, o que a emigração de Benjamin para Nova York teria significado para o Institut ou mesmo para a vida intelectual norte-americana. Só podemos conjecturar até que ponto ele teria somado seus talentos aos dos demais componentes da organização. Horkheimer e Adorno esperavam conquistá-lo para a teoria crítica, como já haviam tentado fazê-lo a distância. Até que ponto ele continuaria a resistir, isso é matéria de especulação. O que se pode dizer com certeza é que o Institut ficou dolorosamente decepcionado e aflito com sua morte prematura. Nos anos posteriores, procurou conferir a ele o reconhecimento e a aclamação que lhe tinham sido negados em vida. A primeira manifestação disso foi um livro comemorativo, com uma edição restrita (por causa dos problemas financeiros do Institut), em 1942. O volume incluiu ensaios de Adorno, Horkheimer e do próprio Benjamin.¹²⁵ Depois do regresso do Institut à Alemanha, Adorno, com a ajuda de Gershom Scholem, um velho amigo de Benjamin, publicou edições de seus escritos e cartas, os quais desencadearam um interesse generalizado pela obra benjaminiana. Os críticos disseram muita coisa sobre como Adorno interpretou as idéias do amigo, bem como sobre a imagem de Benjamin que ele fomentou, mas nunca puderam negar que só pelos esforços dele, em colaboração com Scholem, é que Benjamin chegou a se tornar objeto de controvérsia.

Adorno nunca negou que a perspectiva de Benjamin, combinando de forma singular elementos teológicos e materialistas, era inteiramente própria. Explorá-la de maneira adequada exigiria um outro estudo, que aliás já foi feito por Rolf Tiedemann¹²⁶ e, portanto, não precisa ser tentado aqui. Uma simples triagem da controvérsia que cercou o nome de Benjamin na última década seria uma tarefa de proporções consideráveis.¹²⁷ Tentaremos analisar as relações específicas de Benjamin com o Institut e sua contribuição para o trabalho deste, sobretudo na análise da cultura de massa.

Benjamin nasceu em Berlim em 1892. Como a maioria dos outros integrantes do Institut, cresceu em uma família de judeus assimilados e abastados. Seu pai era um antiquário e marchand, de quem ele herdou o fascínio dos colecionadores por livros e artefatos do passado.¹²⁸ As relações com a família, porém, nunca foram fáceis. Embora Benjamin tenha retornado seguidamente à infância na obra que deixou,¹²⁹ esse parece ter sido, para ele, um período de grande tristeza.¹³⁰ Como outros adolescentes burgueses alemães insatisfeitos, ele se ligou antes da guerra ao Movimento da Juventude, liderado por Gustav Wyneken, tornando-se membro de sua ala mais radical, predominantemente composta por estudantes judeus.¹³¹ Du-

rante o período de afiliação, chegou à presidência da Livre Associação Estudantil de Berlim e fez contribuições freqüentes para o periódico *Der Anfang* [O começo], de Wyneken, sob o pseudônimo "Ardor". Durante a guerra, interessado em buscar outra forma para escapar à opressão da vida burguesa, afastou-se do Movimento da Juventude. O sionismo tornou-se a sua paixão dominante nos anos seguintes. A partir de 1915, seu interesse por esse movimento foi reforçado pela estreita amizade com Gershom Scholem, que também despertou sua curiosidade pela teologia e o misticismo judaicos. A mulher de Benjamin, Dora, com quem se casou em 1917, era filha de um sionista ilustre, Leon Kellner. O compromisso de Benjamin com o sionismo, entretanto, nunca foi integral. Em 1922, ele resistiu aos apelos de Scholem para que o acompanhasse à Palestina, embora suas cartas posteriores tenham indicado um interesse permanente nessa mudança.¹³² Com o colapso do casamento na década de 1920 — o divórcio ocorreu em 1930 —, desapareceu o que talvez tivesse sido um estímulo para o seu sionismo.¹³³

Não obstante, o impacto dos estudos sobre o judaísmo, feitos sob a influência de Scholem, manteve-se forte pelo resto da vida de Benjamin, embora, depois de 1922 — ano da partida de Scholem e do fracasso de uma planejada revista literária com uma perspectiva religiosa, que se chamaria *Angelus Novus* —, nunca mais tenha sido tão decisivo. Já discutimos a influência de algumas correntes judaicas no trabalho do Institut: a hesitação em nomear ou descrever o "outro", que estava no cerne da teoria crítica, e o interesse de Fromm em uma antropologia filosófica semelhante à de Martin Buber e de seus colegas da Lehrhaus, de Frankfurt. A influência do pensamento e dos costumes judaicos em Benjamin foi um pouco diferente. Seu interesse mais marcante era a cabala, a mais enigmática das obras místicas judaicas; nesse aspecto, a amizade com Scholem foi crucial. Quando Max Rychner, editor da *Schweizer Rundschau*, perguntou-lhe a respeito da introdução particularmente hermética de seu livro sobre o drama barroco, *A origem do drama barroco alemão*, Benjamin o remeteu à cabala.¹³⁴ O que atraía Benjamin para a cabala era a habilidade exegética necessária para perscrutar diferentes níveis de significação. Em carta escrita a Rychner em 1931, bem depois de ter-se interessado pelo marxismo, Benjamin ainda pôde comentar: "Nunca pude fazer pesquisas nem pensar de outro modo que não em um sentido teológico, se assim posso me expressar, ou seja, de acordo com o ensinamento talmúdico dos 49 níveis de significado de todas as passagens da Torá."¹³⁵ Como já se assinalou

muitas vezes,¹³⁶ o exame dos fenômenos culturais por Benjamin assemelhava-se ao de um erudito bíblico estudando um texto sagrado. Na esperança de escrever um livro composto só de citações, Benjamin expressou o desejo quase religioso de se tornar o porta-voz transparente de uma realidade superior. Sua teoria da linguagem enraizava-se, similarmente, na suposição de uma realidade central, que poderia ser revelada, ainda que de forma incompleta, pelo poder da exegese.¹³⁷

Benjamin foi receptivo aos componentes reveladores do judaísmo, mas mostrou-se igualmente sensível a suas correntes redentoras. A corrente messiânica do pensamento judaico, apropriada sob forma laica pelo marxismo, está presente em seus escritos do começo ao fim. Um dos últimos ensaios que escreveu e que foi publicado postumamente, “Sobre o conceito de história”,* deixou isso patente. Foi nesse texto que Benjamin articulou da maneira mais clara a distinção entre o tempo homogêneo e vazio e o *Jetztzeit* [tempo presente realizado] messiânico,¹³⁸ que deveria ser introduzido pela revolução. Também nesse ensaio ele deixou claro o compromisso da vida inteira com uma forma-teológica de pensamento, na parábola de abertura das “Teses”:

Um boneco de roupa turca e com um narguilé na boca sentou-se diante de um tabuleiro de xadrez colocado em uma mesa grande. [...] Na verdade, um pequeno corcunda, que era exímio enxadrista, sentava-se dentro do boneco e guiava sua mão por meio de cordas. Podemos imaginar um equivalente filosófico desse dispositivo. O boneco chamado “materialismo histórico” tem de vencer sempre. Pode enfrentar qualquer um, desde que recrute os serviços da teologia, que hoje, como sabemos, está diminuída e tem de se manter oculta.¹³⁹

Convém acrescentar que o Institut, longe de encorajar os elementos teológicos do pensamento de Benjamin, como alguns críticos insinuaram, procurou influenciá-lo em uma direção mais secular. A reação geral às “Teses” não foi especialmente favorável na Escola de Frankfurt.¹⁴⁰ A correspondência de Adorno também mostra reprovação aos resíduos judaicos no pensamento benjaminiano.¹⁴¹

Por outro lado, o Institut não se entusiasmou com o tipo de marxismo adotado por Benjamin em meados da década de 1920. Diferentemente dos

* O ensaio, cujo título original é “Über den Begriff der Geschichte”, é citado por Martin Jay conforme a edição inglesa, “Theses on the Philosophy of History” [Teses sobre a filosofia da história]. [N.T.]

outros, esse pensador chegara ao materialismo dialético depois do período heróico deste, nos primeiros anos do pós-guerra,¹⁴² apesar de sua curiosidade ter sido despertada já em 1918, quando ele conheceu Ernst Bloch em Berna.¹⁴³ O trabalho inicial de Lukács funcionou como uma ponte adicional para Marx, sobretudo *História e consciência de classe* e *A teoria do romance.*¹⁴⁴ Os conhecimentos pessoais também tiveram um papel fundamental. Em 1924, de férias em Capri, Benjamin conheceu a diretora e atriz russa Asja Lacis, que estava em turnê com uma companhia teatral que apresentava *Eduardo II*, de Brecht. É possível que Benjamin, cujo casamento com Dora Kellner andava com problemas, tenha-se apaixonado pela Srta. Lacis. Como quer que tenha sido, ela o apresentou a seu círculo de amigos marxistas e ajudou a conseguir a viagem que ele fez a Moscou no inverno de 1926-1927. Na capital soviética, Benjamin conheceu Maiakóvski e Byeli. Começou a redigir, mas não concluiu, um artigo sobre Goethe para a *Enciclopédia Soviética*. Em 1929, Asja Lacis o apresentou ao homem que viria a desempenhar o papel mais importante no desenvolvimento marxista de Benjamin: Bertolt Brecht.

A relação de Brecht com Benjamin tem sido uma das principais fontes da controvérsia recente. Scholem e Adorno consideraram a influência de Brecht mais destrutiva que benéfica.¹⁴⁵ Rolf Tiedemann, aluno de Adorno, afirmou que esse relacionamento deve ser entendido menos em termos intelectuais do que psicológicos, em virtude do medo que Benjamin tinha de Brecht.¹⁴⁶ Especialmente nocivo, concordaram todos, foi o fato de Benjamin ter aceitado o materialismo grosseiro e até vulgar de Brecht. Quase igualmente lastimável, pelo menos aos olhos de Adorno, foi Benjamin ter adotado a atitude exageradamente otimista do amigo em relação ao potencial revolucionário da arte popular e das inovações tecnológicas. Não há dúvida de que a desconfiança pessoal que eles tinham de Brecht contribuiu para a antipatia à influência que este exercia sobre Benjamin. A Escola de Frankfurt sempre respeitou as realizações literárias de Brecht, mas nunca compartilhou suas idéias políticas. A recíproca era verdadeira. Bem depois da morte de Benjamin, quando Brecht já se havia mudado para a Califórnia, ele, Horkheimer e Adorno se encontravam socialmente, mas, como demonstra o diário brechtiano,¹⁴⁷ as antigas animosidades mantiveram-se inalteradas. Para Brecht, o Institut compunha-se de “intelectuais de Tui” que se prostituíam em troca do apoio das fundações norte-americanas. (Um proposto romance de Brecht, ambientado no reino

chinês fictício dos tuis, nunca chegou a ser concluído.) Por sua vez, os membros do Institut viam-no como um *poseur* [esnobe] pequeno-burguês e um apologista do stalinismo.

Para Benjamin, por outro lado, Brecht era muito mais atraente. “Minha concordância com a produção brechtiana”, escreveu em 1933, “representa um dos pontos mais importantes e mais reforçados de toda a minha posição.”¹⁴⁸ Hannah Arendt, que conheceu Benjamin em Paris na década de 1930, comentou que a atração estava no “pensamento grosseiro” de Brecht,¹⁴⁹ na rejeição, que Adorno abominava, das sutilezas dialéticas. Benjamin, prosseguiu, via no materialismo sem mediação de Brecht “menos um direcionamento para a prática do que para a realidade. Para ele, essa realidade se manifestava mais diretamente em provérbios e modismos da linguagem cotidiana.”¹⁵⁰ Arendt não foi a única a apontar o fascínio que Brecht exercia sobre Benjamin. Outros detratores do Institut, situados mais à esquerda, chegaram a acusar Adorno e Scholem de minimizar deliberadamente a importância de Brecht.¹⁵¹ Mas não parece ter sido esse o caso, pois Tiedemann, que costuma ser identificado com o grupo de Adorno e Scholem, organizou uma coletânea de artigos de Benjamin e resenhas de Brecht em 1966.¹⁵² Ninguém nega que eles consideravam nociva a relação. Apesar de respeitar Brecht, Benjamin, provavelmente, via essa amizade com cautela, pois se recusou a sair de Paris para encontrar o amigo no exílio em Svendborg, na Dinamarca.¹⁵³ Brecht, por outro lado, foi fiel até o fim. Escreveu dois poemas comoventes sobre a morte de Benjamin, em 1940.¹⁵⁴

Adorno detectou uma traço não-dialético na aceitação do materialismo vulgar de Brecht por Benjamin, cuja formação intelectual tinha sido diferente da dos outros membros do Institut. Benjamin fizera sua formação universitária em Berlim, Freiburg e Berna, onde, durante a guerra, recebeu o grau de doutor com uma tese sobre os românticos alemães.¹⁵⁵ A influência filosófica mais importante em seu pensamento tinha sido neokantiana. Perto do fim da vida, escreveu a Adorno dizendo que Heinrich Rickert fora seu professor mais influente.¹⁵⁶ Desde o começo, porém, Benjamin parece ter ficado insatisfeito com o dualismo agnóstico de Kant, com sua distinção entre o númeno e os fenômenos. Em um ensaio inicial, escreveu: “É tarefa da futura teoria do conhecimento encontrar a esfera de neutralidade total em relação aos conceitos de objeto e sujeito; em outras palavras, determinar a esfera original autônoma em que esse conceito

não significava, de modo algum, a relação entre duas entidades metafísicas.”¹⁵⁷ Ao defender essa tese ele estava, é claro, em um terreno conhecido de Horkheimer, Marcuse e Adorno. Mas se afastava deles no impacto comparativamente pequeno de Hegel em seu pensamento. Em geral, procurava livrar-se do fardo do jargão filosófico, que descartava como conversa de alcoviteiros [*Zuhältersprache*].¹⁵⁸ Nesse ponto, como revela a correspondência entre os dois, ele e Horkheimer discordavam.¹⁵⁹

Outra fonte de atrito entre Benjamin e Adorno era a relativa indiferença do primeiro à música, sobretudo como meio potencialmente crítico. Segundo Adorno,¹⁶⁰ ele criara na juventude uma animosidade nunca superada em relação à música. Em um ensaio importante, “O autor como produtor”,¹⁶¹ escrito quando a influência de Brecht estava no auge, Benjamin sugeriu que era preciso acrescentar letra à música para lhe dar conteúdo político. O modelo que escolheu foi a colaboração entre Brecht e Hans Eisler em *A medida*.^{*} Há pouca indicação, em seu trabalho, de que ele compartilhasse a predileção de Adorno pelas formas mais exigentes da música moderna e a crença deste na importância da qualidade não-representacional da música.

Além disso, o pensamento de Benjamin sempre foi mais analógico que o de Horkheimer ou o de Adorno, mais interessado no universal que está implícito no particular. Apesar de todo o interesse da teoria crítica na interação da totalidade com o momento, é improvável que Horkheimer e os outros aceitassem sem restrições a afirmação benjaminiana de que “o materialista histórico só aborda um tema histórico quando o encontra como uma mônada”.¹⁶² O modo de pensar desses autores sempre foi mais explicativo que o dele, mais interessado em desvendar as descontinuidades e as mediações entre vários fenômenos sociais. Para Benjamin, a importância da não-identidade não era tão grande quanto afirmavam seus colegas. Como resultado, ele não se preocupava tanto quanto os outros com a salvação da subjetividade. Sua “dialética em suspensão”¹⁶³ era muito mais estática e direta do que a teoria crítica. No entanto, Adorno empenhou-se em evitar misturar Benjamin com os fenomenologistas, cuja falta de ironia dialética ele sublinhava com frequência:

Interpretar sua falta de sistema e de uma base teórica fechada como razão suficiente para alinhá-lo com os representantes da “intuição”, eidética ou de outra natureza, [...] é perder de vista o que há de melhor nele. Não é o seu

* A peça também é conhecida como *A decisão*. [N.T.]

olhar, como tal, que reivindica a posse não mediada do absoluto; antes, com sua maneira de ver, toda a perspectiva se altera. A técnica de ampliação põe o rígido em movimento e o dinâmico em repouso.¹⁶⁴

Se a perspectiva singular de Benjamin o distanciou da teoria crítica, serviu também para solapar suas oportunidades de uma carreira acadêmica bem-sucedida. Seu estudo crítico sobre as *Afinidades eletivas*, de Goethe, escrito em 1924-1925, foi lançado com patrocínio de Hugo von Hofmannsthal.¹⁶⁵ Mas o trabalho criticou explicitamente a ideologia predominante no poderoso círculo que havia ao redor de Stefan George, de modo que Benjamin foi banido do mundo acadêmico ao qual se estendia a influência desse círculo.¹⁶⁶ As tentativas posteriores de receber sua *Habilitation* na Universidade de Frankfurt foram igualmente infrutíferas. O trabalho que Benjamin submeteu como credencial foi um estudo do drama barroco alemão, no qual ele procurou “resgatar” a categoria da alegoria. Mas a tese revelou-se obscura demais para os examinadores, entre os quais estavam o diretor da faculdade de literatura, Franz Schultz, e o especialista em estética da universidade, o mesmo Hans Cornelius que fora professor de diversos integrantes do Institut.¹⁶⁷ Apesar de publicada em 1928, *A origem do drama barroco alemão* não granjeou para Benjamin um lugar na hierarquia acadêmica. Essa derrota foi acompanhada pela recusa de seu pai de continuar a sustentá-lo. Benjamin foi forçado a ganhar a vida como crítico e tradutor ocasional de escritores como Proust.¹⁶⁸ Nas décadas de 1920 e 1930, escreveu para periódicos como a *Literarische Welt* e jornais como o *Frankfurter Zeitung*. Também fez críticas para uma estação de rádio de Frankfurt, dirigida pelo amigo Ernst Schoen.¹⁶⁹ Seu trabalho recebeu relativamente pouca atenção, embora fosse da mais alta qualidade — suas memórias evocativas da infância, posteriormente publicadas como *Infância em Berlim por volta de 1900*,¹⁷⁰ foram lançadas em série no *Frankfurter Zeitung*.

A ascensão dos nazistas ao poder representou o fim das poucas fontes de renda de que Benjamin dispunha na Alemanha. Depois de fracassarem suas tentativas de escrever sob os pseudônimos “Detlef Holz” e “C. Conrad”, ele admitiu a necessidade de emigrar. Paris, cidade em que se sentira à vontade em visitas anteriores, foi escolhida como refúgio. De muitas maneiras, as cidades modernas eram um dos focos centrais de seu trabalho,¹⁷¹ e Paris era a metrópole européia por excelência. Já em 1927, ele havia começado a escrever uma grande análise da cultura burguesa, uma *Urgeschichte* [pré-história] do século XIX, que usava Paris como

metáfora central. Intitulada *Passagenarbeit** (uma referência às *Passagens*, ou arcadas parisienses), ela viria a ocupar Benjamin pelo resto da vida. Apesar de haver somado milhares de páginas, apenas algumas de suas partes chegaram a ser concluídas de um modo que o satisfizesse.

O papel do Institut na elaboração desse projeto tem sido objeto de controvérsia. O principal esteio de Benjamin em Paris, após o fim de 1935, foi o estipêndio do Institut. Outros projetos, como a coleção de cartas que ele publicou como “Detlef Holz” na Suíça,¹⁷² podem ter trazido alguma renda, mas, como indica sua correspondência, não muita. Benjamin conhecia Adorno desde 1923, quando os dois se haviam encontrado em Frankfurt.¹⁷³ Em 1934, depois de Benjamin fugir da Alemanha, Adorno convenceu Horkheimer a aceitar alguns de seus trabalhos no *Zeitschrift*. Seu primeiro ensaio, um estudo da posição social de escritores franceses da época, foi publicado no primeiro número daquele ano.¹⁷⁴ Em seguida saiu uma pesquisa sobre a sociologia lingüística, na qual Benjamin revelou seu interesse de toda a vida pela linguagem e por suas implicações mais amplas. Pouco depois, Horkheimer lhe estendeu um convite para se ligar ao Institut nos Estados Unidos. Embora, em abril de 1935, ele tenha escrito numa carta que “não há nada mais urgente para mim do que vincular meu trabalho ao Institut, da maneira mais firme e produtiva possível”,¹⁷⁵ declinou a oferta. No fim do ano, entretanto, tornou-se pesquisador associado da filial parisiense e começou a receber um estipêndio regular, o qual, embora nunca tenha sido muito grande, permitiu-lhe dizer que “trouxe um alívio imediato”.¹⁷⁶

Em virtude da reconhecida dependência financeira de Benjamin em relação ao Institut, o círculo da revista *Alternative* afirmou que seu trabalho foi alterado em aspectos fundamentais, ou até censurado, pelos editores nova-iorquinos da instituição. Sem entrar nas questões textuais, bastante complexas, parece exato dizer que, ocasionalmente, o enunciado dos ensaios de Benjamin foi modificado numa direção menos radical. Um claro exemplo disso foi seu artigo “A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica”, que terminava, no texto original, com estas palavras: “Este é o esteticismo da política que o fascismo defende. O comunismo responde politizando a arte.” Também são essas as palavras que aparecem

* O título, *Passagenarbeit* ou *Das Passagen-Werk*, poderia traduzir-se por “A obra das arcadas”. Ver a edição brasileira, *Passagens*, org. Willi Bolle, trad. do alemão Irene Aron, trad. do francês Cleonice P. B. Mourão (Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006). [N.T.]

na tradução para o inglês, em *Illuminations* (p. 244). No *Zeitschrift*, entretanto, a versão impressa substituiu “o fascismo” por “a doutrina totalitária” e “o comunismo” por “as forças construtivas da humanidade” (p. 66). Na mesma página, o original “guerra imperialista” foi substituído por “guerra moderna”.¹⁷⁷

Mas essas mudanças costumavam ser feitas na correspondência com Benjamin, e não depois de ele haver submetido as versões finais ao ramo nova-iorquino do Institut. Elas não foram feitas especificamente para alinhá-lo com uma teoria crítica dogmática, mas constituíram um reflexo da linguagem usada pelo *Zeitschrift* para se proteger de perseguições políticas. Já mencionamos as acusações de outros refugiados da Nova Escola, a relutância posterior de Adorno em se associar a Hanns Eisler e a mudança sutil na tradução inglesa do título do livro de Grossmann. É visível que o Institut sentia-se inseguro nos Estados Unidos e queria fazer o mínimo possível para arriscar sua posição. Muito antes da emigração, Horkheimer escrevera, no *Dämmerung*: “Mais cedo ou mais tarde, o direito de exílio dos refugiados políticos será abolido na prática. [...]. Assim que deixar de afetar emigrados da Rússia ou terroristas *völkisch* [populistas], o direito de exílio desaparecerá dos interesses comuns da classe capitalista internacional.”¹⁷⁸ Já tendo sido obrigados a fugir de um continente, ele e seus colegas não ansiavam por arriscar um destino similar.

Esse medo transparece claramente na correspondência Löwenthal-Horkheimer. Por exemplo, em 30 de julho de 1939, Löwenthal escreveu a Horkheimer sobre uma nova lei de deportação que estava sendo examinada no Senado, com um alcance muito amplo. Assim, recomendou que Horkheimer acrescentasse “europeu” a “liberalismo” no artigo que estava preparando. Mais tarde, em 30 de julho e 4 de agosto de 1940, mencionou visitas policiais feitas ao Institut, as quais, apesar de rotineiras, pareceram sinistras o bastante para ser relatadas. Mesmo em 26 de julho de 1944, quando o Institut vinha estudando o anti-semitismo na classe operária dos Estados Unidos, Horkheimer ainda se preocupou com a reação dos direitistas norte-americanos a “um bando de intelectuais nascidos no exterior, metendo o nariz nos assuntos dos trabalhadores americanos”. Esse sentimento de insegurança, combinado com o tradicional desejo do Institut de se manter como uma instituição “científica”, e não política, resultou em ele riscar as passagens mais inflamatórias dos textos de Benjamin.

Por outro lado, também fica claro que o *Zeitschrift* publicou alguns ensaios de Benjamin com os quais Horkheimer e Adorno não estavam em

completo acordo — os textos “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” e “Eduard Fuchs, colecionador e historiador”,¹⁷⁹ que, em certos aspectos, eram radicais demais para o gosto deles. Não se sabe ao certo até que ponto as versões publicadas foram alteradas.¹⁸⁰ Parte do trabalho de Benjamin — uma seção importante de *Passagenarbeit* — foi completamente recusada, em primeiro lugar, ao que parece, por causa das reservas de Adorno. Em 1936, Benjamin ficara muito impressionado com as especulações cosmológicas pouco conhecidas de Auguste Blanqui, o revolucionário francês do século XIX, divulgadas num livro de Blanqui intitulado *A eternidade pelos astros*.¹⁸¹ Para Benjamin, a visão mecanicista da natureza, enunciada por Blanqui, tinha relação com uma ordem social dominada por uma espécie de eterno retorno. O que Benjamin tentou fazer em seu ensaio, intitulado “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”, foi desenvolver a relação oculta entre Blanqui e o poeta que era a figura central de toda a obra benjaminiana — Baudelaire. O ensaio foi planejado como a segunda parte de um estudo tripartite, uma versão mais concentrada de *Passagenarbeit* e uma provisoriamente chamada de *Paris, a capital do século XIX*. A primeira parte deveria analisar Baudelaire como alegorista; a segunda, que mencionamos acima, deveria ser a antítese desta, uma interpretação social do poeta; a terceira parte deveria sintetizar as duas primeiras, analisando a mercadoria como objeto poético.¹⁸²

Ao ler pela primeira vez o manuscrito de “A Paris do Segundo Império em Baudelaire”, Adorno mostrou-se crítico. Durante suas férias em Hornberg, na Floresta Negra, no verão de 1935 — ele retornou algumas vezes à Alemanha após a ascensão dos nazistas —, Adorno escreveu uma longa carta a Benjamin expondo suas objeções.¹⁸³ Sua crítica mais geral foi ao uso benjaminiano, supostamente antidialético, de categorias como o fetichismo da mercadoria. Como vimos, Adorno considerava que uma certa reificação era um componente necessário de todas as objetivações humanas. Por conseguinte, criticou o fato de Benjamin equiparar a mercadoria ao “arcaico” como tal.

Ligada à sua crítica estava a insatisfação de Adorno com o uso de “imagens dialéticas” [*dialektische Bilder*] por Benjamin, vistas como cristalizações objetivas do processo histórico. Na carta, Adorno argumentou que, tal como concebidas por Benjamin, elas refletiam excessivamente de perto a realidade social. Ao contrário, sustentou, “as imagens dialéticas não são modelos de produtos sociais, mas constelações objetivas em que a si-

tuação social se representa. Conseqüentemente, nunca se pode esperar que a imagem dialética seja um 'produto' social ideológico, ou que o seja de modo geral".¹⁸⁴ Além disso, reduzir as imagens dialéticas a uma espécie de inconsciente coletivo junguiano, como Benjamin às vezes parecia fazer, era ignorar a importância contínua do indivíduo. Adorno escreveu:

Quando rejeito o uso do inconsciente coletivo é, naturalmente, para não permitir que o "indivíduo burguês" apareça como o substrato real. É para tornar transparente a função social do *intérieur* [termo, como estamos lembrados, que ele usara no estudo sobre Kierkegaard] e revelar seu caráter inclusivo como uma ilusão. Mas uma ilusão não em oposição a um inconsciente coletivo hipostasiado, e sim ao processo social real em si. O "indivíduo", portanto, é um instrumento dialético de transição [*Durchgangsinstrument*] que não deve ser eliminado pela mitificação, mas só pode ser superado [*aufgehoben*].¹⁸⁵

Em carta posterior a Benjamin, em novembro, Adorno disse que estava decepcionado com o progresso do ensaio sobre Baudelaire e Paris.¹⁸⁶ Nessa carta, explicitou suas objeções à abordagem teológica e filológica de Benjamin, considerando-a não dialética. "Podemos expressá-lo da seguinte maneira", escreveu: "A motivação teológica de chamar as coisas por seus nomes tende a se transformar na apresentação assombrosa da simples facticidade. Se quiséssemos falar em termos drásticos, poderíamos dizer que o trabalho instalou-se em uma encruzilhada entre a magia e o positivismo. Esse é um local enfeitado. Só a teoria pode quebrar o feitiço: a teoria boa, especulativa e implacável."¹⁸⁷ Por causa de suas reservas, Adorno desaconselhou que o ensaio fosse aceito. Löwenthal defendera uma publicação parcial, pois o texto "não o representa da maneira como esse trabalho deveria representá-lo".¹⁸⁸

Repreendido, mas não disposto a ceder por completo, Benjamin respondeu.¹⁸⁹ Seu argumento principal defendia a abordagem filológica usada no ensaio:

A aparência de facticidade fechada, que adere à investigação filológica e lança um feitiço sobre o pesquisador, desaparecerá à medida que o objeto for construído em perspectiva histórica. As linhas de base dessa construção convergem em nossa própria experiência histórica. Portanto, o objeto se constrói como uma mônada. Na mônada, tudo o que é misticamente fixado no texto ganhará vida. [...] Se você recordar outro trabalho meu, verá que a crítica à postura filológica é um assunto antigo para mim — e inatamente idêntica à do mito.¹⁹⁰

Ainda assim, Adorno não se convenceu do mérito dialético do ensaio, que nunca foi publicado pelo Institut.¹⁹¹ Na correspondência subsequente, os dois homens continuaram a debater o progresso da "proto-história" do século XIX, de Benjamin. Por fim, na primeira edição do *Zeitschrift* de 1939, foi publicado "Sobre alguns motivos em Baudelaire", uma parte de Paris, a capital do século XIX que Benjamin havia pretendido redigir como sua "tese". Nesse ensaio, Benjamin introduziu muitos temas básicos do estudo inteiro, vários dos quais já mencionamos. Um deles foi a distinção entre dois tipos de experiências: as *Erfahrungen* integradas e as *Erlebnisse* atomizadas. Baseando-se em descobertas de Proust, Bergson e Freud, Benjamin defendeu o lugar da tradição na experiência autêntica: "A experiência é realmente uma questão de tradição, tanto na existência coletiva quanto na vida privada. É menos produto de fatos solidamente ancorados na memória do que de uma convergência, na memória, de dados acumulados e freqüentemente inconscientes."¹⁹² Adorno também frisava a importância da tradição, a qual considerava viva na música de Schönberg, apesar da óbvia novidade desta. Ele e Benjamin viam a erosão da experiência verdadeira [*Erfahrung*] como característica da vida moderna. Um exemplo fornecido por Benjamin — a substituição da narração coerente por informações dissociadas, como forma de comunicação dominante — também foi usado por Ernst Krënek em um ensaio sobre a música radiofônica. Outro, o aumento dos choques traumáticos como estímulos na vida moderna,¹⁹³ também encontrou eco nos vários estudos psicossociais do Institut. Um terceiro, o papel da massa na obra de Baudelaire, foi um tema freqüente nos trabalhos do Institut sobre a cultura de massa. Benjamin, convém assinalar, fazia uma certa crítica à compreensão baudelaireana da multidão: "Baudelaire julgou apropriado equiparar o homem da massa [...] ao *flâneur*. É difícil aceitar essa visão. O homem da massa não é um *flâneur*."¹⁹⁴

O fascínio de Benjamin pelo *flâneur*, o desocupado que passeava ociosamente pelas galerias de Paris, animou os comentaristas que enfatizam o componente estático de seu trabalho.¹⁹⁵ Um respaldo ainda mais marcante dessa posição foi o interesse demonstrado, no ensaio de Benjamin, pela tentativa de Baudelaire de preservar as correspondências reveladas pela arte. Benjamin explicou, de modo um tanto obscuro:

O que Baudelaire quis dizer com *correspondances* pode ser descrito como uma experiência que procura se estabelecer de uma forma à prova de cri-

ses. Isso só é possível no âmbito do ritual. Quando transcende esse campo, apresenta-se como o belo. No belo, o valor ritual da arte aparece. As *correspondances* são os dados da rememoração — não os dados históricos, mas os dados da pré-história.¹⁹⁶

Em outro texto, Benjamin revelou um fascínio similar pelo que Goethe havia chamado de *Urphänomene*, as formas eternas que persistem ao longo de toda a história.¹⁹⁷ Em tudo isso, parecem evidentes as raízes teológicas de seu pensamento.

Todavia, também é preciso compreender o momento histórico em seu pensamento, que foi reforçado por sua escaramuça com o marxismo. No mesmo ensaio sobre Baudelaire, Benjamin censurou Bergson por haver retirado a morte de sua concepção de duração. Usou um argumento semelhante ao de Horkheimer em seu próprio ensaio sobre Bergson.¹⁹⁸ “A *durée* da qual a morte foi eliminada tem a infinitude deplorável de um arabesco. A tradição é eliminada. Trata-se da quintessência de um momento passageiro [*Erlebnis*] que desfila com a roupa emprestada da experiência.”¹⁹⁹ Além disso, como assinalou Tiedemann,²⁰⁰ os *Urphänomene* foram transferidos da natureza, em Goethe, para a história, em Benjamin. O *Passagenarbeit* deveria ser uma “proto-história” do século XIX, não de toda a história humana. Nem mesmo a simpatia de Benjamin pela frase de Karl Kraus, “A origem é a meta”, que citou nas “Teses sobre a filosofia da história”,²⁰¹ deveria ser necessariamente entendida como significando um desejo de retornar a uma forma primeva platônica ou goethiana. A origem [*Ursprung*] também podia significar novidade.²⁰² Para Benjamin, um dos aspectos primordiais do mito era sua mesmice repetitiva e não criativa; o *Immergleiche* [sempre o mesmo] era uma das características marcantes da sensibilidade mítica produzida pela sociedade capitalista alienada.

Para sermos justos com os que enfatizam o componente estático do pensamento de Benjamin, convém acrescentar que muito do que ele escreveu deixou transparecer uma espécie de nostalgia pelo valor ritualístico que associava às *correspondances*.²⁰³ Isso ficou evidente no final de “Sobre alguns motivos em Baudelaire”, onde mencionou a “crise da reprodutibilidade artística”,²⁰⁴ porém foi ainda mais óbvio no ensaio anterior publicado no *Zeitschrift*, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Foi neste que ele desenvolveu sua idéia da “aura”, usada com tanta frequência nas análises culturais do Institut. Como mencionamos, a aura

era o halo singular que cercava a obra de arte original. Era o sentido especial do *hic et nunc* [aqui e agora] que conferia autenticidade à obra. Benjamin sugeriu que ela também existia na natureza, onde era “a manifestação única de uma distância, por mais próxima que seja”.²⁰⁵ Também na arte, esse caráter de inacessibilidade era um elemento essencial da aura da obra, não desvinculado do contexto mágico e ritualístico no qual a arte surgiu originalmente. Essa aura ímpar da autêntica obra de arte não podia ser preservada quando a arte era reproduzida; é claro que Benjamin se referia mais às artes plásticas do que à música ou ao teatro, embora, como vimos nas discussões de Adorno e Krěnek sobre o rádio, a música também pudesse ter uma aura.

Qualquer que fosse a qualidade pré-histórica e ritual ligada à aura, Benjamin também reconhecia seu componente histórico, que ia além das *correspondances*. “A autenticidade de uma coisa”, sustentou, “é o segredo de tudo o que, desde a origem, ela pode transmitir, desde a sua duração material até seu testemunho da história, que vivenciou.”²⁰⁶ Mais adiante, no mesmo ensaio: “A singularidade da obra de arte é inseparável de sua inserção no tecido da tradição.”²⁰⁷ Por isso, o fim da arte “aureolada” na era da reprodução em massa significava não apenas a perda das *correspondances* artísticas, mas também o fim da *Erfahrung*, a experiência enraizada na tradição. Os colegas de Benjamin no Institut concordavam com esse aspecto da crise cultural da sociedade moderna. Eles também tenderam a aceitar a conclusão que Benjamin extraiu da perda da aura: “No instante em que o critério da autenticidade deixa de ser aplicável à produção artística, toda a função da arte se inverte. Em vez de se basear no ritual, ela começa a ter por base uma outra prática — a política.”²⁰⁸ Com o advento da reprodutibilidade técnica, o valor de culto da obra de arte foi substituído por seu valor de exibição. O melhor exemplo disso, afirmou Benjamin, era o cinema.

Os outros membros do Institut, especialmente Adorno, discordavam de Benjamin na avaliação das repercussões dessa mudança. Para começar, eles sempre haviam considerado que a arte tinha uma função política: a antecipação da “outra” sociedade negada pelas condições vigentes. Agora, temiam que a arte de massa tivesse uma nova função política, diametralmente oposta à sua função “negativa” tradicional; na era da reprodutibilidade, a arte serviria para conciliar a massa do público com o *status quo*. Benjamin discordava. Embora lamentasse a perda da aura, mantinha, paradoxalmente, a esperança no potencial progressista da arte politizada e

coletiva. Nesse aspecto, seguia mais uma vez a orientação de Brecht, que continuava otimista sobre a função revolucionária do cinema, apesar de suas decepcionantes experiências pessoais com a indústria cinematográfica.²⁰⁹ Nas palavras de Benjamin:

A reprodutibilidade da arte modifica a reação das massas a ela. A atitude reacionária diante de um quadro de Picasso transforma-se na reação progressista a um filme de Chaplin. A reação progressista caracteriza-se porque o gosto de ver e de viver funde-se nela com a mesma atitude daquele que opina como especialista. [...] No público do cinema, a crítica e a fruição coincidem.²¹⁰

Além disso, enquanto Adorno sempre exigia a concentração no papel do espectador ou do ouvinte — já mencionamos sua ênfase na práxis da recepção estética autêntica —, Benjamin era mais simpático com as implicações positivas da distração: “As tarefas enfrentadas pelo aparelho humano da percepção nos momentos decisivos da história não podem ser solucionadas [...] só pela contemplação. Elas são gradativamente dominadas pelo hábito. [...] A capacidade de dominar certas tarefas em estado de distração prova que sua solução tornou-se uma questão de hábito.”²¹¹ Foi com base nesse pressuposto que Benjamin pôde concluir o artigo concludendo à politização comunista da arte, em resposta ao que chamou de “estetização [fascista] da política”.²¹²

Adorno, como vimos, era muito menos otimista. Respondeu a Benjamin no artigo “Sobre o caráter de fetiche da música e a regressão da audição”. Benjamin tentou ajeitar as coisas: “No meu trabalho, procurei articular os momentos positivos com a mesma clareza com que você trouxe os negativos para o primeiro plano. Por conseguinte, vejo em seu trabalho uma força onde havia uma fraqueza no meu.”²¹³ Em seguida, ele sugeriu que os filmes falados estavam minando o potencial revolucionário do cinema e propôs a Adorno um estudo, em colaboração, sobre os seus efeitos. Isso nunca aconteceu, por causa da morte de Benjamin. O trabalho posterior do Institut sobre a cultura de massa, na década de 1940, para o qual nos voltaremos agora, careceu do impulso otimista de sua análise. O espírito daquele trabalho estava muito mais próximo do expressado no já famoso comentário tecido por Benjamin numa fase anterior, e que foi usado, muito tempo depois, para encerrar *A ideologia da sociedade industrial*, de Marcuse: “Só por amor aos desesperados ainda conservamos a esperança.”²¹⁴

Na década de 1940, diversos membros do Institut dedicaram seu tempo à investigação da cultura popular norte-americana. Em 1941, os *Studies in Philosophy and Social Science* lançaram um número especial sobre as comunicações de massa, em cooperação com o Escritório de Pesquisas Radiofônicas dirigido por Lazarsfeld, então na Colúmbia. Horkheimer foi o primeiro, com “Notas sobre as atividades do Institut”, que trouxe a reafirmação mais concisa dos princípios da teoria crítica a ser publicada em inglês. Lazarsfeld contribuiu com uma comparação das “Pesquisas das comunicações governamentais e críticas”, que frisou seus traços compatíveis. Seguiram-se artigos de Herta Herzog, Harold Lasswell, William Dieterle, Charles A. Siepmann e Adorno.²¹⁵ Na edição seguinte, a última dos *Studies* a ser publicada, Horkheimer usou *Arte e prudência*, de Mortimer Adler, como pretexto para fazer uma denúncia geral da cultura de massa,²¹⁶ da qual já apresentamos muitos pontos em nossa abordagem do trabalho do Institut nessa área.

O membro do Institut que se engajou mais extensamente na análise da cultura de massa foi Leo Löwenthal. Já em 1929, ele escrevera críticas regulares sobre o teatro e artigos sobre problemas estéticos para o *Volksbühne*, tanto em Berlim quanto em Frankfurt. Embora seus primeiros artigos no *Zeitschrift* versassem primordialmente sobre figuras da literatura, como Ibsen e Meyer, ele também se interessava pela recepção popular da cultura superior, como foi ilustrado em seu ensaio sobre o público de Dostoiévski na Alemanha de antes da guerra. Na década de 1940, ele voltou a atenção para exemplos mais diretos da arte popular. Com a ajuda do projeto de Lazarsfeld, que lhe forneceu assistência, conduziu análises de comentaristas de notícias e de programas de notícias na Filadélfia, as quais permaneceram sob a forma de manuscrito. Em textos publicados, muitos anos depois, num *Festschrift* para Marcuse, também analisou o conteúdo das biografias populares na Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial.²¹⁷ Seu tratamento similar das biografias lançadas nas revistas norte-americanas foi publicado em um livro de Lazarsfeld, *Pesquisas radiofônicas: 1942-1943*.²¹⁸ Löwenthal também contribuiu para os debates que levaram ao ensaio sobre a *Kulturindustrie* [indústria da cultura] em *Dialética do esclarecimento*. Com efeito, durante toda a década de 1940 e no período que se seguiu a seu desligamento do Institut, Löwenthal continuou a explorar a cultura de massa, culminando na sua coletânea de ensaios publicada em 1961, *Literatura, cultura popular e sociedade*.

Alguns fragmentos da correspondência entre Horkheimer e Löwenthal, depois da mudança do primeiro para a Califórnia, merecem ser examinados aqui, pela luz que lançam sobre a concepção de cultura de massa que caracterizava o Institut. Em 3 de fevereiro de 1942, a propósito de seu ensaio a ser publicado sobre as biografias divulgadas em revistas, Löwenthal escreveu:

Enquanto, por um lado, a informação histórica para as massas torna-se uma rede de mentiras e um acúmulo ridículo de fatos e números os mais insignificantes, as mesmas massas exibem, por sua própria ocupação com essas pessoas e com suas formas de “consumo”, o anseio por uma vida de inocência. Da minha vida interior, posso deduzir cada vez mais como deve tornar-se odiosa para a vida inconsciente, e até para a vida consciente da maioria, toda a idéia de produção, no sentido de mudanças permanentes, transformações, tratamento incessante do homem e da natureza por máquinas e organizações. Em certo sentido, as biografias alemãs que estudei em anos anteriores e o material norte-americano aproximam-se muito. As primeiras falseiam a história com uma rede sedutora de profundas fantasmagorias metafísicas e metapsicológicas; o segundo é exatamente o inverso: em vez de levar a história a sério, leva-a na brincadeira. Mas ambos representam utopias distorcidas de um conceito do homem diante do qual nos colocamos afirmativamente: ambos implicam a importância incondicional do indivíduo real, vivo e existente: dignidade, felicidade.

Meses depois, Horkheimer mencionou o ensaio em uma carta a Löwenthal. Em 2 de junho, referindo-se ao trabalho na *Dialética do esclarecimento*, escreveu:

Fiquei particularmente encantado com os parágrafos sobre a “repetição”. Essa categoria desempenhará um papel decisivo no livro inteiro. O que você chama de falta de rebeldia contra a repetição eterna na vida e na arte aponta para a resignação nociva do homem moderno, que é, por assim dizer, o tema principal de suas entrelinhas e o que se tornará um dos conceitos fundamentais do nosso livro. [...] Não podemos culpar as pessoas por se interessarem mais pela esfera da privacidade e do consumo do que [pela] da produção. Esse traço contém um elemento utópico; na utopia, a produção não exerce um papel decisivo. É a terra do leite e do mel. Penso que é muito significativo que a arte e a poesia sempre tenham mostrado afinidade com o consumo.

Em 14 de outubro, Horkheimer usou grande parte da carta a Löwenthal para debater o artigo:

Você deposita ênfase demais na atividade versus passividade, na esfera da produção versus esfera do consumo. Diz que a vida do leitor é programada

e regida pelo que ele obtém, não pelo que faz. A verdade, porém, é que fazer e obter tornaram-se idênticos nesta sociedade. Os mecanismos que regem o homem nas horas de lazer são idênticos aos que o regem enquanto trabalha. Eu chegaria a dizer que, ainda hoje, a chave para se compreender os padrões de comportamento na esfera do consumo é a situação do homem na indústria, seu horário na fábrica, a organização do escritório e do local de trabalho. O consumo tende a desaparecer — ou será que devo dizer que comer, beber, olhar, amar ou dormir transformam-se em “consumo”, pois consumo já significa que o homem se tornou uma máquina, tanto fora quanto dentro da oficina?

Você deve se lembrar daquelas cenas terríveis dos filmes em que alguns anos da vida do herói são retratados em uma série de tomadas que levam cerca de um ou dois minutos, só para mostrar que ele cresceu ou envelheceu, que uma guerra começou e acabou, e assim por diante. Esse corte de uma vida em alguns momentos fúteis, que podem ser esquematicamente caracterizados, simboliza a dissolução da humanidade em elementos de administração. A cultura de massa, em suas diferentes ramificações, reflete o fato de que o ser humano é enganosamente retirado de sua própria existência, a qual Bergson chamou tão apropriadamente de “durée”. Isso se aplica aos heróis das biografias e às massas. [...] A contratendência da cultura de massa é representada pela fuga dela. Já que, atualmente, o estado de vigília do homem é regulado em todos os detalhes, a verdadeira fuga passa a ser o sono ou a loucura, ou, pelo menos, algum tipo de deficiência e fraqueza. O protesto contra os filmes não se encontra propriamente nas críticas duras, mas no fato de que as pessoas entram [no cinema] e dormem, ou fazem amor umas com as outras.

Löwenthal respondeu aos argumentos de Horkheimer em uma carta de 22 de outubro:

Seu comentário sobre a montagem de uma história de vida nos filmes é especialmente revelador para mim, pois lança mais luz sobre minha observação da seqüência isolada e fragmentada das vicissitudes e rupturas da infância e da vida adulta. Tudo isso também parece estar ligado ao conceito de desamor, pois o critério do amor é a continuidade, justamente o fenômeno que nunca se admite. A cultura de massa é uma conspiração completa contra o amor e o sexo. Creio que você acertou na mosca ao observar que os espectadores, por meio de truques sádicos, são continuamente traídos e roubados do verdadeiro prazer. Esse sadismo tem a função especial de impedir, no plano psicológico e fisiológico, o *Vorlust* [gozo antecipado]. Penso, por exemplo, na cena de balé de *Holiday Inn*,* na qual um casal começa a dançar um minueto, mas, assim que esse minueto passa para uma situa-

* O filme, dirigido por Mark Sandrich e lançado em 1942, recebeu no Brasil o título *Duas semanas de prazer*. [N.T.]

ção mais amorosa, na qual se pode imaginar que os parceiros acabarão se beijando, a música suave e melodiosa é subitamente interrompida e substituída por um jazz, que castra quase literalmente os dançarinos. Isso se coaduna bem com os comentários esclarecedores que Teddie [Adorno] escreveu, certa vez, sobre a ligação entre a castração e o jazz.

Diversas características da crítica do Institut à cultura de massa evidenciam-se nesse intercâmbio. Em mais de um momento, por exemplo, fica visível a preocupação com a felicidade autêntica. Ao contrário dos críticos mais conservadores da cultura popular, a Escola de Frankfurt se recusava a defender a cultura superior como um fim em si, separada das preocupações materiais. Tal como Nietzsche, cuja contribuição seminal para a análise da cultura de massa o Institut reconhecia com frequência, Horkheimer e seus colegas discerniam uma ligação subterrânea entre a idéia de cultura transcendente, que fingia estar acima da vida material, e o ascetismo psicológico. Eles atacavam constantemente comentaristas como Aldous Huxley pelo traço puritano de seu protesto contra a cultura de massa.²¹⁹ Com igual fervor, denunciavam os anseios nostálgicos de críticos elitistas como José Ortega y Gasset. “O direito à nostalgia, ao saber transcendental, a uma vida perigosa, não deve ser fortalecido”, escreveu Horkheimer. “A luta contra a cultura de massa só pode consistir em apontar sua ligação com a persistência da injustiça social.”²²⁰ Como argumentara Marcuse em 1937, a separação entre a vida cultural e sua base material servia para harmonizar o homem com as desigualdades implícitas nesta última; nesse sentido, a cultura burguesa idealista era “afirmativa”.

O que as cartas também mostram é como o Institut, a despeito de todas as suas tendências marxistas, valorizava a tradição. Adorno analisou o componente tradicional na música aparentemente revolucionária de Schönberg, e Benjamin considerava que a tradição fazia parte da aura da obra de arte. Em carta de 22 de outubro, Löwenthal referiu-se à continuidade como o “critério do amor”, observação que acompanhou de perto a afirmação de Horkheimer, na carta anterior, de que a cultura de massa privava o homem de sua *durée*. Porém, é preciso compreender que, por tradição, o Institut se referia a algo bem diferente da continuação do “progresso”, tal como entendido pelo pensamento iluminista. Isso ficou claro no ensaio “Estado autoritário”, que examinamos no capítulo anterior, e em *Dialética do esclarecimento*, que abordaremos a seguir. A tradição se referia ao tipo de experiência integrada que os membros do Institut chamavam de *Erfahrung*, a qual vinha sendo destruída pelo chamado “progresso”.

Outra coisa que as cartas demonstram é o efeito das experiências pessoais na análise da Escola de Frankfurt. Que existia essa ligação, a teoria crítica não negaria. Como escreveu Horkheimer em sua carta sobre Freud, “quanto maior é uma obra, mais ela se enraíza na situação histórica concreta”.²²¹ Na condição de refugiados da Europa Central, formados em uma rica herança cultural, era inevitável que eles se sentissem pouco à vontade no clima menos elevado do novo meio onde estavam. Vez por outra, essa alienação significava uma falta de receptividade aos elementos espontâneos da cultura popular norte-americana — a hostilidade inflexível de Adorno ao jazz, por exemplo, sofria de uma certa insensibilidade *a priori*. Ao mesmo tempo, contudo, a alienação proporcionava uma inestimável distância crítica da cultura, o que impedia o Institut de equiparar a cultura de massa à verdadeira democracia. A categoria de “dessublimação repressiva”,²²² que Marcuse viria a elaborar, anos depois, para caracterizar a pseudolibertação da cultura moderna, existira embrionariamente na experiência pessoal dos membros do Institut. Tendo conhecido um meio cultural alternativo, eles não se dispunham a trocar a sua *promesse de bonheur* pela moeda degradada que a indústria da cultura oferecia.

Como depois explicou Adorno,²²³ a expressão “indústria da cultura” foi escolhida por Horkheimer e por ele, em *Dialética do esclarecimento*, por suas conotações antipopulistas. A Escola de Frankfurt criticava a cultura de massa não por ela ser democrática, mas justamente por não sê-lo. A concepção de cultura “popular”, afirmavam, era ideológica; a indústria da cultura oferecia uma cultura falsa, não espontânea e reificada, em vez da coisa verdadeira. A antiga distinção entre cultura superior e inferior havia praticamente desaparecido na “barbárie estilizada”²²⁴ da cultura de massa. Até os exemplos mais “negativos” da arte clássica tinham sido absorvidos pelo que Marcuse chamaria, posteriormente, de sua fachada “unidimensional”. A tragédia, que um dia havia significado protesto, agora significava consolo. Quase tudo que se fazia passar por arte trazia uma mensagem subliminar de conformidade e resignação.

Tal como em muitas outras áreas, o Institut acreditava que, por causa da mudança social, os lugares-comuns liberais sobre a preservação do indivíduo autônomo tinham-se tornado obsoletos. Kant definira a arte como uma “finalidade sem fim”, mas, no mundo moderno, ela se transformara numa “finalidade com fins” — fins ditados pelo mercado.²²⁵ Adorno e Horkheimer consideravam suspeita até mesmo a desculpa da arte popular como diversão, que Benjamin havia defendido: o lazer era a con-

tinuação do trabalho por outros meios. O único riso permitido pela indústria da cultura era a derrisão da *Schadenfreude*, o rir das desgraças alheias. A repressão substituíu a sublimação, o desejo era despertado apenas para ser negado; a cultura de massa, em suma, seguia o ritual de Tântalo.*²²⁶

Cada vez mais, o Institut passou a sentir que a indústria da cultura escravizava os homens de maneiras muito mais sutis e eficazes do que os métodos crus de dominação praticados em eras anteriores. Sob certos aspectos, a falsa harmonia do particular e do universal era mais sinistra do que o choque das contradições sociais, por sua capacidade de induzir as vítimas a uma aceitação passiva. Com o declínio das forças mediadoras da sociedade — e, nesse ponto, o Institut recorreu a seus estudos anteriores sobre a diminuição do papel da família no processo de socialização —, as probabilidades de desenvolvimento de uma resistência ficavam seriamente reduzidas. Além disso, a difusão da tecnologia servia à indústria da cultura nos Estados Unidos do mesmo modo que ajudava a intensificar o controle dos governos autoritários na Europa. O rádio, argumentaram Horkheimer e Adorno, estava para o fascismo como estivera a imprensa para a Reforma.

Em suma, todo o célebre pessimismo de *A ideologia da sociedade industrial*, de Marcuse, foi antecipado no ensaio sobre a indústria da cultura em *Dialética do esclarecimento*. O único indício de negação preservado na cultura de massa, conforme admitiam Horkheimer e Adorno, estava na arte corporal, e não intelectual: por exemplo, no artista de circo, cujo corpo plenamente reificado prometia transcender o caráter de mercadoria da arte de massa, levando a objetivação ao extremo e, com isso, denunciando o que até então ficara velado.²²⁷ Afora isso, o Institut temia o fechamento de todas as possibilidades de um futuro transformado, a não ser pela “explosão do *continuum* da história” que os ensaios do volume em memória de Benjamin ainda haviam citado como uma possibilidade.

Em muitos sentidos, a crítica da Escola de Frankfurt à cultura de massa e sua análise correlata do potencial autoritário norte-americano surti-

* Na mitologia grega, Tântalo ofendeu gravemente os deuses e, como castigo, foi condenado a não conseguir saciar a fome e a sede, mesmo vivendo em um vale com vegetação e água abundantes. Ao aproximar-se dos frutos, eles se afastavam, levados pelo vento; ao tentar beber água, ela escoava para longe. Assim, os objetos do desejo de Tântalo existiam muito próximos dele, mas eram inalcançáveis. [N.T.]

ram na vida intelectual dos Estados Unidos o maior impacto de todo o trabalho que ela realizou nesse país.²²⁸ Uma razão óbvia foi que, ao contrário dos ensaios teóricos da década de 1930, grande parte desse material foi escrita em inglês. O mais importante, porém, é que ele veio numa época em que os próprios norte-americanos tinham começado a temer a realização das profecias sinistras que os visitantes estrangeiros, desde Tocqueville, tinham formulado sobre os efeitos da democracia de massa.²²⁹ Antes da Segunda Guerra Mundial, sociólogos como Robert Park e seu discípulo na Universidade de Chicago, Herbert Blumer, tinham-se dedicado a estudos rudimentares sobre a sociedade de massa, porém, em geral, em isolamento e com conclusões mais esperançosas. Em meados da década de 1940 o interesse por esse tipo de análise havia crescido, dentro e fora da comunidade acadêmica. Clement Greenberg e Dwight MacDonald, este último por meio de seu influente periódico, *Politics*, começaram a disseminar a crítica à cultura de massa para um público mais amplo. Sociólogos como David Riesman ampliaram a conscientização das mesmas questões por parte dos estudiosos.²³⁰ Richard Hoggart fez o mesmo pelos leitores de língua inglesa do outro lado do Atlântico.²³¹ Pela primeira vez, o ataque à cultura popular veio de uma direção radical e não conservadora. Nesse aspecto, a influência do Institut e de ex-integrantes, como Fromm, desempenhou um papel significativo, acrescentando substância e profundidade ao ataque, e foi reconhecida com frequência.

O que houve de crucial na crítica radical foram suas nuances políticas implícitas. Seria um erro interpretar a mudança de foco do Institut, da base para a superestrutura, como um abandono de seu compromisso com os ideais de sua fase anterior. O declínio da cultura “negativa” tradicional não foi um assunto apenas para intelectuais. A cultura de massa era o celeiro do totalitarismo político. A melhor forma de compreender os mecanismos de mediação entre a cultura e a política, na visão de Horkheimer e dos que o cercavam, era em termos psicossociais. Assim, os estudos que fizeram da cultura popular ligaram-se às investigações do potencial autoritário norte-americano, que haviam conduzido na década de 1940. Essas investigações assumiam primordialmente a forma de análises psicológicas, mas sempre baseadas nos pressupostos mais amplos da teoria crítica. Entretanto, como essas premissas teóricas raramente eram compreendidas pelos comentaristas norte-americanos, os *Estudos sobre o preconceito* foram comumente entendidos como estritamente psicológicos. Como ve-

remos no próximo capítulo, não era esse o caso. Segundo a explicação de Adorno a Benjamin em 1935, o indivíduo burguês era apenas um *Durchgangsinstrument* [instrumento de transição] dialético; a totalidade continuava a ser a realidade central. Se, em seus estudos sobre a cultura de massa e o autoritarismo psicológico, o Institut pareceu recair no indivíduo enfileirado, foi apenas porque a alternativa utópica que buscava só continuava a existir nas "vidas estragadas"²³² dos *outsiders* da cultura.

CAPÍTULO 7

O TRABALHO EMPÍRICO DO INSTITUT
NA DÉCADA DE 1940

O tema central do trabalho é um conceito relativamente novo — a ascensão de uma espécie "antropológica" a que chamamos o tipo autoritário de homem.

— Max Horkheimer

Os anos de guerra trouxeram uma séria reavaliação dos objetivos do Institut e uma redefinição gradativa de sua estrutura institucional. A doença circulatoria de Horkheimer, que o levou a morar na Califórnia, e o envolvimento crescente de outros membros do Institut em trabalhos a serviço do governo significaram que o tipo de ligação desfrutado com a Universidade Colúmbia desde 1934 deixou de ser possível. Além disso, um novo fator interno no departamento de sociologia da universidade indicou problemas potenciais no futuro. A luta pelo controle entre a ala mais especulativa, liderada por Robert MacIver, e sua equivalente de orientação empírica, em torno de Robert Lynd, foi resolvida a favor desta última. Pelo menos, foi o que Löwenthal informou a Horkheimer em uma carta de 23 de janeiro de 1942. Como não é de admirar, Horkheimer dispôs-se a permitir o afrouxamento dos laços do Institut com a Colúmbia, iniciado pela guerra e por sua doença. Já em maio de 1941, antes do fim do conflito Lynd-MacIver, ele manifestara a Löwenthal suas dúvidas sobre as consequências de um relacionamento prolongado com a Colúmbia.¹ A liderança do Institut, embora ciente da necessidade de manter uma identidade institucional, se preocupara com a possível esclerose que a institucionalização excessiva poderia provocar.

Ainda assim, com o fim da guerra, houve uma tentativa de manter o Institut em Morningside Heights. A doença de Horkheimer tornara-se uma preocupação menos imediata, o que lhe permitiu retornar a Nova York por longos períodos em 1944 e 1945. Embora alguns integrantes do Institut, como Marcuse, optassem por permanecer junto ao governo, ou-

tros estavam ansiosos por voltar à vida acadêmica plena. Na Colúmbia ainda existiam vivas esperanças de conservar o Institut. Ironicamente, o principal esforço para reavivar a ligação com ele veio das fileiras dos sociólogos empiristas. Paul Lazarsfeld, que havia transformado seu Escritório de Pesquisas Radiofônicas num recém-criado Serviço de Pesquisas Sociais Aplicadas,² sugeriu a integração do Institut a esse órgão. A despeito do fracasso de sua colaboração com Adorno antes da guerra, Lazarsfeld via com otimismo a interação da teoria crítica com sua forma de “pesquisa administrativa”.³ Numa série de cartas a outros integrantes do departamento, como Theodore Abel e Robert Merton, Lazarsfeld enalteceu as realizações do Institut. Em 5 de fevereiro de 1946, escreveu a Abel dizendo que o departamento havia cometido uma injustiça com o Institut, mas não por sua própria miopia:

Toda a confusão se deve à idiotia do grupo do Institut. Passei anos dizendo-lhes que publicar em alemão acabaria por destruí-los. Mas eles tinham a idéia fixa de que sua contribuição para os Estados Unidos seria maior se eles preservassem neste país a derradeira ilha da cultura alemã. Isso se aplica particularmente a seu *Zeitschrift*. Pedi a Löwenthal, ex-editor da revista, que fizesse uma breve análise do conteúdo dos dez volumes lançados neste país. Todos ficarão surpresos com a quantidade de textos valiosos enterrada ali.⁴

À guisa de solução, ele propôs a filiação da ala empirista do Institut ao Serviço de Pesquisas Sociais Aplicadas. Löwenthal, Massing e Marcuse deveriam ser membros em tempo integral; Pollock e Neumann, em horário parcial. Esperava-se que Horkheimer (por causa da saúde) e Adorno permanecessem na Califórnia, no que presumivelmente seria o braço especulativo do Institut. Lazarsfeld deixou as portas abertas para o retorno de Horkheimer, caso seu estado de saúde melhorasse. Embora o departamento de sociologia tenha seguido as recomendações de Lazarsfeld e tenha feito um convite ao Institut, Horkheimer citou sua saúde como a razão para declinar.⁵ De todos os membros do Institut, apenas Neumann optou por voltar para a Universidade Colúmbia depois do período imediatamente posterior à guerra.

O Institut recusou a oferta, provavelmente porque sua situação financeira havia melhorado. Em 1938, como vimos, investimentos malsucedidos e a multiplicação de apoios a novos refugiados haviam reduzido seriamente os recursos disponíveis. Nos anos seguintes, o patrocínio de fundações para um projetado estudo sobre a cultura alemã não se materializou, e os *Studies in Philosophy and Social Science* foram descontinuados, principal-

mente por razões financeiras. A situação ficou tão crítica que, em carta a Löwenthal, Horkheimer chegou a especular sobre a possível dissolução do Institut, caso não se encontrasse um patrocinador. Era preciso obter verbas, escreveu Horkheimer, “caso contrário, o trabalho para o qual vivemos e que, suponho, tanto é o seu objetivo quanto o meu — não apenas nossa vida intelectual, mas também a base material de nossa vida — será destruído”.⁶ Durante o verão de 1942, entretanto, houve um contato com a Comissão Judaica Norte-Americana [AJC]* e, em outubro do mesmo ano, Horkheimer teve uma entrevista bem-sucedida com John Slawson, vice-presidente executivo da entidade. Já em 1939 o Institut havia preparado um prospecto para um estudo sobre o anti-semitismo, divulgado no penúltimo número de seu periódico.⁷ A AJC manifestou interesse pelo projeto, na esperança de impedir que ocorresse nos Estados Unidos o que estava em curso na Europa. O resultado foi uma verba considerável, que ajudou o Institut a se manter e a financiar o mais exaustivo estudo sobre o preconceito que já se havia empreendido até então. Em maio de 1944, realizou-se em Nova York uma conferência de dois dias sobre o preconceito, na qual foram apresentadas as linhas gerais de um ambicioso programa de pesquisas para o futuro. Ao mesmo tempo, a AJC criou um Departamento de Pesquisas Científicas, com Horkheimer à frente. Ele lançou oficialmente os *Estudos sobre o preconceito*, que viriam a empregar uma multiplicidade de abordagens metodológicas no estudo do preconceito social. Assim se iniciou a mais ampla e contínua concentração do Institut em pesquisas empíricas.

Na mesma época, Horkheimer e Adorno estavam empenhados em sérios trabalhos especulativos, que produziram novas e importantes exposições da teoria crítica. As mais destacadas dessas exposições foram *Dialética do esclarecimento*, de ambos, *Eclipse da razão*, de Horkheimer, e *Mínima moralia*, de Adorno. Elas serão objeto do próximo capítulo, que trata da mudança da visão teórica do Institut em sua última década nos Estados Unidos. Em certos momentos, porém, algumas das novas idéias aparecerão nesta nossa análise do trabalho empírico. Também faremos referência, em alguns pontos, à crítica do Institut à cultura de massa, que consta do último capítulo.

Antes de embarcarmos em uma análise pormenorizada dos *Estudos sobre o preconceito*, é preciso deixar claras, mais uma vez, certas atitudes

* Sigla da designação original, American Jewish Committee. [N.T.]

fundamentais do Institut em relação ao papel das pesquisas empíricas. Desde o começo, a Escola de Frankfurt criticou as tendências reducionistas implícitas nas ciências sociais que tinham orientação indutiva e empírica. Ao explorar os fenômenos sociais, ela priorizava a teoria e não a compilação de “fatos”, do mesmo modo que, na política, punha a teoria à frente da práxis. Ao mesmo tempo, é claro, a Escola nunca dispensou arrogantemente a pesquisa empírica, inclusive com quantificação dos resultados, que caracterizava algumas escolas mais obscurantistas da sociologia alemã. Como demonstraram o estudo de Fromm sobre os trabalhadores alemães e os *Studien über Autorität und Familie*, a Escola de Frankfurt ansiava por usar métodos empíricos para enriquecer, modificar e respaldar (embora nunca propriamente verificar) suas hipóteses especulativas. Apesar de admitir que as técnicas que usava antes da emigração eram primitivas, o Institut ansiava por torná-las mais sofisticadas com o correr do tempo. Assim, patrocinou de bom grado estudos como *O homem desempregado e sua família*, de Mirra Komarovsky, e procurou aplicar técnicas norte-americanas ao estudo da cultura de massa.

As dificuldades, contudo, muitas vezes se revelaram maiores do que se esperava, como demonstrou a experiência de Adorno com o Escritório de Pesquisas Radiofônicas. As idéias desse autor sobre as mudanças nas maneiras padronizadas de ouvir música, descritas no capítulo anterior, não podiam gerar hipóteses passíveis de verificação. As razões disso, supôs Adorno, não eram meramente técnicas. Três décadas depois, ele escreveu:

Pareceu-me, e ainda estou convencido disso até hoje, que, na esfera cultural, o que é visto pela psicologia da percepção como mero “estímulo” é, na verdade, qualitativamente determinado, uma questão de “espírito objetivo”, e é cognoscível em sua objetividade. Oponho-me a afirmar e medir efeitos sem relacioná-los com esses “estímulos”, ou seja, com o conteúdo objetivo a que reagem os consumidores da indústria cultural, os ouvintes de rádio. [...] Partir das reações dos sujeitos, como se eles fossem a fonte primária e final do conhecimento sociológico, pareceu-me totalmente superficial e mal orientado.⁸

O que causou uma aflição especial em Adorno foi a maneira não mediada pela qual os fenômenos culturais eram transformados em dados quantitativos por seus novos colegas norte-americanos. A própria equiparação da cultura a quantidades mensuráveis lhe pareceu um exemplo supremo da reificação característica da cultura de massa. “Quando me confrontei com a exigência de ‘medir a cultura’”, recordou depois, “refleti que

a cultura seria precisamente a condição que exclui uma mentalidade capaz de medi-la.”⁹ Esse foi um pressuposto que, desde o início, tornou improvável o êxito de sua colaboração com Lazarsfeld, cuja “pesquisa administrativa” baseava-se no emprego rigoroso de métodos quantitativos. No verão de 1939, essa improbabilidade ficou clara para ambos.

Lazarsfeld enviou a Adorno uma carta de cinco páginas, manifestando seu desapontamento com o resultado da associação entre os dois.¹⁰ O tom foi contundente, até ríspido, em certos momentos. Claramente, Lazarsfeld achava que o tempo dos eufemismos havia passado. Referindo-se a um dos memorandos de Adorno, escreveu:

Você se orgulha de atacar outras pessoas como neuróticas e fetichistas, mas não lhe ocorre até que ponto você mesmo é passível desses ataques. [...] Não acha que é um perfeito fetichismo a sua maneira de usar palavras em latim ao longo de todo o texto? [...] Eu lhe implorarei repetidas vezes que usasse uma linguagem mais responsável, e é óbvio que você foi psicologicamente incapaz de seguir meu conselho.

Em outros pontos da carta, Lazarsfeld foi além das críticas pessoais e atacou as “graves deficiências de procedimentos lógicos elementares” em Adorno. Quando comentou as técnicas de verificação, também o acusou de arrogância e ingenuidade: “O seu desrespeito por possibilidades alternativas a suas próprias idéias torna-se ainda mais inquietante quando o seu texto permite suspeitar que você nem sequer sabe como se deve fazer a verificação empírica de uma hipótese.” Por último, ele expressou um profundo desencanto com as deficiências estilísticas dos textos de Adorno, ainda mais perturbadoras porque este declarava frequentemente que dava grande importância à linguagem correta.

O último parágrafo de Lazarsfeld merece ser citado na íntegra, não só pela luz que lança sobre esse conflito entre dois estudiosos resolutos e sumamente inteligentes, com idéias diferentes, mas também pelo discernimento que fornece sobre o caráter complexo de um dos homens que desempenharam um papel central na história do Institut. Poucos dos que conheciam Adorno duvidavam de seu brilhantismo intelectual e de sua capacidade imaginativa; menos numerosos ainda — e, nesse aspecto, Horkheimer foi a grande exceção — eram os que o consideravam um colaborador fácil. “Não foi agradável escrever esta carta”, concluiu Lazarsfeld:

Eu não teria gasto dois dias inteiros de trabalho para elaborá-la, se não considerasse vital para o nosso projeto fazer com que você pense em toda a si-

tuação. Você e eu concordamos quanto à superioridade de algumas partes de seu trabalho intelectual, mas você acha que, por estar basicamente certo em algum ponto, está certo em tudo. Já eu acredito que, por estar certo em algum ponto, você desconsidera o fato de que é terrível em outros aspectos. O leitor final achará que, sendo você afrontoso em uma parte do seu trabalho, na qual ele pode facilmente alcançá-lo, então é insuportável no conjunto. Por isso, tenho certeza de que o que fiz nesta carta acabará por lhe beneficiar. [...] Permita-me assegurar-lhe, mais uma vez, meu respeito, amizade e lealdade inabaláveis.

Quando a Fundação Rockefeller reexaminou sua verba para o Projeto de Pesquisas Radiofônicas, no outono de 1939, o projeto sobre a música foi excluído. Posteriormente, em um estado de espírito mais brando, Lazarsfeld ruminou o fracasso de sua colaboração com Adorno.¹¹ O sucesso de *A personalidade autoritária* havia demonstrado que a teoria crítica e a quantificação não eram tão irreconciliáveis quanto o projeto sobre a música fizera parecer. “Tenho a incômoda sensação”, escreveu Lazarsfeld, com generosidade, “de que meus deveres nas várias divisões do projeto de Princeton talvez me hajam impedido de dedicar o tempo e a atenção necessários para atingir o objetivo para o qual eu havia contratado Adorno originalmente.”¹²

Quaisquer que tenham sido as verdadeiras razões, o projeto sobre a música malogrou, enquanto *A personalidade autoritária* logo se tornou um clássico das ciências sociais. A explicação dessa mudança não pode ser buscada apenas no desenvolvimento do próprio Adorno, pois ele foi um de um grande número de colaboradores no segundo projeto. Mas, com o tempo, ele efetivamente ganhou uma valiosa experiência metodológica que alterou sua hostilidade inicial às técnicas norte-americanas. No fim da década, por exemplo, diminuíra a sua ênfase em apreender o “espírito objetivo”, em vez de medir as reações subjetivas a ele. Como veremos, a dimensão “objetiva” do preconceito não foi ignorada, mas nunca foi plenamente integrada às análises subjetivas do trabalho dele e do Institut sobre esse problema. A cultura podia não ser mensurável, mas o preconceito talvez pudesse sê-lo com mais facilidade.

Adorno, é claro, não foi o único a adquirir experiência metodológica no começo da década de 1940. O ramo nova-iorquino do Institut, apesar de reduzir suas atividades durante a guerra, não parou de funcionar. Depois da suspensão dos *Studies in Philosophy and Social Science*, vários de seus membros passaram a investir mais tempo no trabalho empírico. Um

dos projetos foi uma investigação do padrão da ajuda oferecida por gentios alemães a vítimas judias de Hitler. Com o prestigioso co-patrocínio de Thomas Mann, compilaram-se dados, por exemplo, em anúncios no *Aufbau*, o principal jornal dos refugiados em língua alemã. Apesar de nunca ter sido publicado, o estudo mostrou que católicos e conservadores tinham dado mais assistência do que protestantes e liberais. De acordo com Paul Massing, essa conclusão foi posteriormente usada por Horkheimer para respaldar a tese de que, muitas vezes, os conservadores preservavam melhor os ideais críticos do que os liberais.¹³

Muito mais ambicioso foi um estudo maciço sobre o grau de anti-semitismo existente na classe operária norte-americana, que o Institut começou a organizar em 1943 e realizou nos dois anos seguintes. Mais ou menos na mesma época em que a Comissão Judaica Norte-Americana fizera sua oferta de apoio, a Comissão Judaica do Trabalho [JLC],* chefiada por Adolph Held, colocou uma verba de proporções um pouco mais modestas à disposição das pesquisas em sua própria área especial de interesse. A JLC havia criado uma Comissão de Combate ao Anti-Semitismo, sob a chefia de Charles S. Zimmerman, e estava ansiosa por partir de uma análise científica do problema. Seus contatos com a Federação Norte-Americana do Trabalho [AFL], com o Congresso de Organizações Industriais [CIO]** e com vários sindicatos não filiados facilitaram a compilação de dados, que foi feita em Nova York, na Califórnia e em Detroit.

O volume de dados acumulados foi tão esmagador, que o Institut teve dificuldade de organizá-los para publicação. Um relatório de 1.300 páginas e quatro volumes foi entregue à JLC em 1944, mas os esforços subsequentes de reduzi-lo a dimensões publicáveis não lograram êxito. Gurland, Massing, Löwenthal, Pollock e Weil participaram da compilação e análise originais do material. Obteve-se a ajuda adicional de Herta Herzog, do Serviço de Pesquisas Sociais Aplicadas, para quantificar os dados, e Adorno escreveu memorandos freqüentes, metodológicos e substantivos, ao longo de todo o trabalho. Mas os problemas de organização e editoração continuaram insuperáveis. Depois de deixar o estudo parado por vários anos, fizeram-se esforços renovados em 1949. Paul Lazarsfeld e Allen Barton foram recrutados para escrever uma introdução metodológica.

* Sigla da designação original, Jewish Labor Committee. [N.T.]

** AFL e CIO são as siglas, respectivamente, da American Federation of Labor e do Congress of Industrial Organizations. [N.T.]

Em 1953, a editora Free Press, de Glencoe, anunciou sua publicação, com uma descrição do conteúdo, que era predominantemente dedicado a uma análise qualitativa dos padrões de crenças anti-semitas. Contudo, persistiram as discordâncias dentro do Institut quanto ao valor de apresentar um estudo feito quase dez anos antes,¹⁴ de modo que o livro nunca foi para o prelo.

Em virtude da publicação dos *Estudos sobre o preconceito*, nesse ínterim, os resultados do projeto sobre a classe operária passaram a parecer redundantes. Por isso, seu objetivo foi alterado, como escreveu Adorno em um memorando. Tratava-se agora de “descobrir como estudar o anti-semitismo, e não obter resultados finais”.¹⁵ Nesse aspecto, porém, mais uma vez, as realizações metodológicas dos vários volumes dos *Estudos sobre o preconceito* ofuscaram as técnicas mais primitivas usadas no relatório anterior. Houve outra razão para a relutância geral do Institut em publicar o trabalho. Como lembrou Pollock,¹⁶ as conclusões do estudo eram tão desfavoráveis à classe operária norte-americana, que o Institut, com sua cautela característica, hesitou em divulgar os resultados. Já em julho de 1944, como mencionamos, Horkheimer se preocupava com a reação da opinião pública norte-americana a “um bando de intelectuais nascidos no exterior, metendo o nariz nos assuntos particulares dos trabalhadores norte-americanos”.¹⁷ Mais de metade dos trabalhadores pesquisados haviam demonstrado algum tipo de preconceito anti-semita,¹⁸ mas, em 1953, a liderança do Institut quis minimizar isso. Ademais, as tentativas de abreviar o manuscrito haviam produzido algumas simplificações exageradas. Massing escreveu para Löwenthal, falando de sua indignação com as mudanças:

Faço as mais sérias objeções a essas “conclusões”. Essas páginas mostram a transformação do estudo, que passou de sociopolítico a puramente psicológico. Na versão atual, não pode haver comentários ultrapassados, como “sinais de perigo” e necessidade de educação, e qualquer referência à “classe operária norte-americana” é francamente ridícula. A classe operária norte-americana que aparece na Parte I do atual estudo é anti-semita.

As revisões da primeira parte do estudo, acusou, tinham-no estragado: “Ao lê-lo, ele soa como uma tentativa ginásiana medíocre, opera com dois ou três conceitos psicológicos genéricos, usados à exaustão, é repetitivo até o enésimo grau [...]”.¹⁹ Aparentemente, Barton, que deveria escrever com Lazarsfeld a introdução metodológica, manifestou a mesma opinião.²⁰ Por todos esses motivos, Horkheimer decidiu não publicar o livro.

Ainda assim, o objetivo expresso por Adorno em seu memorando foi atingido em medida significativa. O Institut aprendeu a abordar o anti-semitismo da maneira mais indireta possível. Amostras de populações das costas leste e oeste, assim como do meio-oeste, foram examinadas basicamente da mesma forma. Em vez de distribuir questionários ou conduzir entrevistas diretas, elaboraram-se entrevistas “disfarçadas”, nas quais o objetivo do projeto foi tão escondido quanto possível. Isso significou que 270 operários foram selecionados como agentes do projeto, sendo instruídos a decorar um conjunto de perguntas voltadas para sondar as reações dos trabalhadores quando ocorriam incidentes anti-semitas ou correlatos. Houve 566 entrevistas, e os resultados foram divididos por categorias como origem étnica, operário sindicalizado ou não sindicalizado, da AFL ou do CIO. Boa parte do material recolhido e algumas das perguntas foram usados depois nas entrevistas realizadas para o livro *A personalidade autoritária*.²¹ Além disso, a estruturação conceitual dos resultados contribuiu para aprimorar as tipologias desenvolvidas no trabalho posterior. Por isso, apesar de natimorto em certo sentido, o projeto se revelou um importante campo de testes para o trabalho mais ambicioso do Institut para a AJC.

Antes de nos voltarmos para os textos dos *Estudos sobre o preconceito*, convém tecer alguns comentários sobre sua relação com a visão geral do Institut. À primeira vista, os *Estudos* assinalaram um desvio radical de alguns dogmas fundamentais da teoria crítica. De certo modo, isso foi verdade. A cautela que vimos exibida pelo Institut nos Estados Unidos, em diversas ocasiões, tornou-se evidente em seu trabalho empírico da década de 1940. Por exemplo, o oposto da “personalidade autoritária” deixou de ser o “revolucionário”, como havia ocorrido nos *Studien über Autorität und Familie*, e passou a ser o tipo “democrático”. Os valores expressos pelos vários autores ligados aos *Estudos*, especialmente os que eram estranhos às maneiras de pensar do Institut, foram invariavelmente os liberais e os do New Deal,* e não marxistas ou radicais. A educação para a tolerância, em lugar da práxis para a mudança revolucionária, foi o objetivo explícito da pesquisa, o que despertou o desdém de marxistas mais ortodoxos, como Brecht.²² “Nossa meta não é meramente descrever o preconceito”,

* Programa implementado nos Estados Unidos entre 1933 e 1937, durante o governo do presidente Franklin Roosevelt, com o objetivo de recuperar a economia depois da Grande Depressão iniciada em 1929. [N.T.]

escreveram Horkheimer e Samuel Flowerman na Introdução dos *Estudos*, “mas explicá-lo, a fim de contribuir para sua erradicação. É esse o desafio que queremos enfrentar. Erradicação significa reeducação, cientificamente planejada com base na compreensão em termos científicos. E a educação, no sentido estrito, é pessoal e psicológica por natureza.”²³ Os volumes não faziam nenhuma crítica à tolerância em si mesma, tal como aparecera inicialmente no trabalho de Fromm sobre Freud e depois fora repetida por Adorno e Marcuse.

O que pareceu mais característico da mudança de ênfase foi o realce inusitado às explicações psicológicas, e não sociológicas, do preconceito, uma escolha feita de forma deliberada, de acordo com os objetivos pedagógicos do projeto.²⁴ Isso foi tão acentuado que dois dos críticos mais sérios de *A personalidade autoritária*, Herbert H. Hyman e Paul B. Sheatsley, puderam afirmar que os autores “retiram a irracionalidade da ordem social e a imputam aos entrevistados; por meio dessa substituição, fica decidido que os entrevistados preconceituosos formam seus juízos de maneira irracional.”²⁵ Se fosse verdade, a teoria crítica teria avançado muito em direção ao abandono de sua postura original. Outro indício da diluição de seu componente radical podia ser encontrado no tipo de análise psicológica usado nos diversos estudos. Embora a perspectiva básica fosse freudiana, uma certa dose de psicologia do ego foi acrescentada ao arcabouço analítico — a mesma psicologia do ego de Hartmann e Kris, cujas implicações conformistas Adorno havia criticado em outro texto.²⁶ Similarmente, o uso de uma tipologia do caráter em *A personalidade autoritária* parecia, à primeira vista, contradizer a crítica de Adorno à tipologia de Fromm.²⁷ Ao descrever os tipos de caráter integrados, ele e seus colegas pareceram abandonar a insistência na não-identidade, um dos dogmas centrais da teoria crítica. Adorno, é claro, tentou responder de antemão a essa crítica, defendendo o uso de uma tipologia com base em alegações históricas:

A razão da persistente plausibilidade da abordagem tipológica, no entanto, não é biológica e estática, mas exatamente o inverso: dinâmica e social. [...] As marcas da repressão social permanecem na alma do indivíduo. [...] O individualismo, oposto à compartimentalização do humano, pode vir a se revelar, em última instância, um mero véu ideológico em uma sociedade que é efetivamente desumana. [...] Em outras palavras, a crítica à tipologia não deve desprezar o fato de que inúmeras pessoas já não são, ou melhor, nunca foram “indivíduos” no sentido da filosofia tradicional do século XIX.²⁸

Isso poderia esclarecer o uso de uma tipologia para explicar as personalidades reificadas, mas não as que ainda preservavam uma subjetividade autêntica. Estas, ao que se poderia presumir, seriam as mais tolerantes, mas Adorno também usou uma tipologia para descrevê-las.

Em geral, a situação era consideravelmente mais complicada do que sugeriria uma leitura superficial dos *Estudos sobre o preconceito*. Antes de tudo, as origens marxistas do Institut, apesar de alteradas de um modo que examinaremos no próximo capítulo, não tinham sido inteiramente obliteradas. A prova de sua persistência apareceu de várias maneiras fora do trabalho em si. Vez por outra, por exemplo, um membro do Institut tecia um comentário que mostrava o quanto ele relutava em tomar partido na incipiente Guerra Fria. Assim é que, em 1946, Horkheimer escreveu, em termos que depois pareceriam ingênuos, que, “no momento, o único país onde não parece haver nenhum tipo de anti-semitismo é a Rússia. Isso tem uma razão muito óbvia. Não apenas a Rússia aprovou leis contra o anti-semitismo como realmente as faz cumprir; e as penalidades são muito severas.”²⁹ Mais ou menos na mesma época, ele definiu para Löwenthal “a tarefa da teoria neste período histórico” de um modo que deixou claras as suas prioridades:

Por mais digno que seja assinalar os horrores do despotismo alemão ou russo, o esforço do pensamento conceitual, em minha opinião, ainda tem de concernir ao desenvolvimento social da sociedade industrializada como um todo. Conceber o horror é tão terrível quanto enxergar a noite. O horror, no mundo humano, deveria ser entendido como o veredicto contra formas específicas de autopreservação social. Hoje, o mundo tornou-se por demais uma totalidade para justificar o isolamento de um bloco de poder, a fim de opô-lo ao resto da civilização como bom ou mau, melhor ou pior. Tal procedimento se justifica em aspectos práticos, mas não quando se trata da reflexão teórica. Nesta, devo dizer que o princípio do mal menor é ainda mais perigoso do que na política.³⁰

Em suma, embora o Institut se recusasse a desculpar o stalinismo — o que não era uma atitude nova em sua história —, ele também se recusou a se juntar ao coro de ex-marxistas apóstatas que execravam o “deus que falhou”. A crítica estendia-se à “sociedade industrializada como um todo”, o que incluía os Estados Unidos.

Mais importante, do ponto de vista metodológico, é que a ênfase psicológica nos *Estudos sobre o preconceito* não representou uma ruptura tão grande com a teoria crítica quanto supuseram alguns críticos de esquer-

da. Na verdade, advertências freqüentes perpassaram os volumes, sobretudo as seções redigidas por Adorno, dizendo que o preconceito tinha de ser compreendido, em seu nível mais básico, como um problema social, e não individual. Por exemplo, ao discutir a personalização na política, ele escreveu: "Processos sociais cada vez mais anônimos e opacos tornam mais e mais difícil integrar a esfera limitada da experiência pessoal de vida de cada um à dinâmica social objetiva. A alienação social é ocultada por um fenômeno superficial em que se enfatiza justamente o inverso: a personalização de atitudes e hábitos políticos oferece uma compensação pela desumanização da esfera social, que está na base da maioria das injustiças atuais."³¹ Apesar da afirmação de Hyman e Sheatsley, a Escola de Frankfurt continuava a ver a ordem social como intrinsecamente irracional. Por isso, em nenhum momento se sugeriu que uma abordagem psicológica seria suficiente. O que houve de problemático, entretanto, e que causou muita confusão, foram os papéis da sociologia e da psicologia na análise do fenômeno do preconceito. Embora isso nunca tenha sido enunciado explicitamente nos *Estudos*, o Institut, se não seus colaboradores, tinha uma opinião formada sobre a relação correta entre os dois níveis de interpretação. Fromm fora criticado pelo que o Institut havia considerado ser uma conciliação prematura da psicologia com a sociologia em seu trabalho da década de 1940. Ao fazer tal conciliação, afirmaram Adorno e os outros, Fromm havia atenuado os vestígios de não-identidade que o "biologismo" intransigente de Freud tinha preservado. Por isso, do mesmo modo que o Institut questionava a unidade da teoria e da práxis, de um lado, e a da teoria e da verificação empírica, de outro, ele desconsiderava a possibilidade de unificar a sociologia e a psicologia em uma teoria mestra. Isso ficou claro em um dos memorandos que Adorno escreveu para o projeto sobre a classe operária em 1944, no qual ele sugeriu a inclusão de certos axiomas metodológicos no relatório final:

a) Não chamamos de psicológica a influência dos fatores socioeconômicos, já que eles se dão em um nível mais ou menos racional. Eles mais são idéias motivadoras do que forças psicológicas compulsórias.

b) O termo "psicológico" deve ser reservado para os traços que são *prima facie* irracionais. Essa dicotomia significa que não aprovamos uma abordagem sociopsicológica à maneira de Fromm, mas pensamos, antes, em termos de motivações racionais e irracionais, que é essencial manter separadas.

c) Isso significa, metodologicamente, que nossas análises psicológicas levam-nos tão mais a fundo no sentido social quanto mais se abstêm de qual-

quer referência a fatores socioeconômicos óbvios e racionais. Redescobriremos o elemento social bem no fundo das categorias psicológicas, mas não pela introdução prematura de causas econômicas e sociológicas superficiais ali onde temos de lidar com o inconsciente, que se relaciona com a sociedade de maneira muito mais indireta e complexa.³²

Embora a equação bastante simplista do racional com o socioeconômico e do irracional com o psicológico nunca tenha sido realmente atuante nas análises do Institut, a dicotomia entre as duas abordagens metodológicas, em geral, o era.

Por conseguinte, o Institut de fato articulou uma interpretação mais sociológica dos problemas do anti-semitismo e do preconceito, interpretação que os tratou como parte do "espírito objetivo", e não como meros delírios individuais e subjetivos. Uma das seções da *Dialética do esclarecimento* intitulou-se "Elementos do anti-semitismo". Infelizmente, ela só saiu em alemão, o que contribuiu para que o trabalho do Institut sobre o preconceito fosse compreendido nos Estados Unidos de maneira desequilibrada. A apreciação completa do ensaio só será possível depois de uma análise da tese geral do livro em que ele aparece, o que terá de esperar até o próximo capítulo. Mesmo assim, alguns de seus pontos devem ser mencionados agora, a fim de realçar a abordagem do trabalho mais psicológico que se segue.

Em "Elementos do anti-semitismo", Horkheimer e Adorno foram além das reações dos anti-semitas e analisaram a função do próprio judeu na civilização ocidental. Tal como Marx em seus ensaios sobre a questão judaica,³³ eles rejeitaram o pressuposto liberal de que os judeus só diferiam dos outros homens pela religião. A judeidade, afirmaram, era também uma categoria socioeconômica, ainda que se tratasse de uma categoria imposta à força aos judeus no passado e perpetuada nos dias atuais sobretudo por necessidades irracionais. "O anti-semitismo burguês", escreveram os autores, "tem uma base econômica específica: o encobrimento da dominação na produção."³⁴ O anti-semitismo, em certo sentido, era o ódio da burguesia a si mesma, projetado nos judeus, os quais eram relativamente impotentes, uma vez confinados sobretudo à esfera da distribuição, com pouca participação na produção. Dada a persistência das contradições do capitalismo, os judeus, ou um grupo como eles, eram uma válvula de escape necessária para frustrações e agressões reprimidas. A esperança liberal de assimilação era uma fraude, dado o seu pressuposto de que a humanidade, potencialmente, era uma unidade nas condições so-

cioeconômicas vigentes. O liberalismo, assinalaram Horkheimer e Adorno, havia prometido aos judeus e às massas a felicidade sem o poder. Mas as massas, ao lhes serem negados o poder e a felicidade, voltavam sua fúria contra os judeus, pela crença equivocada de que o que lhes fora negado tinha sido dado a eles.

Essa parte da análise ficou dentro da tradição marxista, mas Horkheimer e Adorno também foram além de Marx em vários sentidos. Na análise do “espírito objetivo” do anti-semitismo, empregaram categorias psicológicas, como a paranóia e a projeção, em um contexto epistemológico e sociológico. Afirmaram, por exemplo, que a paranóia não era um simples delírio. Ao negar o meramente dado, ao mediar o imediato, a paranóia transcendia uma ingênua compreensão positivista do mundo.³⁵ Por isso, todo pensamento verdadeiro continha o que se poderia chamar de um momento de paranóia. Ao projetar seus medos e desejos internos em um objeto externo, o pensamento paranóico expressava um protesto distorcido contra a supressão da reconciliação entre o particular e o universal, uma supressão que a sociedade burguesa perpetuava por trás de sua fachada de universalidade.

Horkheimer e Adorno, é claro, não negavam a distorção nesse protesto. A paranóia era fundamentalmente um delírio, uma “sombra de conhecimento”.³⁶ O conhecimento verdadeiro, sustentaram, significava a capacidade de distinguir entre as projeções intelectuais e as afetivas. A paranóia era o sistema dos semi-instruídos, que só iam além do imediatismo para reduzir a realidade a uma fórmula reificada. Incapaz de suportar a dicotomia entre vida interior e exterior, aparência e essência, destino individual e realidade social, o paranóico alcançava a harmonia à custa de sua própria autonomia. No capitalismo tardio, disseram, essa doença se havia generalizado. Projeções coletivas, como o anti-semitismo, tomavam o lugar das individuais, e o resultado era que o sistema dos semi-instruídos tornava-se o espírito objetivo.³⁷ No fascismo, finalmente, o ego autônomo era inteiramente destruído pela dominação das projeções coletivas. A totalidade do sistema delirante paranóico correspondia ao totalitarismo da sociedade fascista.

Horkheimer e Adorno também foram além de Marx ao sugerir que o anti-semitismo tinha algumas raízes arcaicas, que remontavam a tempos anteriores ao capitalismo e ao liberalismo. Isso significava mais do que origens religiosas, apesar de eles terem dedicado uma atenção considerável, em seu ensaio, à contribuição dos cristãos para o anti-semitismo. As raí-

zes que os dois tinham em mente remontavam a uma vaga pré-história do homem ocidental. Em um artigo inédito, escrito em 1940,³⁸ Adorno havia formulado uma de suas hipóteses mais especulativas, parte histórica, parte meta-histórica. Os judeus que viveram antes da Diáspora, afirmou, tinham sido um povo nômade, andarilho, “os ciganos secretos da história”.³⁹ O abandono desse estilo de vida em favor de uma existência sedentária, que viera com o desenvolvimento da agricultura, fora conquistado a um preço terrível. Os conceitos ocidentais do trabalho e da reprodução tinham-se entrelaçado com o apego do homem à terra, característico do pós-nomadismo. Porém, persistira na cultura ocidental uma lembrança subterrânea do judeu errante. Essa imagem do judeu, afirmou Adorno, “representa uma condição da humanidade que não conhecia o trabalho, e todos os ataques posteriores ao caráter parasitário e consumista dos judeus são simples racionalizações”.⁴⁰ Em outras palavras, o judeu encarnava o sonho da gratificação sem esforço. Com a frustração desse sonho para os demais, a fúria se deslocava para os que pareciam tê-lo concretizado.

Em carta enviada a Löwenthal em 1944,⁴¹ Horkheimer defendeu uma idéia parecida, com referência especial ao curioso entrelaçamento dos destinos judaico e alemão. Nessa carta, a referência histórica não foi ao judeu como homem errante anterior à Diáspora, mas ao morador em terras estrangeiras, depois do exílio.

Se alemães e judeus exibem uma espécie de patriotismo militante, o patriotismo dos judeus se caracteriza pela saudade da terra perdida, ao passo que os alemães querem conquistar o solo que nunca possuíram. O inconsciente é semelhante, à medida que eles sonham obter os frutos da terra sem trabalhá-la pessoalmente. A terra do leite e do mel é representada, na alma alemã, pela nostalgia do sul.

No final de “Elementos do anti-semitismo”, essa idéia geral foi atualizada. Os judeus eram odiados, argumentaram Horkheimer e Adorno, por serem secretamente invejados. Tendo perdido até mesmo a função econômica de intermediários, eles pareciam encarnar qualidades invejáveis, como a riqueza sem trabalho, a sorte sem poder, uma pátria sem fronteiras e uma religião sem mitos.⁴²

Por um lado, portanto, os judeus representavam um desafio oculto à ética do trabalho e à racionalidade instrumental, que tinham sido elementos importantes no *lógos* do Iluminismo. De um modo peculiar, encarnavam a reação da natureza à dominação que estava implícita no projeto iluminista, o qual, como veremos no próximo capítulo, foi um dos temas

principais da *Dialética do esclarecimento*. Nesse aspecto, eles foram a *Gegenrasse*⁴³ [anti-raça] dos nazistas, cujo pseudonaturalismo foi um reflexo distorcido, em parte até uma imitação, da aparente encarnação, por parte dos judeus, da natureza não reprimida. Na ideologia nazista, *Gegenrasse* significava uma espécie de raça mal concebida e inferior. No texto, Horkheimer e Adorno usaram o termo ironicamente, para indicar o reflexo das qualidades pervertidas dos próprios nazistas.

Por outro lado, os judeus também eram identificados com o Iluminismo e com suas tradições liberais racionalistas. Como Horkheimer havia afirmado em “Os judeus e a Europa”, a emancipação dos judeus estivera intimamente ligada à emergência da sociedade burguesa. Por conseguinte, com o declínio dessa sociedade no século XX, a posição dos judeus se tornara extremamente vulnerável. A identificação era mais do que externa ou fortuita. Apesar da imagem do judeu “natural”, que mencionamos, os judeus haviam contribuído significativamente, ao longo dos séculos, para o “desencantamento do mundo” e a manipulação da natureza que isso implicava. Em carta escrita a Löwenthal em julho de 1946, Horkheimer falou do papel desempenhado pelos judeus em um aspecto desse processo, a instrumentalização da linguagem:

A raiz da agitação fascista está no fato de que há algo de podre na própria linguagem. A podridão que tenho em mente é [...] um fenômeno que se expressa na religião judaica pelo veredicto contrário à tentativa de chamar Deus por Seu nome, e pela história da torre de Babel. A corrupção da linguagem também parece expressar-se na lenda da expulsão do Paraíso, onde todas as criaturas tinham sido nomeadas por Adão. Devemos tomar cuidado com a idéia de que o uso fascista da linguagem é algo radicalmente novo em nossa sociedade. [...] A desconfiança do camponês em relação ao cidadão urbano, que domina a linguagem, é parcialmente justificada. Essa desconfiança é um componente do próprio anti-semitismo, e o judeu que manipula a linguagem com muita facilidade não está isento de culpa na pré-história do que você explica como o manejo fascista da linguagem. Também nesse aspecto, o judeu é o pioneiro do capitalismo.⁴⁴

Eis, em suma, o dilema do judeu: ele era identificado tanto com o Iluminismo quanto com o seu oposto. Sua verdadeira emancipação como homem só poderia vir quando a própria dominação — a do capitalismo e, em termos mais fundamentais, a do Iluminismo, em suas formas mais instrumentais e manipuladoras — chegasse ao fim. O anti-semitismo só poderia acabar quando se realizasse na esfera social a conciliação — iro-

nicamente, o mais alto valor da religião judaica.⁴⁵ As soluções parciais, como o sionismo⁴⁶ e a assimilação, estavam fadadas ao fracasso.

Horkheimer e Adorno extraíram pouco consolo da “derrota” do anti-semitismo, com a vitória dos Aliados sobre Hitler. O antagonismo explícito aos judeus fora extirpado, mas sua causa subjacente fora preservada no que se poderia chamar de “mentalidade de rótulos”, que ameaçava destruir todos os vestígios de individualidade na cultura ocidental. “A psicologia anti-semita”, escreveram, “foi basicamente substituída por um mero ‘sim’ ao programa fascista, à lista de slogans da beligerante indústria pesada.”⁴⁷ Implicitamente, é claro, isso se aplicava a todas as sociedades industriais avançadas do Ocidente, inclusive aos Estados Unidos. Horkheimer escrevera a Löwenthal: na especulação teórica, “o princípio do mal menor é ainda mais perigoso do que na política”. Os que haviam derrotado Hitler podiam ter eliminado os efeitos mais óbvios do anti-semitismo, mas pouco tinham feito para destruir suas causas fundamentais. A *Dialética do esclarecimento*, como veremos no próximo capítulo, foi, em larga medida, uma fenomenologia dos deslocamentos alternativos provenientes dessas causas.

Essa foi a análise geral da dimensão objetiva do anti-semitismo que perpassou o pensamento do Institut enquanto ele conduzia suas sondagens empíricas do aspecto subjetivo do problema. Entretanto, ela só foi expressa em alemão ou em cartas particulares. Como resultado, um aspecto da divisão metodológica de Adorno permaneceu oculto do público, deixando em seu lugar o que pareceu a alguns como um reducionismo psicológico e um abandono por parte da teoria crítica da ênfase na totalidade. Anos depois, Adorno remeteria o leitor curioso aos “Elementos do anti-semitismo”,⁴⁸ mas, na época em que foram lançados os *Estudos sobre o preconceito*, poucos leitores sabiam o bastante para prever essa recomendação. Essa foi uma das desvantagens da cautela do Institut em revelar o seu lado mais radical para o público norte-americano.

Também se deve ter em mente que, desde o começo, a série como um todo, inclusive a obra em que o Institut havia trabalhado mais amplamente, *A personalidade autoritária*, foi um esforço colaborativo. Os que não eram membros do Institut provavelmente tinham formação psicanalítica, mas, na maioria dos casos, não estavam familiarizados com a perspectiva mais ampla da teoria crítica. Assim, apesar de ser o diretor geral do projeto, Horkheimer não pôde exercer a influência norteadora que havia exercido no Institut em épocas anteriores. Isso se acentuou depois que sua

saúde obrigou-o a retornar à Califórnia e Samuel Flowerman o substituiu como diretor, em 1946. A correspondência Löwenthal-Horkheimer contém amplos indícios de que as relações com os representantes da AJC eram tudo, menos tranqüilas. Os atritos pessoais tiveram seu papel, embora de certo também tenham existido discordâncias teóricas.

Os *Estudos*, tal como originalmente concebidos na conferência realizada em Nova York em 1944, deveriam compor-se de dois tipos de pesquisas. O primeiro deveria ser mais restrito e versar sobre os problemas específicos enfrentados pelas agências educacionais. O segundo deveria ter um âmbito maior e propor perguntas mais abrangentes. Estudos de curto e longo prazo deveriam ser conduzidos, com o uso de métodos interdisciplinares. Todavia, quando os *Estudos* foram finalmente publicados, no fim da década, seu formato foi um pouco diferente. Três dos cinco volumes versaram sobre o preconceito como um fenômeno basicamente subjetivo: *A dinâmica do preconceito: estudo psicológico e sociológico de veteranos*, de Bruno Bettelheim e Morris Janowitz;⁴⁹ *Anti-semitismo e distúrbios afetivos: uma interpretação psicanalítica*, de Nathan W. Ackerman e Marie Jahoda;⁵⁰ e *A personalidade autoritária*, de T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford. O quarto volume, *Profetas do embuste*, de Leo Löwenthal e Norbert Guterman,⁵¹ analisou as técnicas dos demagogos. O último, *Ensaio para a destruição*,⁵² de Paul Massing, apresentou uma descrição histórica direta do anti-semitismo na Alemanha.

Dos três estudos de orientação subjetiva, *A personalidade autoritária* é o mais pertinente à nossa análise do trabalho empírico do Institut. Mesmo assim, cabe tecer um breve comentário sobre os outros dois volumes. Destes, o mais estritamente psicanalítico foi o estudo de Ackerman e Jahoda. Ackerman exercia a psicanálise e era associado à Clínica Psicanalítica de Formação e Pesquisa da Universidade Colúmbia. Sua orientação profissional era freudiana, embora a psicologia do ego tivesse modificado sua ortodoxia. Antes da fundação do Departamento de Pesquisas Científicas da AJC, ele havia consultado John Slawson sobre a possibilidade de fazer um estudo freudiano do anti-semitismo. Quando os *Estudos* foram lançados, sua sugestão proporcionou a base para um dos projetos da obra. Sua colaboradora, Marie Jahoda, fora trabalhar com ele, inicialmente, por uma ligação indireta com o Institut. Ela fora colega de Paul Lazarsfeld, co-autora de *Os desempregados de Marienthal*⁵³ e, por algum tempo, esposa dele em Viena, antes da guerra. Após um exílio de oito anos na Inglaterra, havia emigrado para os Estados Unidos em 1945 e se tornado

pesquisadora associada da AJC. Apesar de sua formação como psicóloga social, fizera análise e estava familiarizada com a teoria freudiana.

A coleta de dados para o estudo começou no fim de 1945. Vinte e cinco analistas, principalmente da região de Nova York, foram solicitados a oferecer material de sua prática clínica. Os padrões revelados nos quarenta estudos de casos que acabaram sendo fornecidos foram então resumidos, sem qualquer tentativa de quantificação. Também houve um cuidado considerável ao relacionar distúrbios afetivos específicos com tipos de preconceito. Na verdade, poucas conclusões generalizáveis emergiram desse estudo, embora seu conteúdo descritivo fosse, muitas vezes, sumamente sugestivo. O texto não teceu considerações sociológicas.

Também enraizado na teoria freudiana, o segundo estudo da dimensão subjetiva do preconceito social, *A dinâmica do preconceito*, foi além do livro de Ackerman e Jahoda na disposição de introduzir análises estatísticas e considerações sociológicas. Bruno Bettelheim, que ainda não escrevera os livros que o transformariam em um dos psicólogos mais célebres dos Estados Unidos,⁵⁴ havia emigrado de Viena em 1939. Na ocasião de seu trabalho para a AJC, ele pertencia ao corpo docente da Universidade de Chicago, primeiro como professor assistente, depois como professor adjunto de psicologia educacional. Morris Janowitz, seu colaborador, era sociólogo da mesma universidade, com um interesse especial pela sociologia política.

As conclusões de *A dinâmica do preconceito* basearam-se em entrevistas com duração de quatro a sete horas, feitas com 150 veteranos do sexo masculino em Chicago. Os veteranos foram escolhidos porque seus equivalentes na Europa, depois da Primeira Guerra Mundial, haviam-se mostrado muito susceptíveis aos atrativos do fascismo. Bettelheim e Janowitz queriam verificar se condições semelhantes de reintegração falha à sociedade prevaleciam ou não nos Estados Unidos, depois da Segunda Guerra Mundial. Eles exploraram hipóteses psicológicas como a projeção de frustrações passadas e angústias quanto ao futuro, em decorrência de uma força insuficiente do ego. Também tentaram descobrir relações entre a intolerância étnica e a dinâmica social dos indivíduos, e buscaram correlações entre os sentimentos anti-semitas e a discriminação contra os negros. Porém, não esperavam desvendar uma síndrome geral da personalidade intolerante, objetivo primordial de seus equivalentes em Berkeley.

Entre as conclusões de Bettelheim e Janowitz estavam as seguintes. A tolerância tendia a apresentar uma correlação positiva com variáveis

como a força do ego e a aceitação da autoridade externa (a aceitação, convém assinalar, foi apontada como diferente da submissão, mas, qualquer que fosse o termo, essa foi uma conclusão muito discordante da alcançada em *A personalidade autoritária*). Havia relação entre o preconceito contra os judeus e o preconceito contra os negros, mas os traços alienados do superego tendiam a se projetar nos judeus (por exemplo, os judeus controlariam o país), ao passo que as características alienadas do id eram projetadas nos negros (por exemplo, os negros eram sujos e sexualmente promíscuos). Esta última constatação, convém acrescentar, foi muito diferente do que havia existido na Europa, onde os judeus tinham sido objeto dos dois tipos de projeção.

As correlações entre a intolerância e as condições socioeconômicas, inclusive as relações familiares, foram menos simples de estabelecer. Emergiu a conclusão de que a rápida mobilidade social, sobretudo quando descendente, estava muitas vezes relacionada de maneira positiva com o preconceito. O determinante principal, contudo, era menos a experiência objetiva do indivíduo do que sentimentos subjetivos de privação. As exigências trazidas pela mudança social repentina eram manejadas de forma mais inadequada nos casos em que as experiências infantis haviam impedido o desenvolvimento de um ego forte: “Quanto mais fraca a personalidade, mais forte se torna a influência do campo social.”⁵⁵ Essa, convém lembrar, foi uma conclusão próxima da obtida nos *Studien über Autorität und Familie*, com a diferença de que, no estudo anterior, o declínio da família fora visto como a fonte do ego mais fraco; esse declínio situava-se no contexto mais amplo da liquidação dos canais de mediação na sociedade capitalista avançada. Bettelheim e Janowitz abstiveram-se de especulações nesse nível mais cósmico. Similarmente, as recomendações feitas no fim de *A dinâmica do preconceito* cabiam bem em um arcabouço liberal. Incluía a melhor formação dos pais, para criar personalidades mais integradas; o fortalecimento do sistema judicial, entendido como o símbolo básico do controle social externo; e um maior treinamento pré-escolar para a tolerância.

Como Bettelheim e Janowitz viriam a assinalar posteriormente,⁵⁶ seu trabalho diferiu em vários outros aspectos do efetuado pelo grupo de Berkeley. Em termos mais significativos, *A dinâmica do preconceito* constatou que a intolerância era mais preponderante entre os que resistiam à sociedade e rejeitavam seus valores, o que era o inverso da correlação entre

preconceito e conformidade, descoberta pelos pesquisadores californianos. Essa diferença, como Nathan Glazer viria a destacar,⁵⁷ talvez se devesse à disparidade das amostras usadas nos dois projetos. O estudo de Chicago havia testado, predominantemente, sujeitos da classe baixa e da baixa classe média, ao passo que o projeto de Berkeley se restringira à classe média. Por isso, faltava à *Dinâmica do preconceito* a crítica implícita da totalidade social que estava presente em *A personalidade autoritária*.

Como se poderia esperar, *Profetas do embuste*, em cuja redação Leo Löwenthal teve um papel central, aproximou-se muito mais das tradições da teoria crítica. Em seu trabalho anterior para o Institut, a análise de conteúdo — técnica fundamental que ele e Norbert Guterman usaram —, tinha sido aplicada à literatura e às biografias populares. O contexto histórico de referência do estudo, explicaram os autores,⁵⁸ foi a análise de agitadores do passado, como Cola di Rienzi, Savonarola e Robespierre, no artigo de Horkheimer intitulado “O egoísmo e o movimento pela emancipação”. Além disso, o pressuposto básico do livro — o de que a manipulação, e não a livre escolha, era a norma na sociedade moderna — tinha servido para fortalecer o trabalho do Institut sobre a cultura de massa. Tal como ocorrera com a maior parte do trabalho anterior da Escola de Frankfurt, ele procurou ir além das aparências e desvendar o conteúdo “objetivo” do fenômeno estudado. Por isso, Löwenthal e Guterman puderam escrever que “o agitador deve ser estudado à luz de sua eficácia potencial no contexto da sociedade atual e de sua dinâmica, e não em termos de sua eficácia imediata.”⁵⁹ Estava em jogo mais do que a susceptibilidade do indivíduo à demagogia; também eram importantes as tendências latentes na sociedade como um todo.

Ao escreverem uma fenomenologia da agitação política, Löwenthal e Guterman puderam basear-se em estudos inéditos, como os de Massing sobre Joseph E. McWilliams, de Adorno sobre Martin Luther Thomas e do próprio Löwenthal sobre George Allison Phelps. Também se beneficiaram do trabalho que vinha sendo feito simultaneamente pelos outros autores dos *Estudos* sobre os componentes subjetivos do preconceito. Enquanto os outros estudos enfocavam as reações das pessoas mais acessíveis à propaganda demagógica, *Profetas do embuste* examinou os vários recursos usados para provocar essas reações. A linguagem do agitador, afirmaram os autores, tinha de ser decifrada por uma espécie de código Morse psicológico.⁶⁰ Como se poderia esperar, a principal fonte desse código era

a psicanálise, que também serviu de base para uma análise mais teórica da propaganda fascista, feita por Adorno em um artigo escrito dois anos depois.⁶¹

Para suplementar as descobertas seminais de Freud, Löwenthal e Guerman também apresentaram o trabalho de Erik Erikson, outro refugiado. Um estudo de Erikson, "A imagística de Hitler e a juventude alemã",⁶² havia afirmado que Hitler tinha sido a encarnação do irmão mais velho rebelde, bem como de uma figura paterna autoritária. Isso facilitara o paradoxo da busca e da rejeição da autoridade, que caracterizava o fascismo. A percepção eriksoniana da rebeldia confusa da personalidade fascista correspondia muito bem ao "rebelde" desenvolvido por Fromm nos *Studien*. Além disso, sua observação de que o pai alemão sofria de uma "falta essencial de verdadeira autoridade interna — a autoridade que resulta de uma integração do ideal cultural e do método educacional"⁶³ — combinava com a observação dos *Studien* a respeito do colapso da solidariedade familiar. À primeira vista, no entanto, a idéia eriksoniana da família alemã pareceu contradizer a tese sobre a estrutura familiar que mais se adequava ao cultivo do potencial autoritário, tal como surgida em *A personalidade autoritária*, pelo menos como a compreendiam alguns comentaristas.⁶⁴

Antes de analisarmos se essa contradição realmente existiu, devemos esclarecer as origens e a metodologia do projeto que produziu o volume mais importante dos *Estudos sobre o preconceito*. Como em grande parte do trabalho realizado pelo Institut, a influência de Horkheimer foi marcante.⁶⁵ Seu nome não apareceu entre os co-autores porque ele não participou da redação efetiva do livro. Em 1944, Horkheimer havia estabelecido contato com um grupo de psicólogos sociais em Berkeley, o qual incluía R. Nevitt Sanford, Daniel Levinson e Else Frenkel-Brunswik.⁶⁶ Seu interesse inicial pelo trabalho deles fora despertado por um estudo sobre o pessimismo, orientado por Sanford.⁶⁷ A irracionalidade básica do pessimismo, assim estudada, sugeriu que havia nele um traço ou uma constelação de traços de personalidade subjacentes. As descobertas anteriores do Institut também apontavam nessa direção. Assim, com os recursos recém-obtidos da AJC, Horkheimer pôde sugerir uma relação de trabalho entre o Institut e os cientistas sociais do grupo de Sanford, que se denominavam Grupo de Estudos de Berkeley sobre Opinião Pública. Sua proposta foi aceita e, no ano seguinte, iniciou-se o trabalho sobre o que viria a se tornar *A personalidade autoritária*.

Adorno e Sanford foram escolhidos como co-diretores do projeto, tendo Levinson e a Sra. Frenkel-Brunswik como principais associados. Embora os quatro dirigentes da equipe cooperassem nas várias partes do projeto, suas principais responsabilidades foram divididas.⁶⁸ Sanford concentrou-se sobretudo nas técnicas de pesquisa e nos dois estudos de caso, que foram apresentados com todos os detalhes. Adorno ficou responsável pela disposição dos dados numa estrutura sociológica mais geral, com especial ênfase no conteúdo ideológico das entrevistas. A Sra. Frenkel-Brunswik trabalhou em algumas variáveis de personalidade e ficou encarregada da categorização e quantificação do material das entrevistas. Por fim, Levinson assumiu a responsabilidade pelas escalas do projeto, pela interpretação psicológica dos dados das entrevistas e das perguntas projetivas, e pelos métodos estatísticos globais.

Pollock, que no final da guerra se mudara para a Costa Oeste, foi escolhido para organizar uma equipe secundária de pesquisa em Los Angeles, que incluiu C. F. Brown e Carol Creedon. Löwenthal, apesar de ocupado com suas próprias pesquisas, contribuiu para a análise de conteúdo dos capítulos de Adorno, na versão final dos resultados do projeto. Além disso, chegaram estudos monográficos individuais de vários membros do Grupo de Estudos de Berkeley sobre a Opinião Pública: de Betty Aron, sobre o Teste de Apercepção Temática [TAT]; de Maria Hertz Levinson, sobre pacientes clínicos psiquiátricos; e de William R. Morrow, sobre presidiários.

O objetivo fundamental de toda a pesquisa foi explorar um "novo tipo antropológico",⁶⁹ a personalidade autoritária. Tal como postuladas, suas características assemelhavam-se às do tipo de caráter sadomasoquista construído por Fromm nos *Studien*. Também havia semelhanças com o chamado tipo J, desenvolvido pelo psicólogo nazista E. R. Jaensch em 1938,⁷⁰ embora as simpatias dos autores, é claro, fossem muito diferentes das dele. O tipo J de Jaensch era definido por sua rigidez inflexível. Seu oposto foi chamado de tipo S, de sinestesia, a capacidade de confundir os sentidos, que Jaensch equiparou à insegurança decadente e vacilante da mentalidade democrática. Houve também uma semelhança notável com o retrato de um anti-semita delineado por Jean-Paul Sartre no livro *A questão judaica*, lançado depois que os trabalhos para *A personalidade autoritária* já estavam bem adiantados.⁷¹ Wilhelm Reich e Abraham Maslow também foram precursores reconhecidos na construção da sín-

drome.⁷² Tal como finalmente compreendido, o caráter autoritário, nas palavras de Horkheimer, tinha as seguintes características:

Sujeição mecânica aos valores convencionais; submissão cega à autoridade, aliada a um ódio cego a todos os oponentes e pessoas de fora; aversão à introspecção; pensamento rigidamente estereotipado; pendor para a superstição; desapeço, em parte moralista, em parte cética, pela natureza humana; tendência à projeção.⁷³

Não estava em questão determinar se esse tipo realmente existia. Como admitiu Adorno, tempos depois:

Nunca encaramos a teoria como um simples conjunto de hipóteses, mas como algo que, em certo sentido, se sustentava por si. Por isso, não pretendemos provar ou refutar a teoria com nossos resultados, mas apenas deduzir dela questões para a investigação, as quais depois deveriam ser julgadas por seu próprio mérito e deveriam demonstrar certas estruturas sociopsicológicas prevalentes.⁷⁴

A despeito de usar técnicas empíricas e estatísticas norte-americanas, o Institut não havia abandonado a metodologia da teoria crítica. Em geral, continuou fiel aos dogmas dessa metodologia, tal como resumidos em “Teoria tradicional e teoria crítica”, mas com a importante ressalva de que a práxis deixou de ser enfatizada como a base de verificação da teoria. Mas a crítica do Institut ao modelo hipótese-verificação-conclusão em pesquisas sociais continuou em vigor. A indução, tal como normalmente compreendida, não era aceitável. Como escreveu Horkheimer nos *Studies in Philosophy and Social Science*, em 1941:

As categorias têm de ser formadas por um processo de indução que é o inverso do método indutivo tradicional, que verificava suas hipóteses pela compilação de experiências individuais, até elas atingirem o peso de leis universais. Na teoria social, ao contrário, a indução deve buscar o universal no particular, não acima ou além dele. Em vez de se deslocar de um particular para outro, e depois para os píncaros da abstração, deve mergulhar cada vez mais fundo no particular e descobrir a lei universal que existe nele.⁷⁵

Por conseguinte, a personalidade autoritária considerou as entrevistas individuais como complementos de extrema importância para os levantamentos estatísticos. A reprodução detalhada de duas dessas entrevistas — uma com um respondente muito preconceituoso, chamado Mack, e outra com um respondente de pontuações baixas nas escalas, chamado Larry — pretendeu apresentá-los menos como exemplos de tipos abstra-

tos do que como particulares semelhantes a mônadas, que encarnavam universais. Em certo sentido, eles não diferiam muito dos “tipos ideais” weberianos, com sua ênfase na individualidade e seu desprezo pelas leis abstratas.

Graças à perícia do grupo que cercava Sanford, introduziram-se no projeto aperfeiçoamentos estatísticos que foram muito além de qualquer coisa que o Institut houvesse feito no passado. Como nos *Studien* e no trabalho de Sanford sobre o pessimismo, o pressuposto básico foi a existência de níveis de personalidade diferentes, tanto manifestos quanto latentes. O objetivo do projeto foi expor a dinâmica psicológica que se expressava, na superfície, em uma ideologia preconceituosa ou indicava o potencial para sua adoção no futuro. Os questionários de opinião pública, baseados na articulação consciente das crenças, foram descartados como inadequados, por duas razões. Primeiro, não revelavam um conjunto coerente de opinião; segundo, eram incapazes de sondar as predisposições psicológicas que corresponderiam ao conjunto.⁷⁶ Talvez o objetivo metodológico primário do projeto fosse desenvolver um dispositivo relativamente simples, para testar a existência da estrutura ou das estruturas psicológicas subjacentes às crenças autoritárias e, possivelmente, o comportamento autoritário.

A pesquisa começou pela distribuição de questionários que continham perguntas factuais, escalas de opinião e perguntas projetivas, de resposta em aberto, a um grupo de setecentos estudantes universitários. Algumas perguntas já tinham sido usadas nos *Studien* e no projeto sobre a classe trabalhadora. As escalas de opinião foram concebidas para revelar estimativas quantitativas de anti-semitismo (escala A-S), etnocentrismo (escala E) e conservadorismo político e econômico (escala CPE). As escalas foram aprimoradas com a prática, de modo que itens específicos de cada uma tornaram-se indicadores confiáveis de uma configuração mais geral de opiniões: “O procedimento consistia em reunir, em uma escala, itens que, por hipótese e conforme a experiência clínica, pudessem ser considerados ‘reveladores’ de tendências relativamente arraigadas na personalidade, e que constituíssem uma predisposição a expressar espontaneamente (ou em ocasiões propícias) idéias fascistas ou a se deixar influenciar por elas.”⁷⁷

A experiência envolveu 2.099 pessoas, divididas em grupos. Quase todos os interrogados, entretanto, eram norte-americanos brancos, naturais do país, gentios e de classe média. Para esclarecer os dados estatísticos resultantes dos questionários, fizeram-se entrevistas clínicas e se aplicou o

Teste de Apercepção Temática a um número seletivo dos que se incluíram no quartil superior e no quartil inferior da curva. As entrevistas, de uma hora e meia, eram divididas em uma parte ideológica e uma parte clínico-genética. Tal como no projeto sobre os trabalhadores, os entrevistados não eram informados do tema exato a respeito do qual estavam sendo interrogados. Sob a direção da Sra. Frenkel-Brunswik, concebeu-se um manual de pontuação com noventa categorias e subcategorias, para ajudar os nove entrevistadores a decifrar os resultados. Perguntas “subjacentes” e “manifestas” foram formuladas a quarenta homens e quarenta mulheres escolhidos para as entrevistas. O TAT foi aplicado aproximadamente aos mesmos sujeitos. Em ambos os casos, tentou-se quantificar os resultados.

No decorrer da pesquisa, as diversas técnicas utilizadas eram tanto “expandidas” quanto “contraídas”:

A expansão era a tentativa de introduzir mais e mais aspectos da ideologia antidemocrática no quadro que ia tomando forma, e a tentativa de explorar aspectos suficientes da personalidade potencialmente antidemocrática para que houvesse uma apreensão do todo. A contração ocorria continuamente nos procedimentos quantitativos, à medida que a crescente clareza teórica permitia uma redução, a fim de que as mesmas relações cruciais pudessem ser demonstradas com técnicas mais sucintas.⁷⁸

Os métodos usados para criar escalas tinham sido desenvolvidos por Rensis Likert em 1932, como modificação de uma técnica anterior, criada por L. L. Thurstone.⁷⁹ Em ambos os casos, permitiram-se graus variáveis de concordância ou discordância da pergunta, numa escala que ia de +3 a -3. O zero neutro foi excluído das respostas possíveis. O aperfeiçoamento da escala consistiu em retirar os itens que não se correlacionavam com a pontuação geral ou não tinham um claro poder de discriminação. Havia uma grande desvantagem na escala de Likert: padrões diferentes de resposta podiam produzir a mesma pontuação final.⁸⁰ As entrevistas foram concebidas, em parte, para superar esse problema potencial, revelando as configurações específicas das crenças nos casos individuais.

A conquista metodológica mais valiosa do projeto foi a condensação das três escalas originais, referentes à atitude, em um só conjunto de perguntas, capaz de medir o potencial autoritário no nível psicológico latente. O novo dispositivo de mensuração foi a célebre “escala F”⁸¹ A análise de conteúdo dos recursos dos debatedores, a experiência prévia com o trabalho empírico nos *Studien über Autorität und Familie* e os estudos feitos em Nova York sobre o anti-semitismo na classe trabalhadora, tudo isso

contribuiu para a construção da escala. Ela procurou testar nove variáveis básicas de personalidade:

CONVENCIONALISMO. Adesão rígida a valores convencionais da classe média.

SUBMISSÃO À AUTORIDADE. Atitude submissa e acrítica perante as autoridades morais idealizadas do grupo.

AGRESSIVIDADE AUTORITÁRIA. Tendência a sempre procurar, bem como a condenar, rejeitar e punir, as pessoas que violam os valores convencionais.

ANTIINTROSPECÇÃO. Oposição ao subjetivo, ao imaginativo e à mentalidade terna e sensível.

SUPERSTIÇÃO E ESTEREOTIPIA. Crença em determinantes místicos do destino individual; predisposição a pensar mediante categorias rígidas.

PODER E “DUREZA”. Preocupação com a dimensão de dominação-submissão, com o forte-fraco, o líder-seguidor; identificação com as figuras de poder; ênfase excessiva nos atributos convencionais do ego; afirmação exagerada da força e da dureza.

DESTRUTIVIDADE E CINISMO. Hostilidade generalizada, despreço pelo humano.

PROJETIVIDADE. Predisposição a acreditar que acontecem coisas desvairadas e perigosas no mundo; projeção de impulsos afetivos inconscientes para o mundo externo.

PREOCUPAÇÃO COM O SEXO. Interesse exagerado na conduta sexual.⁸²

Um certo número de perguntas pretendia revelar, da maneira mais indireta possível, a posição do sujeito em cada variável. Em momento algum se mencionou explicitamente qualquer grupo minoritário. Com o aumento dos testes, a correlação entre a escala F e a escala E atingiu aproximadamente 0,75, o que foi considerado um sinal de sucesso. Mais questionável, porém, foi a correlação de 0,57 entre as escalas F e CPE. Para explicar essa falha, introduziu-se uma distinção entre os conservadores autênticos e os pseudoconservadores, considerando-se apenas estes últimos como personalidades verdadeiramente autoritárias. Não se fez nenhuma tentativa (ou, pelo menos, nenhuma foi relatada nos resultados finais) de correlacionar a escala F com a escala A-S. As correlações mais específicas dentro dos subgrupos da amostra apontaram uma coerência considerável entre os diferentes grupos. Como vimos, as entrevistas clínicas foram usadas para corroborar os resultados da escala. Os exames dos resultados pareceram confirmar a exatidão da escala F.

Nos anos subseqüentes, entretanto, o sucesso da escala F como indicadora do potencial autoritário foi objeto de acirrada controvérsia. A crítica mais exaustiva à sua eficiência foi feita por Hyman e Sheatsley em um livro dedicado exclusivamente ao impacto do estudo.⁸³ Eles foram muito severos e, em alguns casos, as críticas foram convincentes. Paul Lazarsfeld — que, ao colaborar com Adorno, demonstrara grande ceticismo em relação à aplicação irrestrita da teoria crítica a problemas empíricos — mostrou-se bem mais positivo. Os indicadores individuais da escala F, escreveu em 1959, desempenhavam “um papel expressivo em relação ao traço subjacente, e um papel preditivo em relação à observação originária que o traço pretende explicar”.⁸⁴ Roger Brown, um crítico mais severo do projeto, concluiu sua análise admitindo que “há uma substancial possibilidade de que a principal conclusão do trabalho de questionário esteja correta”.⁸⁵

A avaliação crítica do material das entrevistas revelou-se igualmente dúbia. Os entrevistadores partiram de perguntas específicas em seis áreas gerais — profissão, renda, religião, dados clínicos, política e minorias, e “raça” — e continuaram a fazer abordagens indiretas até julgarem que as perguntas tinham sido respondidas. Alguns críticos fizeram objeções ao fato de que os entrevistadores “tinham um conhecimento excessivo”,⁸⁶ em virtude de informações antecipadas sobre a pontuação de cada entrevistado nas escalas. Outras críticas diziam respeito à codificação dos resultados. Apesar do manual de pontuação preparado pela Sra. Frenkel-Brunswik, a liberdade de interpretação dos codificadores continuou a ser considerável. Em alguns momentos, argumentou-se,⁸⁷ um certo raciocínio circular pareceu insinuar-se nas interpretações. Por exemplo, a rigidez foi equiparada a uma intolerância à ambigüidade, ao passo que a intolerância em si foi explicada pela rigidez. Outras críticas foram dirigidas à escolha de entrevistados com pontuações altas e baixas, em vez de grupos intermediários. Afirmou-se que esse procedimento se destinava a corroborar os dados e não a buscar um corte representativo da amostra populacional.⁸⁸

As críticas, como se poderia esperar, não se restringiram apenas à metodologia. As conclusões substantivas do projeto também receberam seu quinhão. Paul Kecskemeti, por exemplo, questionou o pressuposto implícito de que o preconceito em geral e o anti-semitismo em particular prenunciavam uma derrubada completa do sistema democrático. Essa “perspectiva catastrófica”, afirmou, era alarmista demais.⁸⁹ Questões mais

específicas foram levantadas por outros comentaristas quanto às explicações genéticas do autoritarismo. Todos os dados concernentes às origens infantis dos tipos de personalidade em exame provinham de lembranças de adultos, e não da observação direta de crianças. A Sra. Frenkel-Brunswik abordou esse problema em um estudo posterior, o qual, lamentavelmente, não foi concluído antes de sua morte prematura, em 1958.⁹⁰ Conforme revelado pelas entrevistas disponíveis, as personalidades autoritárias tinham mais tendência a formar-se em famílias em que a disciplina era rigorosa mas amiúde arbitrária. Os valores parentais, com freqüência, eram muito convencionais, rígidos e exteriorizados. Como resultado, havia uma probabilidade de esses valores permanecerem alienados do ego também nas crianças, o que impedia o desenvolvimento de uma personalidade integrada. O ressentimento com a rigidez parental era comumente deslocado para outras pessoas, enquanto a imagem externa do pai e da mãe se mostrava sumamente idealizada. O pai “severo e distante”,⁹¹ descrito com freqüência nas entrevistas com pontuações elevadas na escala F, muitas vezes parecia promover nos filhos uma passividade combinada com agressividade e hostilidade reprimidas. Essas, convém lembrar, eram características evidentes no tipo sadomasoquista elaborado por Fromm nos *Studien über Autorität und Familie*. Em contraste, os pais dos respondentes de pontuação baixa eram lembrados como menos conformistas, menos preocupados com o *status* e menos arbitrariamente exigentes. Em vez disso, eram mais ambivalentes, afetuosos e capazes de demonstrar emoções. Por conseguinte, a imagem que os filhos tinham deles era menos idealizada e mais realista. E, o que talvez fosse mais importante, a alienação do ego em relação às normas morais era menos pronunciada, indicando a probabilidade de uma personalidade mais integrada.

Uma das questões levantadas por comentaristas posteriores foi a compatibilidade dessa visão da família autoritária com a afirmação do Institut, feita tantas vezes em outros trabalhos, de que a família havia declinado na sociedade moderna. Leon Bramson, o crítico mais insistente nesse ponto, afirmou que a tese referente ao declínio (a qual ele atribuiu erroneamente apenas a *Eros e civilização*, de Marcuse, sem perceber seus antecedentes nos *Studien*) “contradizia diretamente o trabalho inicial de Fromm e do grupo de Berkeley”.⁹² Segundo a visão de Bramson, esses estudos pareciam indicar a força permanente da família autoritária. Examinando mais de perto, entretanto, percebe-se que as duas interpretações não eram tão irreconciliáveis quanto supôs Bramson.

Primeiro, como já foi mencionado, o Institut ficou impressionado com a imagem da família alemã fornecida por Erikson, na qual faltava ao pai uma autoridade interna verdadeira. A pseudo-revolta do que Fromm havia chamado de “o rebelde” era, na verdade, a busca de uma nova autoridade, em parte produzida pela falta de um modelo positivo de autoridade em casa. Essa era uma síndrome que *A personalidade autoritária* certamente reconheceu, dando-lhe um lugar de destaque na análise de Adorno sobre os tipos “elevados” de caráter.

Mesmo nos casos em que a norma era a identificação com um pai aparentemente forte, e não a revolta contra ele — o que se admitia ser a síndrome mais freqüente —, o contraste com a análise anterior dos *Studien* não era tão acentuado assim. Na verdade, ao descrever a “síndrome autoritária”,⁹³ Adorno remeteu o leitor ao caráter sadomasoquista de Fromm e lançou mão das idéias de Freud sobre o complexo de Édipo para explicar suas origens.⁹⁴ Nos casos em que os conflitos edipianos eram mal resolvidos na infância, a agressividade contra o pai se transformava em obediência masoquista e deslocamento da hostilidade sádica. O que ligava essa explicação puramente psicológica à perspectiva mais sociológica dos *Studien* era a teoria de Horkheimer de que “a repressão social externa é concomitante ao recalamento interno das pulsões. Para chegar à ‘internalização’ do controle social, que nunca dá tanto ao indivíduo quanto tira dele, a atitude deste último para com a autoridade e sua instância psicológica, o superego, assume um aspecto irracional”.⁹⁵ Adorno concluiu que essa era uma síndrome que prevalecia amplamente na baixa classe média da Europa e devia existir nos Estados Unidos “entre pessoas cujo *status* real difere daquele a que elas efetivamente aspiram”.⁹⁶ Em suma, a síndrome autoritária clássica não significava a simples identificação com uma figura paterna forte, mas implicava, ao contrário, ambivalência e conflito consideráveis quanto a essa relação. A repressão externa, quando intensificada, servia para ativar as tensões latentes da situação edipiana mal resolvida.

Adorno esboçou outras síndromes que expressavam maneiras pelas quais essa ambivalência podia ser posta em prática. Entre elas se incluíam os tipos “ressentido superficial”, “maníaco” e “manipulador”. Outra síndrome encontrada entre os sujeitos com pontuação elevada na escala era o tipo “convencional”, que se aproximava mais de perto de uma internalização sem conflitos das normas parentais e sociais. Era este último tipo que mais parecia combinar com uma estrutura familiar patriarcal em que a autoridade paterna ainda estava relativamente intacta.

Dos dados de entrevistas emergiu uma família autoritária que, por sua vez, era um reflexo de pressões externas crescentes. Preocupada com seu *status*, aderindo rigidamente a valores que já não sustentava de forma espontânea, a família autoritária obviamente supercompensava o vazio que existia no seu interior. A autoridade que ela tentava tão freneticamente proteger já não era racional, na verdade. Como afirmou Horkheimer num ensaio escrito em 1949,⁹⁷ quanto mais as funções econômicas e sociais da família eram liquidadas, mais desesperadamente ela enfatizava suas formas convencionais ultrapassadas. Até a mãe, cujo calor humano e proteção antes haviam servido de amortecedores contra a dureza arbitrária do mundo patriarcal — as restrições de Fromm ao maternalismo fizeram eco nesse ponto —, já não era capaz de funcionar do mesmo modo. “A ‘mamãe’”, escreveu Horkheimer, “é a máscara mortuária da mãe.”⁹⁸ “Em contraste”, revelou *A personalidade autoritária*, “a família do homem que tipicamente obtém uma pontuação baixa parece centrar-se em uma mãe cuja função primordial é dar amor, e não dominar, e que não é fraca nem submissa.”⁹⁹

Não era de surpreender, portanto, que a personalidade autoritária não-costumasse sentir piedade, que é uma qualidade materna. O solapamento da família pelos nazistas, apesar de sua propaganda em contrário, não ocorrera por acaso. A família autoritária não produzia filhos autoritários só pelo que fazia — fornecer um modelo de dominação arbitrária —, mas também pelo que não podia fazer — proteger o indivíduo das exigências para a sua socialização, feitas por agentes extrafamiliares. Assim, embora *A personalidade autoritária* tenha-se concentrado nas origens intrafamiliares do “novo tipo antropológico”, as implicações de sua análise apontaram para fora, para a sociedade em geral. A ênfase anterior do Institut no declínio da família, a despeito do que disse Bramson em contrário, foi preservada no retrato da família autoritária que ele desenhou em seu trabalho posterior.

A ambigüidade terminológica pode ter produzido parte da confusão em torno dessa questão. Como assinalaram alguns comentaristas,¹⁰⁰ deve-se fazer uma importante distinção entre autoritarismo e totalitarismo. A Alemanha guilherminiana e a nazista, por exemplo, foram fundamentalmente dessemelhantes em seus padrões de obediência. O que *A personalidade autoritária* realmente estudou foi o tipo de caráter de uma sociedade totalitária, e não de uma sociedade autoritária. Por isso não deveria causar surpresa que essa nova síndrome fosse fomentada por uma crise

familiar em que a autoridade paterna tradicional ficava sob fogo cerrado. Muito dessa dificuldade — e talvez parte dela tenha sido conceitual, além de lingüística — poderia ter sido evitado, se essa distinção tivesse sido articulada com clareza.

Outra crítica ao estudo, talvez mais substancial, foi feita por Edward Shils e ecoada por vários outros.¹⁰¹ A tendenciosidade política dos dirigentes do projeto, afirmaram, influenciou nos resultados. Por que, indagaram esses comentaristas, o autoritarismo foi associado só ao fascismo e não ao comunismo? Por que a escala F não era a “escala C”, ou, pelo menos, a “escala A”? Por que o conservadorismo político era visto como ligado ao autoritarismo, enquanto a demanda pelo socialismo de Estado não o era? Em suma, por que se sustentava a antiga distinção entre esquerda e direita, quando a verdadeira oposição se dava entre a democracia liberal e o totalitarismo dos dois extremos?

A grande ironia desse ataque residiu no fato de o Institut haver abandonado muitas de suas idéias mais radicais no trabalho para a AJC. Como vimos, os pressupostos fundamentais por trás dos *Estudos sobre o preconceito* foram liberais e democráticos. Até um crítico tão hostil desse trabalho quanto Paul Kecskemeti chegou a escrever: “O liberalismo dos próprios autores é francamente conservador, no que concerne à tradição constitucional norte-americana.”¹⁰² A tolerância nunca tinha sido um fim em si para a Escola de Frankfurt. No entanto, a personalidade não autoritária, à medida que chegou a ser definida, foi postulada como sendo a da pessoa com uma tolerância não dogmática à diversidade. O que o Institut sempre temeu foi a fetichização da tolerância como um fim, em vez de um meio. Um bom exemplo disso, embora indireto, encontra-se no livro *Mudança social e preconceito*, de Bettelheim e Janowitz, no qual o caráter não-conformista e antiautoritário, valorizado pela equipe de pesquisa de Berkeley, foi criticado da seguinte maneira: “Se alguns não-conformistas exibem um alto nível de tolerância, talvez isso resulte de uma formação reativa ou de um deslocamento da hostilidade, gerados por relações insatisfatórias com a autoridade. Não é exagero chamar essas pessoas de falsos tolerantes, pois, ainda que elas possam ser tolerantes às minorias, é comum serem intolerantes aos estilos aceitos de vida social.”¹⁰³

A democracia política, em sua forma representativa, também não tinha sido o objetivo último do Institut. Entretanto, a personalidade autoritária forneceu poucos indícios da tradicional crítica marxista à “democracia burguesa”, que havia impregnado os trabalhos anteriores da Escola

de Frankfurt. Houve uma ironia adicional na afirmação de Shils de que a antiga dicotomia direita-esquerda estava ultrapassada. Como já observamos, Horkheimer enfatizou a necessidade de desmascarar a dominação em qualquer forma política, fosse ela fascista, ostensivamente socialista ou de outra natureza. Desde os primeiros anos em Frankfurt, o Institut mostrara-se cético em relação ao experimento soviético. Com o tempo, o ceticismo se transformara em franca decepção. Como afirmara Pollock, a União Soviética não passava de um sistema capitalista de Estado, com pouca coisa que o distinguisse de sistemas similares no Ocidente. A principal diferença de Shils e outros pensadores norte-americanos era que o Institut se recusava a opor o totalitarismo a um pluralismo individualista, libertário e não ideológico, como se este fosse o seu contrário. Como vimos ao examinar sua abordagem da cultura de massa no Ocidente, o Institut via a dominação atuando de maneiras novas e sutis para destruir os vestígios da verdadeira individualidade, mantendo uma fachada de diversidade. A *Dialética do esclarecimento* estendeu sua sombria análise das tendências vigentes a todas as sociedades modernizadas. Assim, de certo modo, a Escola de Frankfurt concordava em que a dicotomia esquerda-direita, pelo menos tal como encarnada nas estruturas políticas em vigor, já não era relevante. Onde ela discordava, é claro, era no nível da teoria, em que suas simpatias continuavam a ser basicamente as mesmas de antes.

A personalidade autoritária deu poucas mostras diretas desse pessimismo. Absteve-se de extrapolar sua limitada amostra para oferecer conclusões sobre a prevalência do autoritarismo na sociedade como um todo. Nem sequer chegou, como no trabalho inédito sobre a classe trabalhadora, a apresentar percentagens de sujeitos com pontuações altas e baixas na amostra. Em vez disso, só apresentou uma tipologia descritiva do caráter autoritário e do não autoritário, sem sugerir nada sobre a sua respectiva frequência. Em alguns momentos, porém, ofereceu indícios do número de personalidades autoritárias na amostra. Assim, por exemplo, Adorno escreveu que “um dos resultados desagradáveis de nossos estudos, que precisa ser enfrentado com franqueza, é que esse processo de aceitação social do pseudoconservadorismo já avançou muito e assegurou uma indiscutível base nas massas”.¹⁰⁴ Grosso modo, entretanto, o livro sustentou a visão de que “a maioria da população não é extremada, mas, em nossa terminologia, ‘mediana’”.¹⁰⁵

A crítica de Shils à tendenciosidade política latente talvez tenha sido mais certa ao se voltar contra a suposição, implícita no estudo, de que

conservadorismo e autoritarismo se relacionavam de algum modo. A não-confiabilidade da escala CPE para estabelecer uma correlação significativa com a escala F levava à tentativa de se fazer uma distinção entre conservadores autênticos e pseudoconservadores. Os primeiros foram definidos como pessoas, “sejam quais forem os méritos de [suas] opiniões políticas”, que se mostravam “seriamente interessadas em fomentar o que há de mais vital na tradição democrática norte-americana”.¹⁰⁶ Os últimos eram conservadores apenas na aparência, mas sua personalidade subjacente os marcava como potenciais candidatos ao fascismo. Embora essa distinção se destinasse a suplantar a simples equação entre a ideologia direitista-esquerdista e a estrutura de personalidade autoritária, a associação persistiu no subconsciente, pois não houve esforços comparáveis para desenvolver uma tipologia do pseudoliberalismo ou do autoritarismo radical. Na verdade, não houve nenhuma tentativa real de distinguir as ideologias neoconservadoras. O liberal prototípico, que “busca ativamente a mudança social progressista, que pode ser um crítico militante do *status quo* (embora sem necessariamente rejeitá-lo por completo), que se opõe a numerosos valores e crenças conservadores, ou retira a ênfase deles, [...] e que gostaria de diminuir o poder empresarial, aumentando o poder da classe operária e as funções econômicas do governo”,¹⁰⁷ foi visto como o oposto primordial do conservador autêntico ou do pseudoconservador. A que ponto essa caracterização era problemática evidenciou-se na geração seguinte, quando o próprio liberalismo do New Deal foi vivamente atacado como uma ideologia orientada para o *status quo*.

Se *A personalidade autoritária* tentou dar conta do autoritarismo da esquerda, o fez construindo uma categoria vagamente definida de “entrevistados rígidos com pontuação baixa”.¹⁰⁸ Em anos posteriores, Adorno viria a se referir a esse subtipo como uma resposta a críticos como Shils.¹⁰⁹ Observando mais atentamente, porém, essa se revelou uma resposta que não chegou a ser satisfatória. Enquanto, no caso da escala CPE, a discrepância entre as opiniões conscientes e a estrutura de personalidade subconsciente podia ser usada para explicar a correlação insuficiente com a escala F, tal discrepância não podia existir na escala F em si, pois ela fora explicitamente concebida para medir tendências na personalidade subconsciente. Portanto, dizer que os entrevistados com pontuação baixa eram rígidos equivalia a dizer que a escala não tinha conseguido medir sua rigidez, “estereotipia” e conformismo, os quais eram traços fundamentais da síndrome dos que tinham uma pontuação alta. Isso seria negar o

próprio objetivo do projeto, que era desenvolver um dispositivo para medir a existência do potencial autoritário por trás do nível da ideologia consciente. Claramente, era preciso desenvolver um trabalho maior sobre o autoritarismo da esquerda; nos anos seguintes, ele foi realizado por outros pesquisadores nos Estados Unidos.¹¹⁰

Poderíamos mencionar outras dificuldades da metodologia e das conclusões de *A personalidade autoritária*, mas se nos estendêssemos indevidamente nelas perderíamos de vista a tremenda realização desse trabalho como um todo. Como o próprio Adorno admitiu posteriormente, “se *A personalidade autoritária* trouxe alguma contribuição, esta não deve ser buscada na validade absoluta dos achados positivos, menos ainda nas estatísticas, e sim, acima de tudo, na enunciação dos problemas, que foi motivada por uma autêntica preocupação social e se relacionou com uma teoria que, até então, não fora traduzida em investigações quantitativas desse tipo”.¹¹¹ Apesar de ter quase mil páginas, o volume final foi considerado pelos autores como apenas um “estudo-piloto”. Se esse era o verdadeiro propósito, não há dúvida de que teve sucesso. Um dos primeiros comentaristas de todos os volumes dos *Estudos sobre o preconceito* acertou em chamá-los de “um acontecimento memorável na ciência social”.¹¹² Nos anos seguintes, o estímulo fornecido por eles e, em particular, pelo estudo de Berkeley resultou em uma enxurrada de pesquisas.¹¹³

Como observação final, podemos acrescentar que o impacto não se restringiu aos Estados Unidos. Quando o Institut retornou à Alemanha, no início da década de 1950, levou consigo as técnicas científicas que havia adquirido em Nova York e na Califórnia. O primeiro esforço colaborativo, após restabelecer-se, foi um estudo sobre a interação de grupos, publicado com a assinatura de Pollock em 1955. O propósito era apresentar a metodologia norte-americana ao público alemão.¹¹⁴ De fato, até Adorno viu-se na inusitada posição de promover técnicas empíricas para se contrapor à tradicional hostilidade alemã a qualquer coisa que cheirasse a positivismo anglo-saxão. Em uma conferência de sociólogos realizada em Colônia em 1952, ele declarou que a sociologia não mais deveria ser considerada uma *Geisteswissenschaft* [ciência da cultura], pois o mundo, dominado pela reificação, dificilmente poderia ser entendido como “dotado de sentido”. “A tão aviltada desumanidade dos métodos empíricos”, disse, “é sempre mais humana do que a humanização do desumano.”¹¹⁵ Por conseguinte, os métodos da pesquisa administrativa deveriam ser usados, dentro de um arcabouço crítico, para explorar os fenômenos sociais. Embora

a teoria não pudesse ser comprovada nem refutada pela verificação empírica — esse era um dogma da teoria crítica que Adorno não se dispunha a abandonar —, as idéias teóricas, quando traduzidas em indagações de pesquisa, podiam ser imensamente enriquecidas. Assim, por exemplo, a psicanálise fora significativamente aprimorada quando traduzida em indagações empíricas, embora, é claro, sua formulação inicial tivesse sido tudo, menos indutiva.

Ao final da década de 1950, todavia, a atitude do Institut para com o empirismo passou por uma séria inversão de ênfase.¹¹⁶ Os métodos norte-americanos tiveram um êxito excessivo junto aos cientistas sociais alemães. Assim, mais uma vez, a sensibilidade da Escola de Frankfurt ao abuso reducionista da metodologia empírica veio para o primeiro plano. Na década seguinte, para sair por um momento da nossa cronologia, a sociologia alemã dividiu-se em campos de metodologistas dialéticos e empíricos, em guerra entre si, e suas polêmicas evocaram comparações com a grande *Methodenstreit* [disputa metodológica] da era guilhermina.¹¹⁷ Embora o Institut e aliados — como Jürgen Habermas, da Universidade de Frankfurt — fossem os grandes expoentes da postura dialética, eles tomaram o cuidado de evitar o repúdio generalizado às técnicas que o Institut havia manejado com tamanho efeito nos Estados Unidos.

O verdadeiro problema era como produzir a interação dessas técnicas com uma abordagem realmente crítica, que enfatizasse o primado da teoria. Já vimos que esse era mais do que um mero dilema metodológico; refletia divisões e contradições reais na sociedade como um todo. O sucesso dos *Estudos sobre o preconceito*, seria possível argumentar, havia resultado, em parte, de terem evitado esse problema. As análises do anti-semitismo em *A personalidade autoritária* e em “Elementos do anti-semitismo” — uma versando sobre a dimensão subjetiva, a outra, mais sobre o lado objetivo — nunca se reconciliaram realmente. Aliás, uma das razões de o projeto de Berkeley ter logrado êxito, enquanto a colaboração de Adorno com Lazarsfeld fracassou, foi que o primeiro não se interessou pelo “espírito objetivo” da sociedade moderna como fez o segundo. Quando a Escola de Frankfurt especulava sobre essas tendências objetivas, seu prognóstico era efetivamente sombrio. Até que ponto, é o que veremos no próximo capítulo, dedicado ao trabalho teórico do Institut na última década em que permaneceu nos Estados Unidos.

CAPÍTULO 8

POR UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA:
A CRÍTICA DO ILUMINISMO

Se por esclarecimento* e progresso intelectual referirmo-nos a libertar o homem da crença supersticiosa em forças maléficas, em demônios e fadas, no destino cego — em suma, se nos referimos à emancipação do medo —, então a denúncia do que é hoje chamado de razão é o maior serviço que a razão pode prestar.

— Max Horkheimer

O problema da descontinuidade talvez tenha sido o dilema interno central da teoria crítica na década de 1940. O Institut, convém lembrar, fora criado com a intenção de sintetizar um amplo espectro de disciplinas. Seus fundadores também haviam esperado integrar a especulação e as pesquisas empíricas. E, por último, tinham procurado superar o isolamento acadêmico existente entre a teoria tradicional e suas implicações práticas, sem por isso reduzir o pensamento especulativo a um instrumento utilitário de interesses polêmicos. Em suma, embora criticassem a insuficiência do marxismo ortodoxo, eles não haviam rejeitado o ambicioso projeto de origem: a união final da teoria crítica com a prática revolucionária. Na década de 1940, entretanto, a Escola de Frankfurt começou a ter sérias dúvidas sobre a viabilidade dessas sínteses. Seus interesses continuaram interdisciplinares, mas as mediações entre sua teoria, as pesquisas empíricas e a práxis política tornaram-se cada vez mais problemáticas.

Como vimos no capítulo anterior, os *Estudos sobre o preconceito*, até mesmo as partes mais maciçamente influenciadas pelos membros do Institut, afastaram-se com frequência dos dogmas da teoria crítica, tal

* O termo *Aufklärung* pode traduzir-se por Iluminismo, esclarecimento, racionalismo ou explicação. *Dialética do esclarecimento*, porém, não se refere apenas a um período histórico específico, como o século XVIII, o chamado Século das Luzes, mas designa o processo pelo qual o ser humano se liberta das forças míticas da natureza no decorrer da história — o racionalismo que passa a prevalecer na filosofia e na ciência. [N.T.]

como tinham sido articulados no *Zeitschrift*. De maneira mais óbvia, a análise do anti-semitismo em *A personalidade autoritária* diferiu significativamente de sua equivalente na *Dialética do esclarecimento*. As discrepâncias podem ser parcialmente atribuídas ao papel que estudiosos não pertencentes ao Institut desempenharam no projeto de Berkeley, mas também refletiram desdobramentos mais fundamentais na própria teoria. O mesmo se deu com as novas incertezas na atitude do Institut perante o ativismo político. À medida que a realidade social mudava, argumentaram Horkheimer e seus colegas, também deveriam alterar-se os constructos teóricos gerados para compreendê-la. Com o término da guerra e a derrota do fascismo, emergira uma nova realidade social que exigia uma nova resposta teórica. Foi essa a tarefa que se apresentou à Escola de Frankfurt em sua última década nos Estados Unidos. Examinando as mudanças que seus integrantes fizeram no trabalho teórico do grupo, poderemos compreender melhor as fontes das discontinuidades que alguns observadores posteriores consideraram tão perturbadoras.

Nossa discussão seguirá o seguinte procedimento. Começaremos por explorar a mudança básica da teoria crítica, a nova ênfase na relação subjacente entre o homem e a natureza. A primeira parte de nossa apresentação se centrará na crítica da Escola de Frankfurt ao que ela considerava ser a relação predominante durante a maior parte da história ocidental. A isso se seguirá uma discussão da alternativa que a Escola propôs, inclusive de seus componentes mais problemáticos. Depois nos voltaremos para as ligações entre essa alternativa e a ênfase contínua do Institut na racionalidade e no pensamento filosófico em geral. Por último, examinaremos as implicações da mudança da teoria para a atitude do Institut perante a práxis, a subjetividade e o utopismo.

Embora a articulação dos novos elementos da teoria crítica só tenha ocorrido no final da década de 1940, nos anos que antecederam a guerra já Horkheimer havia reconhecido a necessidade de repensar algumas idéias básicas da Escola de Frankfurt. Uma das causas de sua vontade de deixar Nova York foi a impaciência com as responsabilidades institucionais que assumira, as quais tinham impedido a assimilação e a interpretação do imenso volume de trabalho feito pelo Institut nos anos subseqüentes à sua posse como diretor. Já em 1938, ele havia expressado sua ânsia de começar a trabalhar em um livro sobre dialética do esclarecimento.¹ O distúrbio circulatório que lhe tornou necessário sair de Nova York também lhe possibilitou deixar de lado seus deveres administrativos e iniciar a tão

esperada revisão teórica. Sendo Adorno o companheiro mais freqüente de Horkheimer na Califórnia, o pensamento dos dois fundiu-se ainda mais do que antes. Embora apenas um de seus trabalhos teóricos da década de 1940 — a *Dialética do esclarecimento* — tenha levado o nome de ambos, os outros dois, *Eclipse da razão* e *Mínima moralia*, foram fortemente influenciados por essa colaboração.

Ao contrário do amigo, Horkheimer nunca fora um escritor prolífico e, nesse momento, pareceu sentir dificuldades ainda maiores. Em 20 de janeiro de 1942, escreveu a Löwenthal que “a argumentação filosófica, que perdeu sua base com a abolição da esfera da circulação, agora me parece impossível”. Embora, ao dizer isso, talvez estivesse distinguindo a filosofia tradicional e a teoria crítica, esta última também vinha se tornando cada vez mais árdua. “Estou começando a trabalhar novamente”, escreveu Horkheimer a Löwenthal em 27 de novembro, “e isso nunca foi tão difícil quanto agora. Sinto que essa empreitada é quase grande demais para as minhas forças e, em minha carta de hoje ao P[ollock], lembrei-lhe o fato de que até Husserl precisou de uns dez anos para suas *Logische Untersuchungen* [Investigações lógicas] e de uns treze anos até a publicação de ‘*Ideen*’ [...]”. Em 2 de fevereiro do ano seguinte, ele prosseguiu no mesmo espírito, acrescentando uma expressão comovente de sua sensação de isolamento:

A filosofia é esmagadoramente complicada, e o processo é de uma lentidão deprimente. A idéia de que você está e sempre estará ciente de sua razão de ser, pelo menos com a mesma clareza que eu, sempre significou mais do que um incentivo: reforçou em mim o sentimento de solidariedade que é a própria base do que estou fazendo; além de nós três ou quatro, certamente existem outros corações e mentes que sentem algo parecido com o que sentem os nossos, mas não podemos vê-los, e talvez eles estejam impedidos de se expressar.

A preocupação de Horkheimer com o isolamento de seu pensamento era justificada. O trabalho teórico que ele enfim publicou no final da década de 1940 exerceu um impacto mínimo, comparado ao dos *Estudos sobre o preconceito*. Escrito durante a guerra, *Dialética do esclarecimento* só foi publicado em 1947 e, mesmo assim, em alemão, lançado por uma editora holandesa.² *Eclipse da razão*, que Oxford publicou no mesmo ano, apesar de acessível ao público de língua inglesa, foi recebido com pouco entusiasmo da crítica,³ e o sucesso comercial foi ainda menor. Só na década de 1960, quando a *Dialética* tornou-se um clássico da vanguarda e da

resistência na Alemanha — o texto circulou amplamente em uma versão pirata até a republicação oficial, em 1970 — e o *Eclipse* foi traduzido para o alemão, como parte da *Crítica da razão instrumental*, de Horkheimer,⁴ é que esses livros alcançaram o público que mereciam. *Minima moralia*, de Adorno, não foi traduzido para o inglês e não teve nenhum impacto na América do Norte.

A mudança crucial ocorrida na perspectiva da Escola de Frankfurt e expressa nesses livros foi produto da última década de permanência nos Estados Unidos. Por isso, ela é uma conclusão apropriada para o nosso estudo sobre a experiência norte-americana do Institut. Seria injusto dizer que, depois de retornarem à Alemanha, Horkheimer e Adorno pouco fizeram além de elaborar as implicações desses livros — o que seria especialmente enganoso com respeito a Adorno, que continuou a escrever furiosamente, como sempre. Mas há um toque de verdade nessa observação. *Dialética do esclarecimento*, *Eclipse da razão* e *Minima moralia* apresentaram uma crítica tão radical e ampla da sociedade e do pensamento ocidentais, que qualquer coisa que viesse depois só poderia ser uma espécie de declaração adicional. Nem mesmo o trabalho posterior de Marcuse nos Estados Unidos, que está fora do âmbito deste livro, representou realmente um desbravamento de novos campos, ainda que, muitas vezes, as nuances tenham sido diferentes. Como vimos em diversas ocasiões, muitos dos argumentos que ele desenvolveu em *Eros e civilização*, *A ideologia da sociedade industrial* e em trabalhos menores estavam contidos, em forma embrionária, em seus artigos e nos de outros autores publicados no *Zeitschrift*. E outros mais apareceram nas obras de seus colegas que estamos examinando neste momento.

Ao chamar de “radical” a crítica de Horkheimer e Adorno, é preciso entender essa palavra em seu sentido etimológico de chegar à raiz dos problemas. Compreender isso é de especial importância, à luz da crescente desconfiança da Escola de Frankfurt em relação ao que se fez passar por política “radical” em anos posteriores. Paradoxalmente, à medida que a teoria se tornou mais radical, o Institut se viu cada vez menos capaz de encontrar uma ligação com a práxis radical. As desalentadas esperanças de Horkheimer em um ensaio escrito durante a guerra, “O Estado autoritário”, logo deram lugar a um desânimo mais e mais profundo quanto às possibilidades de mudanças significativas. Desiludida com a União Soviética, já nem sequer marginalmente otimista a respeito das classes trabalhadoras do Ocidente e estarecida com o poder integrador da cultura de

massa, a Escola de Frankfurt percorreu o último trecho de sua longa marcha de distanciamento do marxismo ortodoxo.

A expressão mais clara dessa mudança foi a substituição que o Institut fez do conflito entre classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história. O foco passou a incidir sobre o conflito maior entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente — um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim. Alguns sinais dessa nova ênfase tinham aparecido no debate de membros do Institut sobre o fascismo, durante a guerra. Para Horkheimer, Pollock, Adorno e Löwenthal, a dominação vinha assumindo formas não econômicas, cada vez mais diretas. O modo capitalista de exploração passou a ser visto, em um contexto mais amplo, como a forma histórica específica de dominação que caracterizava a era burguesa da história ocidental. O capitalismo de Estado e o Estado autoritário representavam o fim ou, pelo menos, a transformação radical dessa era. A dominação, argumentaram, era agora mais direta e virulenta, sem as mediações características da sociedade burguesa. Em certo sentido, era a vingança da natureza pela crueldade e exploração que o homem ocidental lhe impusera durante gerações.

Olhando para trás, é possível vermos indícios desse tema em numerosos pontos do trabalho anterior do Institut,⁵ ainda que em papel secundário. Adorno o havia empregado em seu estudo sobre Kierkegaard,⁶ bem como em alguns de seus escritos pré-Institut sobre a música.⁷ Vários aforismos do *Dämmerung*⁸ tinham atacado a crueldade contra os animais e as premissas ascéticas da ética do trabalho, de um modo que antecipava a *Dialética*. Löwenthal mencionara a idéia liberal da dominação da natureza ao criticar o protesto distorcido de Knut Hamsun contra ela.⁹ A discussão de Fromm sobre a cultura matriarcal contivera dúvidas explícitas quanto à dominação exercida sobre as mulheres na sociedade patriarcal, que era facilitada pela equiparação da feminilidade à irracionalidade natural.¹⁰

Talvez da maneira mais clara, esse tema viera à tona na *Habilitationschrift* de Horkheimer, *As origens da filosofia burguesa da história*.¹¹ Nesse texto, Horkheimer havia relacionado diretamente a visão renascentista da ciência e da tecnologia com a comunidade política. A nova concepção do mundo natural como um campo de manipulação e controle humanos, afirmara, correspondia a uma idéia similar do próprio homem como ob-

jeto de dominação. O expoente mais claro dessa visão, a seu ver, era Maquiavel, cujo instrumentalismo político fora usado para a ascensão do Estado burguês. Por trás da política de Maquiavel, sustentara Horkheimer, estavam a separação não dialética entre o homem e a natureza e a hipóstase da distinção entre eles. Com efeito, argumentara, opondo-se a Maquiavel, a “natureza” dependia do homem em dois sentidos: a civilização a modificava, e o próprio conceito que o homem fazia dela se alterava. Por isso, a história e a natureza não se opunham de forma irreconciliável.

Mas não eram inteiramente idênticas. Hobbes e os pensadores posteriores do Iluminismo haviam assemelhado o homem à natureza de um modo que transformava o ser humano em objeto, do mesmo modo que a natureza tinha sido objetificada na nova ciência. Aos olhos deles, o homem e a natureza não passavam de máquinas. Como resultado, a suposição de que a natureza se repetia eternamente fora projetada sobre o homem, cuja capacidade histórica de desenvolvimento, tão estreitamente ligada à sua subjetividade, fora negada. Apesar de todas as suas intenções progressistas, essa visão “científica” do homem implicava o eterno retorno do presente.

Isso não acontecia, entretanto, com a figura escolhida por Horkheimer para encerrar seu estudo das modernas filosofias da história: Giambattista Vico. O ataque de Vico à metafísica cartesiana e à idolatria crescente da matemática o distinguiu de seus contemporâneos. O mesmo fizera sua compreensão de que o homem, criador da história, podia conhecê-la melhor do que o mundo natural. Vico também havia transcendido as limitações da interpretação iluminista da origem dos mitos, os quais via menos como truques sacerdotais do que como a projeção de necessidades humanas na natureza. Ao defender essa tese, Vico se antecipara à visão marxista posterior da ideologia. Assim, apesar de sua teoria cíclica da ascensão e queda das civilizações, que se assemelhava à de Maquiavel, ele se singularizara por ver que a atividade humana era a chave para se compreender o desenvolvimento histórico. Vico havia entendido que a práxis e a dominação da natureza não eram a mesma coisa. Embora separasse o homem e a natureza, ele o fizera de um modo que evitava colocar um acima do outro. Ao insistir na subjetividade do homem, preservara a potencialidade da subjetividade também na natureza.

Em escritos posteriores, Horkheimer gastou pouco tempo com Vico, mas continuou a partilhar a crítica que o teórico italiano fez do Iluminismo. Em seus ensaios no *Zeitschrift*, muitas vezes ele criticou duramente o

legado do dualismo cartesiano no pensamento ocidental. A ênfase da teoria crítica na não-identidade nunca significou uma separação absoluta entre sujeito e objeto. Tal separação, afirmava a Escola de Frankfurt, estava ligada às necessidades da ordem capitalista em ascensão. “Desde Descartes”, escreveu Horkheimer em “Razão e autopreservação”, “a filosofia burguesa tem sido uma tentativa contínua de fazer o conhecimento servir aos meios de produção dominantes, interrompida apenas por Hegel e outros como ele.”¹² Antes da guerra, esse tipo de ligação entre subestrutura e superestrutura foi um traço freqüente do trabalho da Escola de Frankfurt. Mesmo nessa época, porém, a relação exata nunca foi esclarecida.¹³ Fazê-lo era especialmente difícil porque, em diferentes épocas, racionalistas materialistas como Hobbes, empiristas como Hume e idealistas como Kant foram vistos, todos eles, como servindo ao sistema capitalista de um modo ou de outro. Em meados da década de 1940, a teoria marxista tradicional da ideologia foi aplicada de maneira ainda mais tênue no trabalho do Institut. Como já assinalamos, o capítulo sobre o anti-semitismo na *Dialética* discutiu suas raízes pré-capitalistas arcaicas de um modo que Marx teria rejeitado. Na verdade, a idéia de Iluminismo sofreu uma mudança fundamental na década de 1940. Em vez de ser o correlato cultural da burguesia ascendente, ela foi ampliada de maneira a abarcar todo o espectro do pensamento ocidental. “Iluminismo, aqui, é idêntico a pensamento burguês, ou melhor, pensamento em geral, uma vez que não há outro pensamento, propriamente dito, senão nas cidades”, escreveu Horkheimer a Löwenthal em 1942.¹⁴ Em *Eclipse da razão*, ele chegou ao ponto de dizer que “essa mentalidade do homem como senhor [que era a essência da visão iluminista] remonta aos primeiros capítulos do Gênesis”.¹⁵

Portanto, embora Horkheimer e Adorno ainda usassem uma linguagem remanescente do marxismo — expressões como o “princípio da troca”¹⁶ desempenharam um papel fundamental em sua análise —, eles já não buscavam respostas para as perguntas culturais na subestrutura material da sociedade. Na verdade, sua análise do princípio da troca como chave para a compreensão da sociedade ocidental lembrou tanto a discussão de Nietzsche na *Genealogia da moral*¹⁷ quanto a de Marx em *O capital*.

Além disso, a Escola de Frankfurt não só deixou para trás os vestígios de uma teoria marxista ortodoxa da ideologia como também, implicitamente, incluiu Marx na tradição iluminista.¹⁸ A ênfase exagerada de Marx na centralidade do trabalho como modo de auto-realização do homem, que Horkheimer já havia questionado em *Dämmerung*, foi a razão primor-

dial dessa argumentação. Implícita na redução do homem à condição de *animal laborans*,¹⁹ acusou, estava a reificação da natureza como campo da exploração humana. Se as coisas fossem como queria Marx, o mundo inteiro seria transformado numa “gigantesca oficina”.²⁰ Os pesadelos tecnológicos repressores perpetrados por seus autoproclamados seguidores no século XX não podiam ser inteiramente dissociados da lógica intrínseca do trabalho do próprio Marx.

Marx, é claro, de modo algum foi o alvo principal da *Dialética*. Horkheimer e Adorno eram muito mais ambiciosos. Toda a tradição iluminista — o processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber havia chamado de *die Entzauberung der Welt* [o desencantamento do mundo] — era o verdadeiro alvo. Nesse ponto, eles seguiram Lukács em *História e consciência de classe*, onde a idéia weberiana de racionalização recebera uma crítica mais incisiva ao ser vinculada ao conceito de reificação.²¹ Horkheimer sempre fora um interessado leitor de Weber. Em “Razão e autopreservação”, adotara para seus próprios fins a análise básica de Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. “O protestantismo”, escreveu, “foi a força mais vigorosa na ampliação da individualidade fria e racional. [...] Em lugar do trabalho em prol da salvação surgiu o trabalho pelo próprio trabalho, o lucro pelo lucro; o mundo inteiro tornou-se simplesmente material. [...] De Leonardo a Henry Ford, não há outro caminho senão o da introversão religiosa.”²² O irracionalismo teológico de Calvino, acusou, continha “a argúcia da razão tecnocrática”.²³

Enquanto Weber enfrentava esse processo com estóica resignação, a Escola de Frankfurt ainda mantinha a esperança de uma interrupção no *continuum* da história. Isso ficou mais evidente nos primeiros anos da década de 1940 — mais uma vez, o “Estado autoritário” deve ser mencionado como seu ponto culminante —, mas não esteve totalmente ausente depois da guerra. Talvez a principal fonte desse otimismo precavido fosse a crença residual na validade última da *Vernunft* [razão], que persistia na teoria crítica. *Vernunft*, como já foi assinalado, significava a conciliação das contradições, inclusive da que cindia o homem e a natureza. Apesar de desconfiar das teorias da identidade absoluta, Horkheimer e seus colegas enfatizavam a importância da “razão objetiva” como antídoto à ascendência unilateral da “razão subjetiva” instrumentalizada. “Os dois conceitos de razão”, escreveu Horkheimer,²⁴ “não representam dois caminhos separados e independentes da mente, embora sua oposição expresse uma an-

tinomia. A tarefa da filosofia não é jogar obstinadamente um contra o outro, mas fomentar uma crítica recíproca e, com isso, se possível, preparar no âmbito intelectual a conciliação dos dois na realidade.”

Essa era uma esperança que Weber, com seu ceticismo neokantiano a respeito do caráter irreconciliável que marca a razão prática e a razão teórica, não poderia sustentar. Mesmo reconhecendo a substituição do que chamava de razão “substantiva” por seu equivalente formal, Weber não podia contemplar a possibilidade de sua restauração. A “racionalização” do mundo moderno pretendia ser entendida unicamente em um sentido não-substantivo. Ao contrário de alguns de seus contemporâneos mais românticos, Weber não tinha a esperança de fazer retroceder o relógio, mas era evidente que acolhia o desencantamento do mundo com pouco entusiasmo.

E o mesmo se aplicava, é claro, à Escola de Frankfurt. Na verdade, ela estava ansiosa por mostrar quão pouco “racional” o mundo realmente se tornara. A razão, como indicava o título do livro de Horkheimer, estava em processo de eclipse. O próprio Iluminismo, a despeito de todas as suas alegações de haver superado a confusão mitopoética pela introdução da análise racional, tornara-se vítima de um novo mito. Esse foi um dos temas principais da *Dialética*. Na raiz do projeto de dominação iluminista, acusaram Horkheimer e Adorno, havia uma versão laicizada da crença religiosa de que Deus controlava o mundo. Como resultado, o sujeito humano confrontava o objeto natural como um outro, externo e inferior. O animismo primitivo, apesar de toda a sua falta de consciência de si, havia ao menos expressado uma consciência da interpenetração das duas esferas. Isso se perdera por completo no pensamento esclarecido, no qual o mundo era visto como composto de átomos fungíveis e inertes: “O animismo havia espiritualizado os objetos; o industrialismo havia objetivado os espíritos.”²⁵

O pensamento conceitual, pelo menos no sentido hegeliano, havia preservado a sensibilidade primitiva às mediações entre sujeito e objeto. A palavra alemã *Begriff* [conceito] estava ligada ao verbo *greifen* [apreender]. Portanto, os *Begriffe* eram conceitos que tinham uma apreensão clara de seu conteúdo, incluindo momentos negativos e positivos. Uma das grandes distinções entre os homens e os animais era a capacidade de os primeiros pensarem conceitualmente, ao passo que os últimos não podiam ir além das percepções sensoriais imediatas. O sentimento humano do eu, de uma identidade ao longo do tempo, era produto dessa capacidade con-

ceitual, que abarcava tanto o potencial quanto o real. A principal tendência epistemológica do Iluminismo, entretanto, era a substituição de conceitos por fórmulas, as quais não conseguiam ir além do imediatismo não dialético. “Os conceitos, diante do esclarecimento”, escreveram Horkheimer e Adorno, “são como rentistas diante de grandes monopólios: nenhum deles pode sentir-se seguro.”²⁶ Ademais, a ênfase exagerada do Iluminismo no formalismo lógico e a suposição de que todo pensamento verdadeiro tendia para a condição das matemáticas significava que a repetição estática do tempo mítico fora preservada, frustrando a possibilidade dinâmica de desenvolvimento histórico.

O que havia de particularmente desastroso era o efeito da dominação iluminista da natureza sobre as interações dos homens. Ao elaborar essa tese, Horkheimer e Adorno deram continuidade à linha de pensamento expressa num artigo de Marcuse, “A luta contra o liberalismo na visão totalitária do Estado”.²⁷ O totalitarismo era menos o repúdio do liberalismo e dos valores iluministas do que o resultado da dinâmica intrínseca destes. O princípio da troca, subjacente à idéia iluminista da natureza como átomos intercambiáveis, encontrava um paralelo na atomização crescente do homem moderno, processo que culminava na igualdade repressora do totalitarismo. A manipulação instrumental da natureza pelo homem levava, inevitavelmente, a uma relação de mesmo tipo entre os homens. Na visão iluminista de mundo, a distância intransponível entre sujeito e objeto correspondia à situação relativa de dominadores e dominados nos Estados autoritários modernos. A objetificação do mundo havia produzido um efeito similar nas relações humanas. Como assinalara Marx, ainda que restringindo isso a um efeito do capitalismo, o passado morto dominava o presente vivo.

Todas essas mudanças se refletiam na mais básica das criações culturais, a linguagem. Como vimos, Walter Benjamin sempre tivera um agudo interesse pelas dimensões teológicas da fala.²⁸ Na raiz de sua teoria da linguagem estava a crença de que o mundo fora criado pela palavra de Deus. Para Benjamin, “no começo era o Verbo” significava que o ato de criação de Deus consistia, em parte, na atribuição de nomes. Esses nomes, é claro, eram a expressão perfeita de seus objetos. Mas o homem, criado à imagem de Deus, também tinha o singular dom de nomear. Só que seus nomes e os de Deus não eram os mesmos. Como resultado, desenvolvera-se um abismo entre o nome e a coisa, e se perdera a adequação absoluta da

fala divina. Para Benjamin, a lógica formal era a barreira que separava a língua do Paraíso e sua correspondente humana. O homem tendia a dar às coisas nomes em demasia, por meio de abstrações e generalizações. Na verdade, era “tarefa do tradutor libertar, em sua própria língua, a língua pura que estava enfeitada por outro, libertar a língua aprisionada em uma obra, em sua recriação dessa obra”.²⁹ Similarmente, a função do crítico da cultura era recuperar a dimensão perdida da fala de Deus, mediante a decodificação hermenêutica das várias aproximações inferiores do homem.

A busca de uma linguagem pura por Benjamin tinha raízes, como observamos, em sua imersão no misticismo judaico. Talvez também refletisse a influência da poesia simbolista francesa, que ele conhecia bem. No ensaio de Benjamin sobre a tradução, ele citou as palavras de Mallarmé ao afirmar que “a diversidade de idiomas na Terra impede que todos enunciem as palavras que, de outro modo, de um só golpe materializariam a verdade”.³⁰ Por fim, como afirmaram alguns comentaristas,³¹ o resíduo subterrâneo do pietismo suábiano na tradição idealista alemã talvez tenha surtido efeito em suas teorias lingüísticas. Quaisquer que tenham sido as origens, é importante compreender que Benjamin estava muito mais interessado nas palavras do que na estrutura da frase como texto divino, o que torna difícil chamá-lo de “estruturalista *avant la lettre*”,³² como o rotularam algumas vezes.

Adorno e Horkheimer, embora evitando os alicerces conscientemente teológicos da teoria benjaminiana da linguagem, aceitaram a idéia de que a fala “pura” fora corrompida.³³ “A filosofia”, escreveu Horkheimer em *Eclipse da razão*, “é o esforço consciente de tecer todo o nosso conhecimento e discernimento em uma estrutura lingüística em que todas as coisas sejam chamadas pelos nomes corretos.”³⁴ Em toda filosofia autêntica, prosseguiu, o conceito de verdade é “a adequação entre os nomes e as coisas”.³⁵ Mais uma vez, o tema da conciliação da *Vernunft* achava-se na raiz do impulso utópico da teoria crítica.

Porém, ao enfatizá-lo em seus textos da década de 1940, Horkheimer e Adorno não estavam abandonando a recusa de nomear ou descrever o “outro”, a qual, como vimos, foi uma das premissas centrais da teoria crítica desde o começo. Na verdade, sua relutância em fazê-lo foi coerente com o tabu judaico contra a enunciação do sagrado. Os judeus não chamam Deus por Seu nome correto porque fazê-lo seria prematuro: a era messiânica ainda não chegou. De modo similar, a má vontade da Escola

de Frankfurt em esboçar uma visão utópica refletia a convicção de seus membros de que a verdadeira reconciliação jamais poderia ser alcançada apenas pela filosofia. Como argumentara Marx, o “reino da liberdade” não podia ser contemplado por homens que ainda não eram livres. Até que as condições sociais sofressem uma alteração drástica, a filosofia teria um papel limitado a desempenhar: “À medida que sujeito e objeto, palavra e coisa não podem integrar-se nas condições atuais, somos levados, pelo princípio da negação, a tentar resgatar verdades relativas do naufrágio das falsas verdades últimas.”³⁶ Adorno, na realidade, havia criticado Benjamin por sua tentativa teológica de chamar as coisas pelos nomes verdadeiros, encarando-a como uma combinação de magia e positivismo.³⁷ No capítulo referente à indústria cultural na *Dialética*, ele e Horkheimer usaram a mesma combinação de opostos aparentes para descrever a linguagem ideológica e instrumental produzida pela cultura de massa.³⁸ A negação, e não a busca prematura de soluções, era o verdadeiro refúgio da verdade.

De fato, a maior falha da mentalidade iluminista não era a incapacidade de criar condições sociais em que o nome e a coisa pudessem ser legitimamente unidos, mas a eliminação sistemática da negação na linguagem. Era essa a razão por que sua substituição de fórmulas por conceitos acabava sendo tão destrutiva. A filosofia do Iluminismo era preponderantemente nominalista, em vez de realista; no sentido de Benjamin, ela reconhecia apenas a fala do homem, ignorando a de Deus. O homem era o único doador de nomes, num papel comensurável com sua dominação da natureza. Com isso, a linguagem se tornava unidimensional, para usar o termo posterior de Marcuse.³⁹ Incapaz de expressar a negação, ela já não conseguia verbalizar o protesto dos oprimidos. Em vez de revelar sentidos, a fala passara a não ser nada além de um instrumento das forças dominantes da sociedade.

As antecipações desse declínio da linguagem evidenciavam-se no documento cultural que Horkheimer e Adorno optaram por estudar no primeiro de seus dois excursos na *Dialética* — a *Odisséia* de Homero. A peça pregada por Ulisses no ciclope, ao chamar a si mesmo de “Ninguém”, foi também uma negação de sua identidade, o que, para a mente primitiva e pré-esclarecida do gigante, era igual a seu nome. Em última instância, contudo, a peça foi pregada em Ulisses, já que o homem ocidental efetivamente perdeu sua identidade, pois a linguagem capaz de conceituação e negação foi substituída por uma linguagem capaz apenas de agir como instrumento do *status quo*.

Também de outras maneiras, a epopéia de Homero — ou, mais corretamente, metade epopéia mítica, metade proto-romance racional — havia antecipado os grandes temas do Iluminismo. Exemplo disso foi o reconhecimento de que a abnegação e a renúncia eram o preço da racionalidade subjetiva. Como observamos no capítulo 2, ao discutir “O egoísmo e o movimento pela emancipação”, de Horkheimer, “Sobre o hedonismo”, de Marcuse, e outros exemplos do trabalho anterior do Institut, o ascetismo, em todas as suas formas, era um alvo freqüente de críticas. Na *Dialética*, a crítica foi ampliada: “A história da civilização é a história das introversões do sacrifício; em outras palavras, a história da renúncia.”⁴⁰ De fato, a negação inicial da unidade do homem com a natureza estava na raiz de todas as inadequações posteriores da civilização. A *Odisséia* tinha uma profusão de exemplos claros da relação intrínseca entre a abnegação e a autopreservação no pensamento ocidental: a recusa de Ulisses de comer as sementes de lótus ou os bois de Hélios, o fato de ele só se deitar com Circe depois de lhe arrancar a promessa de não transformá-lo em porco, ou o de se amarrar ao mastro do navio para evitar a sedução do canto das sereias.

Para Horkheimer e Adorno, este último episódio estava especialmente carregado de sentido simbólico.⁴¹ Os ouvidos dos marinheiros de Ulisses foram tapados com cera, para impedi-los de ouvir as sereias. Tal como os trabalhadores modernos, eles recalçaram a satisfação para continuar a labuta. Ulisses, por sua vez, não era trabalhador e, por isso, podia ouvir o canto, mas em condições que o impedissem de responder à tentação dele. Para os privilegiados, a cultura continuava a ser “*une promesse de bonheur*” [uma promessa de felicidade] sem possibilidade de realização. Nesse ponto, Ulisses vivenciou a separação entre a esfera ideal e a esfera material que era característica do que o Institut chamava de “cultura afirmativa”.

De maneira ainda mais fundamental, a versão de racionalidade de Ulisses foi um prenúncio agourento do que estava por vir. Ao lutar contra a dominação mítica do destino, ele foi forçado a negar sua união com o todo. Por necessidade, teve de desenvolver uma racionalidade subjetiva particularista, a fim de garantir a autopreservação. Tal como Robinson Crusoe, ele era um indivíduo atomizado e isolado, vivendo de seus recursos mentais em um meio hostil. Sua racionalidade, portanto, baseou-se na trapaça e na instrumentalidade. Para Horkheimer e Adorno, Ulisses era o protótipo de um modelo dos valores iluministas — o moderno “homem econômico”. Sua jornada traiçoeira antecipou a ideologia burguesa do ris-

co como justificação moral do lucro. Até seu casamento com Penélope envolveu o princípio da troca — a fidelidade e a renúncia da mulher a seus pretendentes durante a ausência de Ulisses, em troca do retorno dele.

Todavia, apesar das importantes prefigurações do Iluminismo na epopeia de Homero, ela também continha um forte elemento de nostalgia do lar, de desejo de reconciliação. O lar a que Ulisses tentava retornar, entretanto, ainda estava alienado da natureza, ao passo que a verdadeira nostalgia só se justificava, como sabia Novalis, quando “lar” significava natureza. No excurso seguinte da *Dialética*, “Juliette, ou esclarecimento e moral”, Horkheimer e Adorno examinaram os “retornos” distorcidos à natureza, que fluíam como uma corrente subjacente por todo o Iluminismo. Nesse ponto, retorno significava, muitas vezes, a vingança da natureza embrutecida, fenômeno que culminara na barbárie do século XX. O trabalho anterior do Institut sobre o pseudonaturalismo fascista — especialmente o ensaio incisivo de Löwenthal sobre Knut Hamsun — proporcionou um pano de fundo para essa discussão.

Mais uma vez, Horkheimer e Adorno frisaram a continuidade entre o liberalismo burguês, nesse caso simbolizado por Kant, e o totalitarismo, aqui prefigurado por Sade e, em certa medida, por Nietzsche. O esforço kantiano de alicerçar a ética unicamente na racionalidade prática, afirmaram, redundava em fracasso. O tratamento iluminista da natureza — e, por extensão, dos homens — como objeto estava fundamentalmente de acordo com o extremo formalismo do imperativo categórico, apesar da injunção kantiana de considerar os homens como fins, não como meios. Levada ao extremo lógico, a razão calculista, instrumental e formal conduzia aos horrores da barbárie do século XX. Sade foi uma das paradas temporárias no caminho. Sua *História de Juliette* foi o modelo da racionalidade funcional — nenhum órgão ocioso, nenhum orifício desdenhado. “Juliette faz da ciência seu credo. [...] Opera com a semântica e a sintaxe lógica como o mais moderno positivismo; contudo, diferentemente dos empregados da administração mais recente, que dirigem sua crítica linguística sobretudo contra o pensamento e a filosofia, ela é filha da luta esclarecida contra a religião.”⁴² Os outros livros de Sade, como *Os 120 dias de Sodoma*, foram a cínica imagem invertida do sistema arquitetônico de Kant. Outros, como *Justine*, foram a epopeia homérica, retirando-se dela os últimos vestígios da mitologia. Ao separar tão implacavelmente o lado espiritual e o lado carnal do amor, Sade elaborou as implicações do dualismo cartesiano. Além disso, na subjugação cruel das mulheres estava im-

plicita a típica dominação iluminista da natureza.⁴³ Das mulheres, reduzidas à sua função biológica, roubou-se a subjetividade. O culto eclesiástico da Virgem Maria, que fora uma concessão parcial ao calor e à reconciliação matriarcais, era, em última análise, um fracasso. Os julgamentos das bruxas no início da era moderna foram muito mais simbólicos da atitude iluminista implícita perante as mulheres, a despeito de seu apoio aparente à emancipação delas. A brutalidade flagrante de Sade foi apenas o exemplo mais óbvio do que era um fenômeno muito mais difundido. Na verdade, o sadismo iluminista em relação ao “sexo fraco” antecipou a destruição posterior dos judeus — a mulher e o judeu eram identificados com a natureza como objetos de dominação.

A vontade de poder, de Nietzsche, assim como o imperativo categórico, de Kant, prefiguraram esse desdobramento, ao postularem a independência do homem em relação às forças externas. Sua arrogância antropocêntrica também esteve na base da idéia kantiana de “maturidade”, que era uma das metas primordiais do Iluminismo, tal como Kant o entendia. O homem como medida de todas as coisas significava, intrinsecamente, o homem como senhor da natureza. Paradoxalmente, a ênfase exagerada na autonomia humana levava à submissão do homem, à medida que o destino da natureza se tornara o dele próprio. O fascismo, na verdade, usara a revolta da natureza reprimida contra a dominação humana com o sinistro propósito de alcançar essa mesma dominação.⁴⁴ A dominação em um sentido bem podia virar-se no sentido inverso; o verdadeiro “retorno” à natureza era muito diferente do pseudonaturalismo fascista.

Ao desenfatar a autonomia completa do homem, poderíamos acrescentar entre parênteses, Horkheimer e Adorno foram fiéis à recusa de definir uma antropologia positiva, recusa que havia caracterizado a teoria crítica desde o começo. Esse projeto, eles pareceram dizer, implicava a aceitação da centralidade do homem, o que, por sua vez, diminuía o mundo natural. A teoria crítica, a despeito de toda a insistência num padrão pelo qual fosse possível medir as irracionalidades do mundo, não era realmente um humanismo radical.⁴⁵ Portanto, o interesse de Horkheimer pela religião, que veio à tona em anos posteriores, não foi um desvio tão fundamental das premissas de sua obra anterior quanto poderia parecer à primeira vista.

No restante da *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno examinaram o desenvolvimento do espírito iluminista na indústria cultural e

no anti-semitismo moderno, assuntos discutidos em capítulos anteriores. No fim do livro, incluíram alguns aforismos sobre temas tão díspares quanto a história oculta do corpo e a teoria dos fantasmas. Em todo o texto, como tivemos oportunidade de assinalar diversas vezes, o tom foi pessimista e o prognóstico, sombrio. A alienação do homem em relação à natureza, tão central para a crise da civilização do Ocidente, parecia ser uma tendência quase irreversível. Num aforismo dedicado à filosofia da história, Horkheimer e Adorno rejeitaram explicitamente as premissas otimistas do cristianismo, do idealismo hegeliano e do materialismo histórico. A esperança de condições melhores, se não inteiramente ilusória, apoiava-se menos na garantia de que elas fossem atingidas do que na negação resoluta da situação existente. Mas não havia qualquer práxis clara, sugerida pela razão, que pudesse ajudar nessa luta.⁴⁶

Cada vez mais, a Escola de Frankfurt tratou qualquer tentativa de realizar as promessas da filosofia como uma instrumentalização. Num aforismo sobre a propaganda, Horkheimer e Adorno execraram o uso instrumental da filosofia e da linguagem para promover a mudança social. Em *Eclipse da razão*, Horkheimer fez uma observação semelhante: “Será então que o ativismo, especialmente o ativismo político, é o único meio de realização, como acabamos de defini-lo? Hesito em dizer que sim. A era não necessita de um estímulo adicional para a ação. A filosofia não deve ser transformada em propaganda, nem mesmo para o melhor objetivo possível.”⁴⁷

Como resultado, na década de 1940, nenhum trabalho da Escola de Frankfurt trouxe uma orientação programática sobre métodos para modificar a sociedade. (Essa orientação não estivera presente antes, mas a convocação à práxis fora um elemento freqüente nos trabalhos anteriores do Institut.) A reconciliação com a natureza era o objetivo óbvio, mas o que isso significava nunca foi plenamente explicitado. O que decerto não significava, é claro, a submissão do homem a forças naturais hipostasiadas. A Escola de Frankfurt não queria ressuscitar a toska dialética da natureza de Engels. Seus membros tampouco desejavam sucumbir à versão direitista da apoteose da natureza, que Löwenthal havia desmascarado de forma tão devastadora em seu ensaio sobre Knut Hamsun. Por último, eles pretendiam distinguir-se das freqüentíssimas críticas ao Iluminismo que perpassavam toda a história intelectual alemã, as quais, não raro, eram pouco mais do que um anseio nostálgico por um idealizado “estado de natureza”.

Horkheimer e Adorno deixaram claro que, em si, a natureza não era boa nem má. Além disso, uma reconciliação completa com ela, no sentido de uma identidade total, só poderia significar a regressão a um estado de impotência não mediada. A teoria crítica continuava a enfatizar a não-identidade de um modo que impedia a redução do sujeito ao objeto, e vice-versa. Nesse ponto, seus criadores diferiam de Benjamin e de Ernst Bloch, cuja filosofia da esperança falava da ressurreição de um sujeito natural de uma forma que parecia obliterar a distinção entre sujeito e objeto.⁴⁸ A utopia da reconciliação não seria preservada na unidade do objeto e da percepção, mas sim na oposição reflexiva entre eles, afirmaram Horkheimer e Adorno.⁴⁹ Em outro ponto, deixaram claro que a memória da natureza, e não a natureza em si, era inimiga da dominação.⁵⁰

A memória desempenhou um papel-chave na compreensão da crise da civilização moderna por parte da Escola de Frankfurt. Aqui, o componente freudiano da teoria crítica veio para o primeiro plano.⁵¹ Um dos maiores custos do progresso, escreveram Horkheimer e Adorno em um de seus aforismos, era o recalçamento da dor e do sofrimento causados pela dominação da natureza. A natureza deveria ser entendida não apenas como algo externo ao homem, mas também como uma realidade interna. “Toda reificação”, assinalaram, “é um esquecimento.”⁵² Como observamos, a busca de uma liberdade futura no resgate integrado do passado tinha sido um dos principais temas do trabalho de Walter Benjamin. Sua teoria da experiência e sua preocupação com as lembranças infantis⁵³ eram um reflexo desse interesse. De fato, foi numa carta escrita para Benjamin em 1940 que Adorno usou pela primeira vez a frase “toda reificação é um esquecimento”.⁵⁴ O estímulo foi o artigo de Benjamin no *Zeitschrift* a respeito de Baudelaire, no qual ele discutiu a *Erfahrung* [experiência integrada] e a *mémoire involuntaire* [memória involuntária] proustiana.

O processo de emancipação era entendido, em parte, como o desenvolvimento da consciência de si e a ressurreição do passado perdido. Nisso, as raízes hegelianas da teoria crítica eram evidentes. Para Hegel, o processo histórico era a jornada do espírito que se conscientizava de suas objetivações alienadas. O ponto em que Horkheimer e Adorno se afastaram de Hegel foi em sua recusa, primeiro, de hipostasiar a subjetividade como uma realidade transcendente acima dos indivíduos e, segundo, de tratá-la como a única fonte da realidade objetiva. A Escola de Frankfurt nunca retornou à noção idealista do mundo como uma criação da cons-

ciência. Como observou Adorno em carta a Benjamin em 29 de fevereiro de 1940, algum esquecimento é inevitável, e, por extensão, alguma reificação. A identidade completa entre o sujeito que reflete e o objeto de sua reflexão era impossível.⁵⁵

Como se poderia esperar, a Escola de Frankfurt desconfiava do impulso antropocêntrico que identificava na ênfase dos idealistas sobre a consciência, mesmo quando essa consciência era teoricamente “objetiva”. Em 1945, Horkheimer voltou à Universidade Colúmbia para fazer uma série de palestras sobre o conteúdo de seus livros. Numa delas,⁵⁶ acusou a filosofia clássica alemã de querer superar o dualismo entre o homem e Deus, desejo que levava à inclusão do demoníaco em seus sistemas. Isso produzia teodicéias como as de Leibniz e Hegel, com suas implicações quietistas. Em todo o trabalho dos filósofos clássicos, a idéia de graça estava ausente, uma indicação de sua arrogância intrínseca. Para evitar isso, dizia a Escola de Frankfurt, a integridade autônoma do objeto natural tinha de ser preservada, ainda que não a ponto de ignorar sua interação mediada com o sujeito humano. O que Marx havia chamado de “humanização da natureza” e de “naturalização do homem”⁵⁷ era necessário, mas não ao preço de obliterar as diferenças inerentes às duas.

Naturalmente, na década de 1940, a ênfase do Institut foi maior na necessidade de reconciliação que na de manter as distinções. Estava implícita em seu projeto a superação do abismo entre ciências naturais e ciências sociais, que Dilthey e seus seguidores tanto haviam contribuído para estabelecer no fim do século XIX. Essa, podemos acrescentar, foi uma dicotomia que se introduzira na teoria marxista mais ou menos na década de 1920.⁵⁸ Lukács a havia aceitado, em sua luta contra a redução do marxismo a uma ciência natural por Engels, Kautsky e seus seguidores da Segunda Internacional. O jovem Marcuse, no período anterior à sua vinculação ao Institut, havia enfatizado a distância intransponível entre a história e a natureza. “A fronteira entre a historicidade e a não-historicidade”, escrevera em 1930, “é ontológica.”⁵⁹ Até Horkheimer, em seu contraste entre Vico e Descartes, favorável ao primeiro, havia apoiado a visão de que o estudo do homem e o estudo da natureza não eram exatamente idênticos.

Apesar de nunca haver repudiado explicitamente essa visão, a Escola de Frankfurt a questionou na década de 1940, atacando a permanência da distinção entre homem e natureza. Isso não significou, é claro, um retor-

no a uma visão “científica” da história — o que coube a marxistas posteriores, como Louis Althusser⁶⁰ e seus seguidores —, mas implicou uma modificação da dicotomia rigorosa entre as *Geisteswissenschaften* [ciências das cultura] e as *Naturwissenschaften* [ciências da natureza]. Falar de uma necessidade de reconciliação entre o homem e a natureza, mesmo que ela não implicasse a identidade, combinava mal com a crença na “fronteira ontológica” entre a historicidade e a não-historicidade. Entretanto, o Institut nunca explicitou com clareza o que isso significaria para uma futura ciência do homem.

Igualmente problemático era o nível psicológico em que deveria ocorrer a reconciliação. Nesse ponto, a Escola de Frankfurt introduziu um novo termo em seu vocabulário: mimese. A imitação como explicação do comportamento social tinha sido um eterno favorito de alguns teóricos sociais. Durkheim, por exemplo, dedicara um capítulo inteiro de seu livro *O suicídio* à demolição de predecessores como Gabriel Tarde, por seu uso da mimese.⁶¹ Freud, em *Psicologia de grupo e análise do ego*, também discutiu o trabalho de Tarde, mas incluiu a imitação na categoria mais geral da “sugestão”, que Le Bon havia empregado.⁶² Mas o uso que esses teóricos deram à mimese foi sobretudo como explicação de alguns tipos de comportamento grupal, especialmente o comportamento das massas ou das multidões. O Institut também a usou para esse fim, mas também desenvolveu o conceito em outro contexto.

Em 1941, no prospecto do Institut para um projeto sobre o anti-semitismo, a importância da mimese infantil foi introduzida para refutar as teorias nazistas das características raciais hereditárias.⁶³ Em conferências posteriores na Colúmbia e em *Eclipse da razão*, Horkheimer estendeu-se sobre essa sugestão inicial. A imitação, afirmou, era um dos meios primários de aprendizagem na primeira infância. A socialização posterior, contudo, ensinava a criança a abandonar a imitação em favor do comportamento racional, orientado para objetivos. O correlato filogenético desse padrão ontogenético foi um dos temas centrais do Iluminismo. A “civilização” ocidental começou pela mimese, mas acabou por transcendê-la. “A adaptação consciente e, mais tarde, a dominação substituem as várias formas de mimese. O progresso da ciência é a manifestação teórica dessa mudança: a fórmula suplanta a imagem, a máquina calculadora suplanta as danças ritualísticas. Adaptar-se significa tornar-se semelhante ao mun-

do dos objetos em nome da autopreservação.⁶⁴ Mas a mimese não foi plenamente superada na civilização ocidental. Horkheimer advertiu:

Se a renúncia final ao impulso mimético não promete levar à realização das potencialidades do homem, esse impulso fica sempre à espera, pronto para irromper como uma força destrutiva. Em outras palavras, quando não há outra norma senão o *status quo*, quando toda esperança de felicidade que a razão é capaz de oferecer consiste em preservar o que existe tal como é, e até em aumentar sua pressão, o impulso mimético nunca é realmente superado. Os homens retornam a ele de uma forma regressiva e distorcida.⁶⁵

Os perseguidores modernos freqüentemente imitam os gestos patéticos de suas vítimas; os demagogos freqüentemente aparecem como caricaturas de seus alvos.⁶⁶ Até as formas menos virulentas da cultura de massa expressam um certo componente sádico em sua repetição do *status quo*, observação de Adorno em seu estudo sobre o jazz.

Mas a mimese, por si só, não era uma fonte do mal. Ao contrário, Horkheimer deixou implícito que ela era saudável quando significava a imitação dos aspectos da natureza que afirmam a vida, ou seja, o calor e a proteção maternos. Era tarefa da filosofia, sugeriu em uma de suas conferências na Colúmbia,⁶⁷ despertar de novo a lembrança da mimese infantil, obscurecida pela socialização posterior. O declínio da família precisava ser revertido, ou, no mínimo, o impulso imitativo da criança, que se havia fixado em agências extrafamiliares, devia ser devolvido ao seu objeto original na família. Essa meta, podemos acrescentar, tinha estreita ligação com a unidade da palavra e da coisa vivenciada na linguagem pura. Como afirmou Horkheimer, "a linguagem reflete os anseios dos oprimidos e as agruras da natureza; ela libera o impulso mimético. A transformação desse impulso no meio universal da linguagem, e não numa ação destrutiva, significa que energias potencialmente niilistas trabalham em prol da reconciliação."⁶⁸ Em termos ontogenéticos, essa situação existia na consciência da criança de dois anos, para a qual todos os nomes, em certo sentido, eram nomes próprios.

Se o objetivo era restabelecer esse estágio do desenvolvimento humano, ou, pelo menos, algumas de suas melhores características, então o que aconteceria com o ego, que, segundo Freud, se desenvolvia em uma época posterior? Em seus trabalhos especulativos da década de 1940, Horkheimer e Adorno assumiram um tom muito diferente do que se evidenciara nos *Estudos sobre o preconceito* ao discutirem o ego. Agora, em vez de frisarem a necessidade de um ego integrado para combater as projeções de traços

egóicos alienados em bodes expiatórios minoritários, eles ligaram o desenvolvimento egóico à dominação da natureza. Em *Eclipse da razão*, Horkheimer afirmou:

Como princípio do eu que se esforça para sair vencedor na luta contra a natureza em geral, contra outras pessoas em particular e contra seus próprios impulsos, percebe-se que o ego se relaciona com as funções de dominação, comando e organização. [...] Seu domínio é patente na era patriarcal. [...] A história da civilização ocidental poderia ser escrita em termos do crescimento do ego, como o subalterno que sublima, isto é, internaliza as ordens de seu senhor, que o precedeu na autodisciplina. [...] Em momento algum a idéia de ego livrou-se das imperfeições de sua origem no sistema de dominação social.⁶⁹

Além disso, a luta do ego subjetivamente racional contra a natureza, tanto externa quanto interna, tornara-se contraproducente. "A moral é clara", concluiu Horkheimer: "A apoteose do ego e o princípio de autopreservação como tal culminam na profunda insegurança do indivíduo, em sua completa negação."⁷⁰

Aqui, o ego era visto, em parte, em termos filosóficos — o *ego cogitans*, de Descartes a Husserl, fora um dos alvos do Institut desde o começo,⁷¹ mas é claro que também tinha importância psicológica. O conceito marxiano posterior de "princípio do desempenho", como princípio de realidade específico da sociedade ocidental, enraizou-se nessa crítica anterior ao ego como instrumento de dominação. Em *Eros e civilização*, todavia, ele procurou desenhar os contornos de um novo princípio de realidade, ao passo que Horkheimer e Adorno se contentaram em solapar o ego tradicional sem oferecer uma alternativa plenamente elaborada — uma omissão que viria a preocupar adeptos posteriores da Escola de Frankfurt, como Jürgen Habermas.⁷²

Apesar das implicações potencialmente primitivistas de seus argumentos, Horkheimer e Adorno tomaram o cuidado de rejeitar tudo que implicasse um retorno à simplicidade natural. A nostalgia, como vimos, era duramente criticada quando aparecia entre críticos culturais conservadores; de modo semelhante, a saudade da juventude perdida da humanidade não era o sentimento dominante na Escola de Frankfurt. Isso ficou demonstrado com clareza na complexa discussão de Horkheimer sobre a relação entre razão e natureza em *Eclipse da razão*. Como observamos com freqüência, o Institut era sumamente crítico quanto ao que se fazia passar por razão no mundo moderno. A razão instrumental, subjetiva e mani-

puladora, diziam os integrantes da Escola de Frankfurt, era serva da dominação tecnológica. Sem metas racionais, toda interação acabava reduzida a relações de poder. O desencantamento do mundo tinha ido longe demais, e a própria razão fora despojada de seu conteúdo original.

Ao fazer tais afirmações, Horkheimer e seus colegas não estavam sozinho. Aproximavam-se de uma ampla variedade de pensadores com o quais raras vezes concordavam em outras questões. Como mostrou Fritz Ringer, os “mandarins” acadêmicos dos anos de Weimar eram obcecados pela racionalização do mundo e suas conseqüências.⁷³ Max Scheler, por exemplo, já em 1926 criticara a dominação racional da natureza.⁷⁴ Sentimentos similares fluíam da pena de outro antagonista, Martin Heidegger, cuja influência inicial em Marcuse foi citada com freqüência como responsável pelo preconceito antitecnológico supostamente presente na obra de seu ex-aluno.⁷⁵ Na década de 1940, autores conservadores, de tradições totalmente diversas, também lançaram ataques acalorados contra a racionalidade instrumental e seus efeitos. Um influente ensaio de Michael Oakeshott, intitulado “O racionalismo na política”,⁷⁶ foi lançado no mesmo ano que *Dialética do esclarecimento e Eclipse da razão*.

Como vimos, o que distanciava a Escola de Frankfurt de alguns desses autores era a insistência de seus integrantes nas variedades da razão, uma das quais poderia evitar o choque com a natureza. O que distinguia sua visão de outras era a recusa de aceitar a possibilidade de que esse tipo de razão substantiva fosse imediatamente realizável em termos sociais. A razão não antagonica era sempre uma esperança, mas uma esperança cuja existência, ainda que pela negação do *status quo*, impedia a apoteose acrítica da natureza. Em *Eclipse da razão*, Horkheimer dedicou um capítulo a demonstrar a estreita relação existente entre pretensos “retornos” à natureza e a racionalidade instrumental. Nesse ponto, a argumentação assemelhou-se à desenvolvida na discussão sobre Sade na *Dialética*. Para Horkheimer:

A revolta do homem natural — no sentido das camadas atrasadas da população — contra o crescimento da racionalidade tem, na verdade, fomentado a formalização da razão e servido mais para acorrentar do que para libertar a natureza. À luz disso, poderíamos descrever o fascismo como uma síntese satânica da razão com a natureza — o oposto diametral da reconciliação dos dois pólos com que a filosofia sempre sonhou.⁷⁷

Sintomático dessa ligação entre a revolta da natureza e a dominação era o darwinismo, pelo menos em sua feição social. Para Horkheimer, o dar-

winismo social tinha invertido o potencial de reconciliação inerente à descoberta darwiniana inicial da unicidade do homem com a natureza. Em vez dele, “o conceito de sobrevivência do mais apto foi a mera tradução dos conceitos da razão formalizada para o vernáculo da história natural”.⁷⁸ Previsivelmente, ele apontou o pragmatismo, uma de suas *bêtes noires* sistemáticas, como uma decorrência do darwinismo.⁷⁹ Benjamin, em seu artigo sobre Eduard Fuchs, já havia estabelecido a relação entre o evolucionismo darwinista e o otimismo superficial dos socialistas bernsteinianos.⁸⁰ Esse tipo de conciliação da razão com a natureza, que na verdade reduzia a primeira a um órgão da segunda, não era uma solução. A regressão ao “naturalismo” pré-iluminista era uma falácia patente, de resultados sinistros. “A única maneira de auxiliar a natureza”, sugeriu Horkheimer, “é desacorrentar o pensamento independente, aparentemente oposto a ela.”⁸¹

“Pensamento independente” não significava, é claro, um retorno a idéias pré-marxistas de uma especulação totalmente autônoma. Em *Eclipse da razão*, Horkheimer rejeitou explicitamente as tentativas de ressuscitar antigos sistemas metafísicos. O neotomismo, que no fim da década de 1940 era objeto de um interesse renovado, serviu como alvo principal de seu ataque. Ele descartou a busca neotomista de dogmas absolutos como sendo uma tentativa de superar o relativismo por decreto. E ridicularizou como conformista e afirmativo o desejo de seus defensores de tornar os ensinamentos de Santo Tomás de Aquino relevantes para o mundo moderno. Para Horkheimer, o neotomismo era fundamentalmente aparentado com o pragmatismo, em seu descaso pela negação. “A falha do tomismo”, acusou, “reside em sua pronta aquiescência a objetivos pragmáticos, e não em sua falta de viabilidade prática. Quando uma doutrina hipostasia um princípio isolado que exclui a negação, ela se predispõe, paradoxalmente, ao conformismo.”⁸² O defeito inato do tomismo, como de todos os sistemas positivistas, “reside em ele tornar a verdade e a bondade idênticas à realidade”.⁸³

Outra tentativa popular de “pensamento independente” surgida depois da guerra foi o movimento existencialista. Bem antes de ele se tornar uma moda, o Institut havia criticado pensadores que depois seriam considerados seus mais ilustres porta-vozes. A crítica de Adorno a Kierkegaard foi o ataque mais extenso, porém Horkheimer havia escrito sem simpatia sobre Jaspers,⁸⁴ e Marcuse, depois de se ligar ao Institut, passara a criticar a obra de Heidegger,⁸⁵ assim como o existencialismo político de Carl

Schmitt.⁸⁶ Depois da guerra, a afirmação mais importante desse movimento foi *O ser e o nada*, de Sartre. Quando este chegou à atenção de Horkheimer, em 1946, ele escreveu a Löwenthal:

Depois de ter tido uma boa prova de Sartre, estou profundamente convencido de que devemos publicar nosso livro o mais depressa possível. Apesar de minha resistência íntima, li uma grande parte de Sartre. [...] Trata-se de um novo tipo de literatura filosófica de massa. [...] Do ponto de vista filosófico, o fenômeno mais espantoso é, com certeza, a reificação ingênua dos conceitos dialéticos. [...] O refinamento e a complexidade de pensamento da dialética foram transformados numa reluzente máquina de metal. Palavras como "*l'être en soi*" [o ser em si] e "*l'être pour soi*" [o ser para si] funcionam como uma espécie de pistões. O manejo fetichista das categorias aparece até no formato da impressão, com um irritante e intolerável uso de grifos. Todos os conceitos são *termini technici*, no sentido literal da expressão.⁸⁷

Eclipse da razão, todavia, não menciona o existencialismo. A tarefa de demolição coube a Marcuse, no único artigo que ele publicou durante o período em que trabalhou para o Departamento de Estado após a guerra.⁸⁸ A avaliação de *O ser e o nada* feita por Marcuse não foi menos crítica que a de Horkheimer. Em vários aspectos, seus argumentos se anteciparam à própria autocrítica posterior de Sartre.⁸⁹ Para Marcuse, Sartre havia transformado o absurdo, erroneamente, em uma condição ontológica, em vez de histórica. Como resultado, recaíra numa internalização idealista da liberdade como algo oposto ao mundo externo e heterônomo. A despeito de suas intenções revolucionárias confessas, sua política e sua filosofia eram totalmente discordantes entre si. Ao situar a liberdade no *pour-soi* (o ser para si, uma versão do *für-sich* hegeliano), e ao negar que o *pour soi* poderia tornar-se *en soi* (o ser em si, ou *an-sich*), Sartre havia cindido a subjetividade e a objetividade de um modo que negava a reconciliação até mesmo como possibilidade utópica. Além disso, ao exagerar a ênfase na liberdade do sujeito e ignorar as restrições produzidas por suas condições históricas, Sartre se convertera, inadvertidamente, em um apologista do *status quo*. Afirmer que os homens escolhiam o seu destino, ainda que este fosse terrível, era monstruoso:

Quando a filosofia, em virtude de seus conceitos existenciais e ontológicos do homem ou da liberdade, é capaz de demonstrar que o judeu perseguido e a vítima do carrasco são e continuam a ser absolutamente livres e senhores de uma escolha responsável, esses conceitos filosóficos declinam para o nível de mera ideologia, que se oferece como uma justificação extremamente conveniente para os perseguidores e os carrascos.⁹⁰

Para Marcuse, todo o projeto de uma filosofia "existencialista", sem uma idéia *a priori* da essência, era impossível. Isso era algo que o próprio trabalho de Sartre demonstrava, contrariando suas intenções: o *pour soi*, com sua liberdade perfeita, era uma descrição normativa do homem em estado genérico, não em sua situação empírica. Ao absorver a negação em sua concepção afirmativa da natureza humana, Sartre havia perdido a tensão dialética das filosofias essencialistas. Na verdade, seu conceito do *pour soi* como ação e autocriação constantes tinha uma função especificamente afirmativa na sociedade burguesa. "Mais além da linguagem niilista do existencialismo", acusou Marcuse, "espreita a ideologia da livre concorrência, da livre iniciativa e da igualdade de oportunidades."⁹¹ O sujeito sartriano, que se assemelhava ao ego anarquista de Stirner, estava em grande medida inserido na tradição iluminista da dominação da natureza.⁹²

O único elemento de *O ser e o nada* que Marcuse aprovou, de modo relutante, foi a discussão sartriana da sexualidade. Como assinalou Paul Robinson,⁹³ o interesse de Marcuse por essa questão foi uma etapa intermediária no caminho para seu envolvimento posterior com Freud. E também remeteu a teses que ele defendera dez anos antes no *Zeitschrift*.⁹⁴ O que impressionou Marcuse na abordagem sartriana da sexualidade foi a "negação da negação" implícita no desejo sexual, a qual, quando levada ao extremo, negava a atividade do *pour soi*. Na sexualidade, o corpo tendia a se tornar um objeto passivo e completamente reificado, controlado apenas pelo princípio do prazer, e não pelo princípio dominante da realidade. Já em 1937, Marcuse escrevera:

Depois de se transformar completamente em um objeto, em uma coisa bela, o corpo pode prenciar uma nova felicidade. Ao sofrer a mais extrema das reificações, o homem triunfa sobre a reificação. A qualidade artística do corpo bonito, sua agilidade e relaxamento sem esforço, que hoje só podem ser exibidos no circo, no *vaudeville* e no burlesco, anunciam a alegria que os homens alcançarão ao serem libertados do ideal, quando a humanidade, transformada em um verdadeiro sujeito, houver logrado dominar a matéria.⁹⁵

Apesar de já não falar em termos de "dominação da matéria", Marcuse continuou a achar que a liberdade passiva da completa reificação sexual negava a redução existencialista da liberdade à atividade do agressivo *pour soi*. Isso proporcionava um discernimento maior da transformação potencial da sociedade do que as tentativas canhestras de Sartre de derivar de sua filosofia uma política radical.⁹⁶ A negação do *pour soi* — que parecia funcionar de acordo com o que Marcuse depois chamaria de "princípio

de desempenho”⁹⁷ — sugeria uma espécie de reconciliação com a natureza, embora constituísse, é claro, apenas um passo parcial nessa direção. A reificação completa significava a negação não apenas dos aspectos dominantes do ego, mas também dos não dominantes. Essa foi uma realidade que preocupou Horkheimer e Adorno em sua própria abordagem da reificação do corpo na *Dialética do esclarecimento*.⁹⁸

Poderíamos dizer que o temor mais premente da Escola de Frankfurt no pós-guerra era justamente a obliteração desses elementos de subjetividade. Como vimos ao examinar o tratamento dado pelo Institut à cultura de massa e seu trabalho empírico sobre as personalidades autoritárias, a existência da individualidade autêntica vinha declinando em uma velocidade alarmante. Obviamente, o Institut não queria ressuscitar o velho indivíduo burguês, com seu ego dominador, mas percebia que, em certos aspectos, sua substituição por homens-massa manipulados representava uma perda de liberdade. Como escreveu Adorno a Benjamin,⁹⁹ o “indivíduo” era um *Durchgangsinstrument*, um instrumento de transição, que não podia ser eliminado como um mito, mas tinha de ser preservado em uma síntese superior. O indivíduo burguês, definido em oposição ao todo, não era inteiramente livre. Como assinalamos em ocasiões anteriores, a meta da liberdade positiva, implicitamente sustentada pela Escola de Frankfurt, baseava-se na unificação dos interesses particulares e dos universais. Por outro lado, entretanto, a liberdade negativa era um momento da totalidade dialética. Assim, o sujeito burguês era livre e não livre ao mesmo tempo. Na identificação forçada do homem-massa com a totalidade social, contudo, não havia liberdade alguma. A sociedade burguesa anterior pelo menos abrigava contradições tangíveis, que preservavam as negações de suas tendências dominantes. O egoísmo, convém lembrar, fora defendido por Horkheimer, por reconhecer o momento de felicidade individual preservado na conciliação genuína das contradições. Marcuse expusera argumentos semelhantes quando defendeu, com restrições, as filosofias hedonistas.

Agora, a própria existência de contradições, ou pelo menos a consciência de sua existência, parecia estar em perigo, embora o capitalismo não tivesse sido suplantado pelo socialismo.¹⁰⁰ No que depois Marcuse tornaria famoso como a sociedade “unidimensional”, o poder redentor da negação estava quase totalmente ausente. Restava em seu lugar uma paródia

cruel do sonho de liberdade positiva. Ironicamente, o Iluminismo, que procurara libertar o homem, tinha servido para escravizá-lo com meios muito mais eficazes. Sem uma orientação clara de ação, o único rumo ao alcance dos que ainda podiam escapar do poder entorpecedor da indústria cultural era preservar e cultivar os vestígios de negação que ainda restavam. “Por si mesma, a teoria filosófica não pode fazer com que a tendência barbarizante ou a perspectiva humanística prevaleçam no futuro”, alertou Horkheimer. “Entretanto, ao fazer justiça às imagens e idéias que em determinados momentos dominaram a realidade, no papel de absolutos — por exemplo, a idéia do indivíduo, tal como dominou a era burguesa —, e que foram relegadas no decorrer da história, a filosofia pode funcionar como moderadora da história, por assim dizer.”¹⁰¹

Foi essa a tarefa a que Adorno se dedicou em seu livro mais pessoal e idiossincrático, *Minima moralia*, escrito paulatinamente ao longo da década de 1940 e publicado em 1951. Seu estilo fragmentado e aforístico não foi acidental: para Adorno, a negação e a verdade que ela precariamente preservava só podiam ser expressas de maneiras provisórias e incompletas. Esse texto levou ao extremo a desconfiança fundamental da teoria crítica em relação à sistematização. A compreensão filosófica já não se encontraria em sistemas arquitetônicos abstratos e coerentes, como nos tempos de Hegel, mas na reflexão subjetiva privada. Na introdução, Adorno enfatizou até onde achava que a filosofia chegara desde Hegel, o qual, em seus momentos mais generosos, havia tolerado os aforismos como “conversa”.¹⁰² Hegel, ao atacar consistentemente o *für-sich sein* [ser para si] da subjetividade, por considerá-lo inadequado, havia cometido um grande erro. Tinha hipostasiado o indivíduo burguês e a sociedade civil de sua época como realidades irreduzíveis. Isso lhe permitira prestar muita atenção ao todo. Desde sua época, porém, sua vulnerabilidade tinha sido amplamente demonstrada. Em meados do século XX, as forças do todo social eram tão grandes que a subjetividade, burguesa ou não, corria perigo de vida. “Diante da unidade totalitária”, escreveu Adorno, “que clama diretamente pela eliminação das diferenças como sentido [*welche die Ausmerzungen der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit*], é até possível que algo das forças sociais libertárias tenha convergido para a esfera do indivíduo. A teoria crítica detém-se aí, sem ficar com a consciência pesada.”¹⁰³ Em suma, como escreveu Adorno em um de seus epigramas citados com mais frequência, *Das Ganze ist das Unwahre*,¹⁰⁴ “o todo é a inverdade”.

O grosso de *Minima moralia* consistiu em destilações oblíquas das experiências do próprio Adorno, reflexos, como ele disse no subtítulo do livro, de uma “vida danificada”. Como em todo o trabalho da Escola de Frankfurt, algumas compartimentalizações filosóficas tradicionais, como a epistemologia ou a ética, foram transcendidas. “A inteligência”, escreveu o autor em outro texto, mais ou menos na mesma época, “é uma categoria moral. A separação entre o sentimento e a compreensão, que possibilita ao imbecil falar, livre e ditosamente, hipostasia a separação historicamente criada entre os homens conforme uma função.”¹⁰⁵ Por isso, a filosofia deveria retornar à sua intenção original: “O ensino da vida correta.”¹⁰⁶ Nas condições vigentes, contudo, ela era obrigada a se manter como uma “ciência melancólica” — e não “alegre”, como havia esperado Nietzsche —, por causa das chances precárias de êxito. Acima de tudo, ela mais deveria inquietar do que consolar: “O cisco no olho é a melhor lente de aumento que há.”¹⁰⁷

No final de seu esforço, no último aforismo do livro, Adorno mostrou quanto se havia distanciado da crença na possível realização da esperança de reconciliação final. Nesse momento, escolheu conscientemente termos teológicos. A filosofia poderia voltar a se tornar responsável, sugeriu, mediante o “esforço de considerar todas as coisas tal como se apresentariam do ponto de vista da redenção [Erlösung]. O conhecimento não tem outra luz senão a que lança redenção sobre o mundo; tudo o mais se esgota na interpretação retroativa e se mantém como parte da tecnologia.”¹⁰⁸ Adorno se absteve de sugerir que a salvação ou redenção poderia realmente ser alcançada. Em outras palavras, negou a possibilidade de realização do absoluto, sem negar, ao mesmo tempo, a realidade do finito e do contingente. O pensamento, afirmou, paradoxalmente, devia abarcar essa impossibilidade, em nome do que fosse efetivamente possível: “No cotejo com o desafio que emana dessa realização, a questão da realidade ou irrealidade da própria redenção é quase irrelevante.”¹⁰⁹

Pouco antes de morrer, Benjamin escrevera que “nossa imagem da felicidade está indissolavelmente ligada à imagem da redenção. [...] Como todas as gerações que nos precederam, fomos dotados de um poder messiânico fraco”.¹¹⁰ Em *Minima moralia*, Adorno pareceu concordar com o vínculo entre a redenção e a felicidade, mas negou que sua época tivesse até mesmo um poder messiânico fraco. A liberdade positiva e a reconciliação autêntica que ela prometia, acrescentou, eram esperanças perpetuamente utópicas, incapazes de realização terrena. A negação da negação,

aquele sonho da alienação que retorna sobre si mesma, que havia motivado Hegel e Marx, estava fadada a continuar frustrada. A dialética, como indicou o título de um de seus livros posteriores, só podia ser negativa.¹¹¹ O interesse posterior de Horkheimer por Schopenhauer confirmou essa guinada no foco da teoria crítica. Quando Horkheimer escreveu que “defender o temporal contra a eternidade implacável é a moralidade em sentido schopenhaueriano”,¹¹² estava apenas apoiando a observação de Adorno, em *Minima moralia*, de que as exigências da totalidade não poderiam ser atendidas sem a destruição do finito e do contingente.

Ao mesmo tempo, é claro, a Escola de Frankfurt continuou a afirmar que as esperanças utópicas, mesmo que nunca fossem plenamente realizáveis, deviam ser mantidas. Paradoxalmente, só essas esperanças seriam capazes de impedir que a história retornasse à mitologia. Horkheimer escreveu a Löwenthal, em 1943, falando do senso histórico dos nazistas:

O conceito que eles têm de história resume-se à veneração de monumentos. Não existe história sem aquele elemento utópico que, como você assinalou, está ausente neles. O fascismo, por sua própria exaltação do passado, é anti-histórico. As referências dos nazistas à história significam apenas que os poderosos devem dominar e que não há emancipação das leis eternas que guiam a humanidade. Quando eles dizem “história”, querem dizer exatamente o seu oposto: mitologia.¹¹³

Ao defender essa tese, a Escola de Frankfurt se inseriu em uma longa linha de pensadores cujas visões utópicas constituíam menos planos de ação do que fontes de um distanciamento crítico em relação à atração gravitacional da realidade vigente.¹¹⁴

Essa transformação sutil, porém crucial, nas intenções teóricas do Institut, ocorrida durante a década de 1940, constituiu a grande razão da segunda descontinuidade, já mencionada. Com o deslocamento da ênfase do Institut da luta de classes para o conflito entre o homem e a natureza, a possibilidade de um sujeito histórico capaz de introduzir a época revolucionária desapareceu. Aquele imperativo da práxis, marca do que alguns chamariam de período heróico do Institut, deixou de ser parte integrante de seu pensamento. A tão citada observação de Adorno, feita pouco antes de sua morte, em 1969, de que “quando criei meu modelo teórico, não podia imaginar que as pessoas tentariam realizá-lo com coquetéis Molotov”,¹¹⁵ não foi o lamento de um homem que tivesse avaliado mal as implicações práticas de seu pensamento. Refletiu, antes, uma conclusão fundamental da própria teoria: a negação nunca poderia ser realmente

negada. Com *Minima moralia*, e talvez antes, Adorno havia aceitado a realidade melancólica de que “a filosofia, que um dia pareceu fora de moda, hoje está viva porque o momento de sua realização se perdeu”.¹¹⁶

Não ficou claro o tipo de práxis que ainda poderia ser perseguido. Como alertara Horkheimer em *Eclipse da razão*, a racionalidade não fornecia normas para a atividade política. A radicalização da teoria crítica havia aumentado sua distância em relação ao que era geralmente aceito como práxis radical. No entanto, a Escola de Frankfurt nunca recuou realmente para o liberalismo ou o conservadorismo como alternativa convincente. Preservar a não-identidade e a negação parecia implicar o pluralismo liberal, mas o Institut desconfiava da realidade de grupos concorrentes na sociedade de massa. Também em outros aspectos, sua postura destoava do liberalismo, o fruto do Iluminismo. O progresso crescente, o domínio técnico sobre a natureza, a tolerância como fim em si, todos eles profissões de fé liberais, eram inaceitáveis para Horkheimer e seus colegas. Também o eram as premissas irracionais do conservadorismo burkiano, a despeito de alguns de seus expoentes modernos, como Michael Oakeshott, atacarem o racionalismo instrumental com fervor similar. Tampouco eram muito atraentes as banalidades afirmativas dos conservadores hegelianos de direita, com sua crença na racionalidade intrínseca do mundo existente. Na verdade, a teoria crítica ficou impossibilitada de sugerir uma práxis crítica. A tensão inerente ao conceito de liberdade positiva tornara-se forte demais para ser ignorada. A união da liberdade como razão e como ação auto-realizadora cindiu-se. A Escola de Frankfurt, seguindo seus instintos iniciais, só poderia escolher a razão, mesmo na forma emudecida e negativa em que se poderia encontrá-la no pesadelo administrado do século XX. A teoria, pareceram dizer Horkheimer e os outros, era a única forma de práxis ainda ao alcance dos homens decentes.¹¹⁷

EPÍLOGO

Na primavera de 1946, Löwenthal transmitiu a Horkheimer algumas notícias animadoras vindas da Alemanha:

Em carta para a esposa, Josef Maier [ex-aluno do Institut e marido de Alice Maier, então na chefia administrativa da filial de Nova York] escreveu que os melhores estudiosos e intelectuais da Alemanha andam mais interessados em obter nossos textos do que em conseguir comida. Você sabe o que isso significa. Ele acha que todas as universidades gostariam de ter o *Zeitschrift*, se pudessem.¹

Começava a se materializar o público para o qual, durante tanto tempo, a Escola de Frankfurt havia insistido em escrever em alemão. Meses depois da carta de Maier, o Institut foi procurado por integrantes da comunidade de Frankfurt — o assessor ministerial Klingelhöfer, o reitor da Universidade, Hallstein, e Dean Sauermann — com a primeira oferta para que a Escola de Frankfurt retornasse à cidade de origem.²

Horkheimer relutou em dar uma resposta positiva. Os *Estudos sobre o preconceito* ainda não estavam concluídos, e os compromissos do Institut nos Estados Unidos para os anos seguintes eram suficientes para adiar uma decisão imediata. Em abril de 1947, entretanto, houve sinais de que Horkheimer começava a ceder. Se fosse possível promover um estudo sobre os efeitos que os programas norte-americanos contra o preconceito surtiriam nos alemães, escreveu a Löwenthal,³ uma filial em Frankfurt poderia ser útil. Além disso, o Institut poderia ensinar as técnicas americanas em ciências sociais a estudantes alemães, combatendo o viés excessivamente especulativo do mundo acadêmico germânico tradicional. Nessa ocasião, não se mencionou uma mudança da sede principal do Institut para lá. Em agosto de 1947 ainda estavam sendo consideradas possíveis filiações com universidades da região de Los Angeles.⁴

Na primavera do ano seguinte, Horkheimer visitou a Alemanha pela primeira vez desde a partida apressada em 1933. Convidado a participar das cerimônias comemorativas do centésimo aniversário do Parlamento de Frankfurt, foi calorosamente recebido como hóspede da cidade e fez

uma série de conferências bem acolhidas na universidade. As autoridades de Frankfurt estavam empenhadas em recuperar a eminência intelectual que a cidade tivera antes do nazismo, e o retorno do Institut contribuiria para isso. Os esforços acabaram por lograr êxito. Com o incentivo dos funcionários de ocupação norte-americanos, inclusive do alto comissário John J. McCloy, a cidade pôde fazer uma oferta que Horkheimer considerou irrecusável. Em setembro, decidido a voltar, comunicou sua decisão a Klingelhöfer, que a aceitou prontamente. Em 13 de julho de 1949 foi restabelecida a cátedra universitária que lhe fora retirada dezesseis anos antes, com a pequena diferença de que agora seria de sociologia e filosofia, e não de filosofia social. Com Horkheimer, é claro, seguiu o próprio Institut, com sua dotação e sua biblioteca. A reinstalação do Institut, ele recordou depois,⁵ não deveria ser entendida como uma *Wiedergutmachung* [reparação] por parte de um governo arrependido, pois nada poderia corrigir o que a Alemanha fizera. Pretendia ser, ao contrário, um gesto de homenagem aos alemães que haviam resistido a Hitler, ajudando os judeus.

Colocado novamente diante dos estudantes alemães, Horkheimer logo percebeu o acerto da sua decisão. “É espantoso”, escreveu a Löwenthal em fevereiro, “ver quão profunda e duradoura tinha sido a experiência [do Institut] na mente de muitos intelectuais europeus até 1933. Essa experiência não foi desacreditada ao longo de todo o período do Terceiro Reich. Agora, é nosso dever confirmá-la e aprofundá-la no futuro.”⁶ A avidez dos estudantes despertou nele uma resposta entusiástica. “Trabalhei literalmente dia e noite nos últimos dois meses”, escreveu Horkheimer em abril. “O mais bonito ainda é o ensino. Mesmo durante as férias, não perdemos o contato com os estudantes.”⁷ Seu virtuosismo no magistério — Everett Hughes, que foi professor visitante em Frankfurt durante esses anos, lembra dele como o melhor orador alemão que conheceu⁸ — e sua simpatia pessoal nos seminários granjearam-lhe rapidamente um número considerável de seguidores entre os estudantes. Uma vez estabelecidos, Horkheimer e aqueles que o acompanharam nunca se arrependeram de terem decidido retornar, opção compartilhada por poucos emigrados.

Não é difícil compreender por que Horkheimer hesitou vários anos antes de tomar uma decisão que teve tanto sucesso. Os homens raramente se apressam a voltar para um lugar em que tenham sofrido ostracismo e perseguição. Além disso, após o retorno, a situação exata do Institut permaneceu obscura por um tempo considerável; a tentativa de obter patrocínio da Unesco naufragou num mar de vinganças pessoais. Ademais,

apesar do tom sumamente crítico dos textos do Institut sobre os Estados Unidos, as experiências pessoais de seus membros nesse país, em geral, tinham sido satisfatórias. Desde Nicholas Murray Butler, em 1934,⁹ até John Slawson, dez anos depois, a Escola de Frankfurt havia recebido apoio e incentivo em uma ampla variedade de círculos norte-americanos. Como muitos outros refugiados, os membros do Institut ficaram agradavelmente surpresos com o número de “homens de boa vontade”¹⁰ que encontraram nos Estados Unidos. Durante a guerra, em várias ocasiões, eles se ligaram voluntariamente a serviços do governo, por um sentimento de solidariedade com a luta comum contra Hitler. Em consequência disso, Horkheimer e os outros relutaram em romper os laços com a nação que lhes acolhera durante cerca de quinze anos. Aliás, Horkheimer só concordou em permanecer na Alemanha depois de certificar-se de que poderia conservar sua cidadania americana. Por meio de um projeto especial, patrocinado por McCloy e transformado em lei pelo presidente Truman em julho de 1952, ele pôde manter a cidadania americana, apesar de ter retornado ao país de origem.¹¹

Mais aflitivo do que os rigores de um novo traslado foi a perspectiva de que nem todos os membros do Institut o acompanhassem no retorno para a Alemanha. Só Adorno estava realmente ansioso por partir. Anos depois, ele explicaria seu desejo nos seguintes termos:

A decisão de retornar à Alemanha não foi motivada por simples necessidades subjetivas ou pela saudade, por menos que eu possa negá-las. Houve também uma razão objetiva. Foi a língua. Não se trata, apenas, de que nunca se possa expressar numa nova língua, com a mesma exatidão que na língua materna, o que se pretende dizer, com todas as nuances e ritmos do fluxo de pensamento. Há também a questão de que a língua alemã tem uma afinidade eletiva [*Wahlverwandtschaft*] especial com a filosofia e, com certeza, com seu momento especulativo.¹²

Pollock também se dispôs a ir, principalmente por lealdade a Horkheimer e ao Institut, e não por não gostar dos Estados Unidos.

Mas não foi esse o caso de outros membros do círculo interno do Institut, especialmente quando ficou claro que não seria possível garantir cátedras na universidade. Em 8 de fevereiro de 1946, Löwenthal tinha escrito a Horkheimer: “Eu me encontro numa curiosa posição dialética. Em 1938, fui o mais vigoroso defensor, entre todos nós, da recomendação de dissolver nossa estrutura organizacional. Hoje, vejo com mais clareza do que nunca os riscos possíveis.” Mas, quando chegou a hora de pôr em

prática esse sentimento, Löwenthal não conseguiu comprometer-se. O casamento iminente com uma norte-americana, a psicóloga Marjorie Fiske, certamente contribuiu para sua hesitação. Em 1949, ele aceitou o cargo de diretor da divisão de pesquisas da Voz da América, com isso encerrando uma permanência de 23 anos no exercício de um cargo no Institut. Sete anos depois, tornou-se professor de sociologia no *campus* de Berkeley da Universidade da Califórnia.

Marcuse, cuja ligação com o Institut foi-se tornando cada vez mais tênue durante a década de 1940, optou por permanecer no Departamento de Estado até 1950, quando retornou à Colúmbia como professor de sociologia e membro sênior do Instituto Russo. Durante os dois anos seguintes, também trabalhou no Centro de Pesquisas Russas de Harvard, o que gerou seu livro *Soviet Marxism* [O marxismo soviético].¹³ Em 1954, ligou-se ao projeto de história das idéias da Universidade Brandeis, lá permanecendo por onze anos, durante os quais sua reputação cresceu continuamente entre os grupos contestadores, por causa de *Eros e civilização* e de *A ideologia da sociedade industrial*. Quando ele trocou a cidade de Waltham,* em Massachusetts, pela Universidade da Califórnia em San Diego, em 1965, estava prestes a se tornar um inspirador internacional da nascente Nova Esquerda.

Otto Kirchheimer também continuou a trabalhar no governo depois da guerra, primeiro como analista da Divisão de Pesquisas sobre a Europa, no Departamento de Estado, e depois, de 1950 a 1955, como chefe da Divisão da Europa Central. Nos sete anos seguintes, integrou o corpo docente da pós-graduação da antiga concorrente do Institut, a Nova Escola de Pesquisas Sociais, na cidade de Nova York. Em 1961, publicou seu volumoso livro *Political Justice* [Justiça política]. No ano seguinte, ingressou no Departamento de Ciência Política na Universidade Colúmbia, onde lecionou até morrer, em 1965, dias depois de completar sessenta anos. Outros ex-integrantes do Institut também assumiram cargos em universidades norte-americanas: Neumann na Colúmbia, Gerhard Meyer na Universidade de Chicago e Massing na Rutgers, onde Joseph Maier e M. I. Finley também trabalharam. Kurt Mandelbaum, que trocou seu sobrenome por Martin, acabou por se tornar economista em Manchester, na Inglaterra. Henryk Grossmann, como dissemos, retornou à Alemanha, mas não com o Institut. Em vez disso, foi para a zona controlada pelos soviéticos, onde

* Onde se situa a Universidade Brandeis. [N.T.]

passou vários anos infelizes em Leipzig, até falecer em 1950. Gurland também voltou à Alemanha em 1950, para lecionar na Hochschule für Politik [Escola Superior de Política], em Berlim, depois na Technische Hochschule [Escola Técnica Superior], em Darmstadt.

A carreira de Wittfogel sofreu uma guinada importante nessa época, que merece alguns comentários. Em 1947, ele havia criado o Projeto de História Chinesa, patrocinado pelas universidades de Washington e Colúmbia, o que constituía o último passo em seu desligamento do Institut. Quatro anos depois, durante o crescente furor em torno da suposta infiltração comunista em instituições governamentais e acadêmicas, ele foi intimado a comparecer perante a Subcomissão de Segurança Interna da Comissão Judiciária do Senado, chefiada pelo senador Pat McCarran.¹⁴ Tempos depois, Wittfogel afirmou ter comparecido com grande relutância e disse que o depoimento, prestado em 7 de agosto de 1951, foi sua única contribuição para a histeria anticomunista daqueles anos.¹⁵ O Institut foi mencionado como tendo realizado o contato inicial com o Instituto de Relações Pacíficas, cuja infiltração por supostos comunistas ele comentou com alguma minúcia. Julian Gumperz, que tinha sido citado como membro do Partido Comunista no depoimento de Hede Massing, cinco dias antes, foi identificado como o intermediário. A única outra figura periféricamente associada ao Institut cujo nome surgiu nos comentários de Wittfogel foi M. I. Finley, cuja decisão subsequente de deixar os Estados Unidos e partir para a Inglaterra certamente foi influenciada pelas repercussões desse depoimento. A decisão de Finley, podemos assinalar entre parênteses, acabou por se revelar bastante acertada, pois no fim da década de 1960 ele assumiu a cátedra de literatura clássica em Cambridge.

Wittfogel também introduziu uma nota queixosa em seu depoimento, ao declarar que seus contatos acadêmicos haviam-se extinguido quando ele se tornara anticomunista confesso. Não há dúvida de que seus ex-colegas do Institut consideraram sua nova postura um anátema, especialmente por causa de suas revelações pessoais sobre ligações políticas anteriores. Eles tinham a firme convicção de que a colaboração dele com os caçadores de bruxas fora muito além daquele único dia perante a Comissão de McCarran, a despeito de suas reiteradas negativas. Seja qual for a verdade, Wittfogel tornou-se *persona non grata* para a Escola de Frankfurt daquele momento em diante, assim como para muitos outros acadêmicos de orientação liberal nos Estados Unidos. Embora Horkheimer tenha-se decepcionado com as decisões de alguns membros do Institut de perma-

necer na América do Norte, não sentiu nenhum pesar pela escolha feita por Wittfogel.

O Institut voltou para Frankfurt com uma equipe muito diminuída. Mesmo assim, o apoio que recebeu foi considerável. Em junho de 1949, circulou uma petição para que fosse reaberto. A lista de signatários foi das mais impressionantes, numa indicação da estima de muitos acadêmicos pelo Institut. Entre os nomes estavam os de Gordon Allport, Raymond Aron, G. D. H. Cole, G. P. Gooch, Morris Ginsberg, Eugen Kogon, Paul Lazarsfeld, Robert Lynd, Talcott Parsons, Paul Tillich, Robert MacIver e James T. Shotwell. “A função da sede renascida de Frankfurt”, dizia a petição, “seria dupla: o planejamento e a condução de projetos de pesquisa e, talvez mais significativo, a instrução oferecida a uma nova geração de estudantes alemães sobre os modernos desenvolvimentos das ciências sociais.”¹⁶ O apoio financeiro veio de diversas fontes. O Fundo McCloy forneceu 236 mil marcos, metade do total necessário para a reinstalação. A Gesellschaft für Sozialforschung [Sociedade de Pesquisa Social], guardiã dos recursos do Institut, doou tudo o que lhe restava, o que correspondeu a 1/3 a mais que o necessário. O restante veio da cidade de Frankfurt e de doadores particulares. Felix Weil, podemos acrescentar entre parênteses, não pôde mais oferecer apoio, por causa da inflação na Argentina.¹⁷

Em agosto de 1950, tendo Adorno como diretor assistente — cinco anos depois, ele foi promovido ao cargo de co-diretor, ficando no mesmo nível que Horkheimer —, o Institut iniciou seus trabalhos, instalado em salas do *Kuratorium*, na Senckenberganlage, e nos restos recuperados do prédio vizinho bombardeado, que tinha sido a sede original do Institut.¹⁸ Em 14 de novembro do ano seguinte, um novo prédio lhe foi entregue, na mesma rua, não muito longe do local onde ficava o anterior. Alois Geifer, o arquiteto, projetou um edifício despojado e funcional, que fazia lembrar o esforço anterior do estilo *Neue Sachlichkeit* [nova objetividade], de Franz Röckle. Os ilustres sociólogos René König e Leopold von Wiese discursaram na cerimônia de inauguração, assim como Felix Weil. Apropriadamente, a música que deu início aos trabalhos foi de Schönberg. O “Café Max”, como o Institut passou a ser conhecido entre os novos alunos, voltou a funcionar plenamente. O novo nome era uma referência não apenas a Max Horkheimer, mas também ao apelido do Institut antes da guerra, “Café Marx”. A queda do “r” simbolizou o afastamento do radicalismo durante o período norte-americano do Institut. Significativamente, uma das primeiras tarefas foi a tradução de vários dos *Estudos sobre o pre-*

conceito para o alemão. Embora o *Zeitschrift* não tenha sido ressuscitado, o Institut logo começou a publicar a série *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* [Contribuições de Frankfurt para a Sociologia], cujo primeiro volume foi uma *Festschrift* [edição comemorativa] para Horkheimer, em seu sexagésimo aniversário.¹⁹

Durante os primeiros anos do retorno, Horkheimer ocupou-se predominantemente da reorganização do Institut e de assuntos acadêmicos na universidade.²⁰ Em 1950, foi eleito decano do Departamento de Filosofia e, em novembro do ano seguinte, aos 56 anos, foi escolhido reitor da universidade.²¹ Werner Richter, que se tornara reitor da Universidade de Bonn uma semana antes, foi o primeiro cidadão naturalizado norte-americano a assumir a reitoria de uma universidade alemã; Horkheimer foi o segundo. Houve, então, algo ainda mais simbólico: o diretor do Institut foi o primeiro judeu a chegar a esse cargo na história alemã. Em 1952, foi eleito para outro período de doze meses. Terminado o mandato, recebeu o Prêmio Goethe, a mais alta honraria conferida pela cidade de Frankfurt. Sete anos depois, já aposentado, morando na Suíça, a cidade o elegeu cidadão honorário vitalício.

Os laços de Horkheimer com os Estados Unidos continuaram sólidos. A filial do Institut em Nova York, apesar de inativa nas duas décadas seguintes, foi mantida sob os cuidados de Alice Maier. O próprio Horkheimer prestou serviços como consultor estrangeiro à Biblioteca do Congresso, para a qual preparou um *Levantamento das ciências sociais na Alemanha Ocidental*.²² Em 1954, ele voltou por um curto período aos Estados Unidos, passando a integrar em regime parcial o corpo docente da Universidade de Chicago, à qual retornou periodicamente nos cinco anos seguintes. Adorno, entretanto, permaneceu em Frankfurt e nunca mais voltou aos Estados Unidos, após seu breve período com a Fundação Hacker, em Los Angeles, em 1953. Quando Horkheimer e Pollock se aposentaram, em 1958, na cidade suíça de Montagnola, onde construíram casas vizinhas com vista para o lago Lugano, Adorno assumiu a direção do Institut. Horkheimer e Pollock continuaram a ter um interesse ativo nas questões da instituição durante a década de 1960, mesmo depois que novos integrantes, como Rudolf Gunzert, que chefiava o serviço de estatísticas do Institut, e Ludwig von Friedeburg, que dirigia o trabalho empírico, começaram a assumir uma parcela maior dos deveres administrativos. Horkheimer também continuou a escrever, embora em ritmo um pouco mais lento que antes. Seus ensaios mais novos foram incluídos na *Crítica*

da razão instrumental, lançada em 1967, junto com a tradução alemã de *Eclipse da razão*, feita por Alfred Schmidt. Os esforços para convencê-lo a republicar seus ensaios do *Zeitschrift* inicialmente malograram. Em junho de 1965, escreveu uma carta à S. Fischer Verlag, explicando que sua relutância decorria da modificação das circunstâncias em que os ensaios haviam sido escritos; argumentou que o conteúdo deles talvez fosse mal entendido no novo momento.²³ Mas, em 1968, finalmente cedeu, e a tão esperada reedição foi publicada em dois volumes, intitulados *Teoria crítica*. Seu lançamento foi um estímulo para o interesse pela história do Institut, entre cujos resultados encontra-se o presente estudo.

Neste momento, não é possível apresentar mais do que esta sinopse sumamente esquemática da história do Institut e da de seu principal integrante, após o retorno à Alemanha. Do mesmo modo, uma discussão séria do amplo *corpus* de trabalhos publicado por Adorno desde o início da década de 1950 até sua morte, no verão de 1969, precisará esperar outra ocasião.²⁴ O mesmo se aplica a uma análise da influente transmissão do trabalho da Escola de Frankfurt a um novo público norte-americano, feita por Marcuse na década de 1960.²⁵ Por nos limitarmos ao período anterior a 1950, não abordaremos a época de maior impacto do Institut. Em vez dela, optamos por nos concentrar em seus anos de maior criatividade, os vividos no exílio nos Estados Unidos.

Seria possível argumentar que uma das condições dessa fecundidade criativa foi, precisamente, o relativo isolamento da Escola de Frankfurt durante aqueles anos. Após reinstalar-se na Alemanha no início da década de 1950, Horkheimer foi tratado como celebridade por uma comunidade frankfurtiana que se sentia grata pelo resgate de pelo menos um sobrevivente da cultura de Weimar. Ele se igualou a Konrad Adenauer,* aparecendo freqüentemente no rádio, na televisão e na imprensa.²⁶ Havia ficado para trás os tempos em que escrevera a Löwenthal para dizer que, “além de três ou quatro de nós, certamente existem outros corações e mentes que sentem algo parecido com os nossos, mas não podemos vê-los, e talvez eles estejam impedidos de se expressar”.²⁷

Com o reconhecimento e a aclamação pública começou um desgaste gradativo da acuidade crítica do Institut, que fora reforçada pela condição

* Político democrata-cristão que foi o primeiro chanceler da República Federal da Alemanha, exercendo a chefia do governo entre 1949 e 1963.

anterior de *outsider*. O sentimento de uma nítida “Escola de Frankfurt”, com toda a rigidez intrínseca implicada nisso, começou a se cristalizar. “Quem quiser ser fiel a Schönberg”, escrevera Adorno, “deve se precaver contra todas as escolas dodecafônicas.”²⁸ Ser fiel ao espírito original da teoria crítica, diriam os críticos do Institut,²⁹ era precaver-se contra a reificação da “Escola de Frankfurt”. Além disso, o que desanimou ainda mais os adeptos mais jovens e radicais do Institut foram as repercussões ideológicas da mudança. O espírito da Guerra Fria, que Horkheimer e os outros tanto haviam lutado para combater na década de 1940, foi aos poucos se infiltrando em seus pronunciamentos nas décadas de 1950 e 1960.³⁰ Um abismo cada vez maior começou a separar Horkheimer e Adorno, de um lado, e Marcuse, cujas inclinações políticas se mantiveram firmemente à esquerda. Não houve um reconhecimento público dessa cisão, por causa dos laços pessoais que ainda prevaleciam, mas as discordâncias privadas foram agudas. Quando Marcuse ganhou destaque, não foi como dirigente de uma grande universidade norte-americana. E o reconhecimento público de sua ligação com a Escola de Frankfurt foi mínimo. Sem qualquer vínculo institucional além do de docente de diversas universidades, ele não foi afetado pela necessidade de apresentar uma face “responsável” perante um público que se mantinha na expectativa. Seria um exagero atribuir a esse fator a divergência entre Marcuse e seus ex-colegas, em caráter exclusivo ou mesmo primordial, mas é provável que ele tenha surtido algum efeito.

Destacar a coerência institucional da Escola de Frankfurt depois de 1950 não significa dizer que essa coerência lhe houvesse faltado ao longo de sua história. Como assinalou Edward Shils,³¹ um dos principais fatores que promoveram sua influência, pelo menos em comparação com figuras mais isoladas, como Karl Mannheim, foi a continuidade institucional ininterrupta por quase meio século. Horkheimer, a despeito de sua declarada antipatia pelas tarefas prosaicas da administração, foi um organizador sagaz de homens e um hábil articulador de apoios financeiros. Pollock, economista por formação, era considerado menos habilidoso na administração de recursos do que Horkheimer, o filósofo.³² Um ex-associado, Paul Lazarsfeld, ele próprio um “executivo acadêmico”³³ altamente qualificado, reconheceu que Horkheimer possuía qualidades similares, embora não tão explícitas.³⁴ A manutenção obstinada da identidade coletiva do Institut, por meio de uma série de deslocamentos sucessivos, deve ser atribuída, em larga medida, à personalidade complexa de Horkheimer,

à sua capacidade intelectual e ao seu instinto organizacional prático. “Você não faz idéia”, comentou Pollock certa vez, “de quantas coisas vindas de Horkheimer ficaram na história do Institut e nos escritos de seus membros. Sem ele, é provável que tivéssemos evoluído de maneira diferente.”³⁵ Quando a persuasão falhava, como nos casos de Fromm e Neumann, Horkheimer se dispunha a providenciar para que o adversário intransigente fosse delicadamente desvinculado dos assuntos do Institut, em vez de permitir uma divergência prolongada de opiniões. Paul Massing, ao descrever a lealdade de outro membro do Institut a Horkheimer, chegou a citar versos do *Wallenstein*, de Schiller: “Como não me era dado ser seu igual, resolvi amá-lo incondicionalmente.”³⁶ Embora fosse injusto reduzir os outros componentes do círculo interno do Institut a satélites de Horkheimer, a predominância dele não costumava ser questionada. Dentre todos os seus colegas, apenas Adorno pareceu exercer tanta influência sobre ele quanto a que recebia dele.

O que distinguiu o Institut nos Estados Unidos e o Institut na segunda encarnação em Frankfurt não foi sua coerência organizacional em si. Foi, antes, o papel que a organização desempenhou na interação do Institut com seu meio social e intelectual. Nos Estados Unidos, ela funcionou no sentido de manter Horkheimer e seus colegas significativamente isolados do mundo exterior. Financeiramente independente, pelo menos no que concernia a seu trabalho teórico, e sozinho no prédio da Rua 117, o Institut pôde continuar a produzir com poucas pressões ou interferências externas. Sua decisão de escrever em alemão significou, entre outras coisas, a impossibilidade de conquistar um grande número de seguidores norte-americanos. Embora alguns estudantes naturais do país, como Benjamin Nelson e M. I. Finley, tenham sido formados pelo Institut em Morningside Heights, não se desenvolveu uma verdadeira “Escola de Frankfurt” nos Estados Unidos. Com isso, ficou assegurada a condição de *outsider* do Institut, a despeito de suas ligações com benfeitores prestigiosos como a Universidade Colúmbia e a Comissão Judaica Norte-Americana.

Os custos foram óbvios. Apesar de manter contato freqüente com os docentes regulares da Colúmbia, a Escola de Frankfurt, de modo geral, permaneceu fora da corrente central da vida acadêmica norte-americana. Isso lhe permitiu fazer suposições, como a equiparação do pragmatismo ao positivismo, que não eram completamente válidas. Também isolou o Institut de aliados potenciais na tradição intelectual norte-americana, como George Herbert Mead.³⁷ Por último, inadvertidamente, a entidade

permitiu que o público norte-americano formasse opiniões dúbias sobre seu trabalho, com base nas amostras publicadas em inglês.

São complexas as razões pelas quais o Institut rejeitou a assimilação que outros refugiados buscavam ansiosamente. Originalmente, ele tinha uma equipe formada por homens que estavam politicamente ligados, em graus diferentes, ao radicalismo de Weimar. Apesar da filiação partidária de alguns de seus primeiros adeptos, o Institut como um todo estava livre de qualquer vínculo com organizações políticas formais. Além disso, desde o começo manteve-se distante da hierarquia acadêmica normal da Alemanha, apesar de conservar laços frouxos com a Universidade de Frankfurt. Por último, apesar de seus membros provirem em geral de famílias judias assimiladas — nesse aspecto, Fromm, com seus antecedentes mais ortodoxos, foi a grande exceção —, mesmo assim eram judeus, cuja marginalidade na sociedade alemã nunca fora plenamente superada. Em suma, ao contrário de muitos outros exilados que se instalaram nos Estados Unidos, a Escola de Frankfurt já era uma espécie de grupo *outsider* antes de ser obrigada a deixar a Alemanha.

Como não é de admirar, o trauma da tomada do poder pelos nazistas serviu para reforçar o *status* do Institut. Em um ou outro momento, muitos de seus membros foram forçados a usar pseudônimos: Horkheimer foi “Heinrich Regius”; Adorno, “Hektor Rottweiler”; Benjamin, “Detlef Holz” e “C. Conrad”; Wittfogel, “Klaus Hinrichs” ou “Carl Peterson”; Kirchheimer, “Heinrich Seitz”; Massing, “Karl Billinger”; Borkenau, “Fritz Jungmann”; e Kurt Mandelbaum, “Kurt Baumann”. Mais grave que isso, os nazistas mataram alguns homens ligados ao Institut. Entre as baixas figuraram Andries Sternheim, Karl Landauer, Paul Ludwig Landsberg e, indiretamente, Walter Benjamin. Outros, como Wittfogel e Massing, conheceram campos de concentração, embora tenham tido a sorte de ser libertados antes que esses campos se transformassem em centros de extermínio. Há poucos motivos para questionar a origem da incerteza permanente dos membros do Institut quanto à sua segurança, mesmo depois da emigração para a América do Norte. E com essa insegurança veio o recolhimento do Institut. Ainda em 1946, Horkheimer incluiu a seguinte citação de Edgar Allan Poe em uma carta a Löwenthal:

O espírito *muito* generoso — que *verdadeiramente* sente o que todos apenas professam — está fadado, inevitavelmente, a perceber que é mal entendido em toda parte e que seus motivos são mal interpretados. Tal como a inteligência extrema tende a ser considerada uma vaidade, o excesso de ca-

valheirismo não pode deixar de ser visto como mesquinaria em último grau — e assim sucessivamente, em relação às outras virtudes. É um assunto doloroso. A existência de indivíduos que se elevaram dessa maneira acima do plano de sua raça dificilmente poderia ser questionada; no entanto, ao voltarmos os olhos para a história pregressa em busca de vestígios dessa existência, devemos deixar de lado todas as biografias “dos bons e dos grandes” para vasculhar cuidadosamente os escassos registros dos infelizes que morreram na prisão, no manicômio ou nas galés.

Horkheimer acrescentou: “Nos últimos anos, nunca li frases que mais se aproximassem de nossas idéias do que essas.”³⁸

Após a volta para Frankfurt, isso mudou. Uma das motivações do retorno tinha sido o efeito que o Institut poderia exercer em uma nova geração de estudantes alemães. Isso significaria uma participação muito maior na vida normal da comunidade universitária. Em vez de se desenvolver em relativo isolamento, a Escola de Frankfurt passou a ser uma das grandes correntes do pensamento sociológico e filosófico alemão. Em vez de ignorado, seu trabalho tornou-se fonte de intensa disputa, cuja magnitude, como já mencionamos, rivalizou com a *Methodenstreit* [disputa metodológica] que havia cindido o pensamento social alemão meio século antes. Sem a barreira lingüística, as idéias do Institut se disseminaram como nunca. Até a mais conservadora das ciências sociais, a história, foi influenciada pela teoria crítica.³⁹ Em contraste com a árida paisagem intelectual da Alemanha do pós-guerra, a Escola de Frankfurt destacou-se ainda mais do que teria feito se as condições fossem semelhantes às que tinham vigorado na República de Weimar. Em suma, depois de 1950, a existência institucional da Escola de Frankfurt serviu de mediadora positiva entre as idéias de seus componentes e a sociedade como um todo. Em vez de isolamento, isso proporcionou uma plataforma para a propagação da teoria crítica, tal como ela se desenvolvia no novo contexto.

Não é nosso propósito discorrer sobre a reintegração parcial do Institut após seu retorno a Frankfurt, mas enfatizar o contraste representado por essa situação com o isolamento dos anos norte-americanos. Mesmo sem estabelecermos ligações diretas demais entre o teor da teoria crítica e as experiências de seus criadores, podemos assinalar que a ênfase da Escola de Frankfurt na negação, na não-identidade e na necessidade de *nicht mitzumachen* [não se integrar], segundo uma expressão freqüentemente usada, foi compatível com essas experiências.

Contudo, sugerir isso a fim de fazê-la descer do pedestal seria um exercício inútil, pois a Escola de Frankfurt parece haver chegado às mesmas

conclusões. *Minima moralia* de Adorno, com sua redução da filosofia a “reflexões a partir da vida danificada”, foi uma inequívoca expressão disso. O Institut nunca aceitou a glorificação mannheimiana da “intelectualidade autônoma”.^{*} “A resposta à reverência de Mannheim pela intelectualidade como ‘autônoma’”, escreveu Adorno, “deve ser buscada não no postulado reacionário de seu ‘enraizamento no ser’, mas no fato de que a própria intelectualidade que pretende circular sem compromisso se enraíza justamente no ser que precisa ser transformado, e cuja crítica aquela inteligência finge fazer.”⁴⁰

A zelosa preservação da condição de *outsider* por parte do Institut enraizou-se no reconhecimento de que tal posição, de certo modo, era uma pré-condição para manter uma postura realmente crítica no trabalho teórico. Isso, entretanto, significava autonomia não só em relação à política normal, às instituições acadêmicas e à cultura de massa, mas a quaisquer forças sociais que alegassem encarnar a negação. Ao contrário de marxistas mais ortodoxos, a Escola de Frankfurt nunca achou que a interação pessoal de trabalhadores com intelectuais fosse benéfica para qualquer dos dois. Já em “Teoria tradicional e teoria crítica”, em 1937, Horkheimer havia negado o vínculo necessário entre a teoria radical e o proletariado, defendendo, em vez disso, uma aliança com todas as forças “progressistas” dispostas “a dizer a verdade”.⁴¹ Em 1951, Adorno descartara a possibilidade de que qualquer coletividade estivesse do lado da verdade e situara o resíduo dessas forças sociais progressistas no indivíduo crítico. Em anos posteriores, isso levou a uma negação de que os estudantes radicais, ou outros grupos “negativos” nascentes, fossem forças sociais legítimas em defesa de mudanças verdadeiras. Depois de 1950, o Institut pode ter-se reintegrado, mas não com os grupos com os quais seus membros se haviam identificado em períodos anteriores nem com seus autodenominados sucessores. Apesar do desdém pelas idéias de Mannheim sobre os intelectuais autônomos, os integrantes da Escola de Frankfurt tornaram-se cada vez mais parecidos com esse modelo.

Explicar o trabalho do Institut a partir das experiências pessoais de isolamento de seus membros seria insuficiente. Se a Escola de Frankfurt estava separada de seu entorno cultural, ela continuava a ter laços vitais com uma tradição histórica específica. Em 1938, Benjamin tinha escrito:

* Ou “intelectualidade descomprometida”. [N.T.]

“Os trabalhadores do Institut für Sozialforschung convergem na crítica à consciência burguesa. Essa crítica não ocorre de fora para dentro, mas como uma autocrítica.”⁴² Apesar do entusiasmo inicial de Horkheimer e seus amigos pelo socialismo, eles eram filhos de famílias da alta burguesia. Em certo sentido, compartilhavam os sentimentos antiburgueses de muitos de seus contemporâneos da classe média. Contudo, em vez de seguirem a linhagem clássica, expressa com extrema clareza em *Os Buddenbrooks*, de Mann* — a primeira geração ganha o dinheiro, a segunda consolida a posição social, e a terceira se retrai num mal-estar estético —, eles seguiram um padrão um pouco diferente. No seu caso, a iconoclastia intelectual, combinada com um senso de responsabilidade social, sucedeu diretamente a aquisição da riqueza. Sem a geração intermediária da respeitabilidade social, eles foram menos compelidos a afirmar sua independência por meio de estilos de vida rebeldes do que outros filhos antiburgueses da burguesia. Evitando as extravagâncias da geração expressionista, cujo momento na história antecederia imediatamente o deles, Horkheimer e os outros canalizaram todas as energias críticas para o campo relativamente impessoal da reflexão social. A não ser pela perda de uma religiosidade inicial por parte de Fromm e Löwenthal, eles parecem haver escapado do que depois se viria a chamar de crise de identidade. A típica *Wandlung* [transformação] expressionista, demonstrada da maneira mais clara na peça de Ernst Toller que leva o mesmo nome, não foi uma fase pela qual eles tenham passado. Mantendo distância dos absurdos cotidianos da República de Weimar e, posteriormente, da vida norte-americana, eles também souberam evitar a amargura e o mau humor que caracterizaram outros intelectuais de esquerda mais próximos dessas ocorrências, como Kurt Tucholsky. Apesar de *outsiders*, eles viveram em relativo conforto durante todas as peregrinações. Benjamin, o personagem do Institut cuja vida mais foi marcada pelo infortúnio, bem poderia ter expressado ressentimento em seus escritos, não fosse a rigorosa dissociação entre a vida e o trabalho, um estranho componente de sua personalidade.⁴³ Os outros reagiram a suas inseguranças acentuando seu controle do estilo de vida da alta burguesia em que tinham estado imersos desde o nascimento.

Os membros do Institut não só conservaram esse estilo de vida como também se mantiveram fiéis, até certo ponto, a valores culturais compa-

* Thomas Mann, *Os Buddenbrooks: decadência de uma família*, trad. Herbert Caro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. [N.T.]

ráveis. Com efeito, havia algumas semelhanças marcantes entre sua postura e a da elite culta alemã, descrita por Fritz Ringer em *O declínio dos mandarins alemães*.⁴⁴ O Institut, é claro, fora fundado para se contrapor aos efeitos do que Grünberg chamava de *Mandarinanstalten*.⁴⁵ Entretanto, ele e Ringer definiam “mandarins” de modo muito diferente. Para Grünberg, estes eram os intelectuais técnicos alemães que colocavam sua habilidade a serviço do *status quo*; para Ringer, eram semelhantes aos literatos chineses que Max Weber havia estudado: “Uma elite social e cultural que deve seu *status* sobretudo às qualificações educacionais, e não aos direitos hereditários ou à riqueza.”⁴⁶ No fim do século XIX, os “mandarins” de Ringer haviam alcançado uma ascendência de curta duração durante o período de equilíbrio produzido pelo declínio da elite latifundiária e a ascensão ainda incompleta da burguesia industrial. Mais ou menos em 1890, entretanto, eles se viram ameaçados pela vitória iminente desta última sobre a primeira, à medida que o *Industriestaat* [Estado industrial] começou a suplantiar o *Agrarstaat* [Estado agrário]. Como resultado, assumiram uma postura cada vez mais defensiva e rígida contra a ascensão da modernidade e da sociedade de massa.

De certa maneira, a Escola de Frankfurt poderia ser comparada ao modelo de Ringer. Tal como os mandarins e ao contrário de socialistas mais ortodoxos, seus trabalhos escritos eram mais permeados por um sentimento de perda e declínio do que por expectativa e esperança. Eles também partilhavam a antipatia dos mandarins pela sociedade de massa e pelos valores utilitaristas e positivistas que ela fomentava. Similarmente, opunham-se ao espírito de especialização que parecia perpassar a vida intelectual moderna. “O que realmente os inquietava”, escreveu Ringer sobre os mandarins, numa frase que poderia facilmente aplicar-se ao Institut, “não era o isolamento das disciplinas *entre si*, mas a separação crescente, dentro das disciplinas, entre a erudição e certo tipo de filosofia.”⁴⁷ A desconfiança manifestada pela Escola de Frankfurt em relação ao Iluminismo também era um componente essencial da defesa da *Kultur* tradicional alemã pelos mandarins. No exílio, eles se viam como combativos *Kulturträger* [portadores de cultura], uma auto-imagem com a qual os mandarins certamente teriam se identificado. Por último, sua atitude intrinsecamente apolítica, mesmo no período em que a práxis era um imperativo em seus textos, suscita comparações com o desdém condescendente dos mandarins pelas disputas mesquinhas da política de interesses.

No entanto, apesar dessas semelhanças, os membros da Escola de Frankfurt desafiam uma classificação simplista como modernos mandarins no exílio. Para começar, os mandarins de Ringer eram, basicamente, integrantes do mundo acadêmico, líderes da elite intelectual estabelecida. Como assinalamos em muitas ocasiões, o Institut procurava dissociar-se da comunidade universitária tradicional, cuja arrogância e elitismo criticava severamente. Em segundo lugar, o *locus* histórico de seus valores não era exatamente o mesmo dos mandarins. Como observou Ringer, “os elementos formais mais importantes da herança erudita dos mandarins eram a crítica kantiana, as teorias do idealismo e a tradição histórica alemã”.⁴⁸ A Escola de Frankfurt, por outro lado, tinha uma visão muito mais próxima da dos hegelianos de esquerda da década de 1840. Por isso, ao contrário de muitos mandarins, seus membros se recusavam a defender o idealismo vulgar como antídoto ao materialismo vulgar. Como vimos, a teoria crítica pretendia realizar uma superação dialética da tradicional dicotomia idealismo-materialismo. Materialismo e positivismo não precisam ser sinônimos, como presumiam muitos mandarins. Em terceiro lugar, a defesa de valores culturais mais antigos pela Escola de Frankfurt nunca significou hipostasiar esses valores como algo distinto dos interesses materiais e como superior a eles. Era justamente essa separação que o Institut criticava duramente como “cultura afirmativa”. A preocupação com a felicidade corporal, sensual, raras vezes era compartilhada pelos mandarins, cujo idealismo tinha um lado ascético. Como não é de admirar, os mandarins não viam nenhuma serventia na psicanálise, que Horkheimer e seus colegas queriam integrar à teoria crítica.⁴⁹

O que diferenciava a crítica da sociedade moderna feita pela Escola de Frankfurt era que, sem descartar de imediato os valores dos mandarins, Horkheimer e os outros demonstraram que absolutizar esses valores levava, inevitavelmente, à traição deles. Como afirmou Adorno:

Se a crítica cultural, mesmo no que tem de melhor, com Valéry, alia-se ao conservadorismo, é pela adesão inconsciente a uma idéia de cultura que, durante a era do capitalismo avançado, almeja uma forma de propriedade que seja estável e independente das oscilações do mercado. Essa idéia de cultura afirma sua distância do sistema como que para oferecer segurança universal em meio a uma dinâmica universal.⁵⁰

Por fim, a Escola de Frankfurt se distinguia dos mandarins pela recusa de seus membros de buscar panacéias imediatas para as contradições da

sociedade moderna. Em vez de tratar com sentimentalismo a comunidade e o “povo”, o Institut procurava expor os perigos inerentes a essas conciliações prematuras. Tanto a *Volksgemeinschaft* [comunidade popular] nazista quanto a “sociedade unidimensional” dos Estados Unidos do pós-guerra significavam a eliminação da subjetividade em nome de um consenso ilegítimo e ideológico.

Em suma, por mais que os membros do Institut pudessem ter absorvido a tradição mandarínica em que nasceram, o impacto de sua exposição precoce a Freud e, mais importante, a Marx continuou forte. O papel do próprio Institut na história do marxismo do século XX foi problemático, sem dúvida. Apesar de seu abandono final de muitos dogmas essenciais da teoria marxista — o potencial revolucionário da classe trabalhadora, a luta de classes como motor da história,⁵¹ a subestrutura econômica como centro de qualquer análise social —, a Escola de Frankfurt prestou um grande serviço ao marxismo nos primeiros anos. Ao ajudar a preservar a integridade do impulso libertário de Marx numa época em que o stalinismo campeava, Horkheimer e seus colegas tiveram um papel crucial na recuperação desse impulso pelos radicais pós-stalinistas de anos posteriores. Ao questionar com persistência os pressupostos teóricos da teoria marxista, eles elevaram significativamente o nível das discussões nos círculos marxistas e, fora deles, ajudaram a fazer do marxismo um objeto legítimo de investigação. Ao empregar consistentemente o materialismo histórico como uma crítica aberta, e não um corpo de verdades aceitas, ajudaram a devolver vitalidade ao que ameaçava tornar-se um dogmatismo esclerosado. Disposto a desbravar novos campos, o Institut possibilitou a interpenetração fecunda de sistemas aparentemente incompatíveis, como a psicanálise e o marxismo. Por último, ao aplicar aos fenômenos culturais, com habilidade e imaginação, argumentos que estavam implícitos em Marx, a Escola de Frankfurt ajudou a resgatar a crítica cultural materialista das literatices estéreis do realismo socialista.

No fim, porém, o Institut apresentou uma revisão tão substancial do marxismo, que renunciou ao direito de ser incluído entre suas muitas ramificações. Ao contestar a existência real ou mesmo potencial de um sujeito histórico capaz de implementar uma sociedade racional, o Institut acabou por descartar a premissa central da obra de Marx — a união entre a teoria e a práxis. Os choques que seus membros tiveram com a Nova Esquerda alemã na década de 1960 foram um desdobramento dessa trans-

formação anterior. Para muitos marxistas mais ortodoxos, até a “grande recusa” de Marcuse pareceria um incentivo vago e impreciso à ação política, assim como a “negação indeterminada” do *status quo* na tradição anarquista.⁵² Em 1962, Lukács expressou seu desdém e o de outros marxistas pela Escola de Frankfurt, ao chamá-la de “grande hotel *Abgrund*” [abismo].⁵³ Com o aumento da popularidade de Marcuse em anos posteriores, até essa variante mais radical da teoria crítica foi alvo de ofensas por parte dos marxistas ortodoxos. Isso, é claro, não tinha nada de novo. Felix Weil, por exemplo, lembrou-se de um incidente ocorrido em 1929. Ele fizera algo que ocasionou esta réplica de um membro do comitê central do KPD [Partido Comunista da Alemanha]: “Que pena você nunca se haver filiado ao partido, Felix. Caso contrário, agora poderíamos expulsá-lo.”⁵⁴ (Foram as mesmas palavras, assinalemos entre parênteses, ouvidas por Kurt Tucholsky em 1932.)⁵⁵ O que houve de novo foi a visibilidade crescente da Escola de Frankfurt depois de 1950, a qual tornou seu materialismo insurgente uma ameaça maior para os marxistas mais convencionais e, como resultado, um objeto maior de desprezo.

Igualmente problemático foi o papel do Institut na migração intelectual que teve imenso impacto nos Estados Unidos. Seus esforços para ajudar os refugiados que chegavam à América do Norte parecem ter sido substanciais, mas as dimensões exatas só poderão ser conhecidas quando o Institut divulgar os nomes daqueles a quem apoiou. Por suas portas passaram aproximadamente cinquenta estudantes mais jovens, que depois viriam a ser catedráticos norte-americanos,⁵⁶ incluindo figuras como Paul Honigsheim, Hans Gerth e Paul Baran. A colaboração com outras pessoas, como as do Grupo de Estudos de Berkeley sobre Opinião Pública, sem dúvida também teve desdobramentos.

Mas o impacto intelectual do Institut deve ser considerado desigual, na melhor das hipóteses. Já assinalamos a influência considerável de seus estudos empíricos na década de 1940, assim como a de sua crítica à cultura de massa. Em geral, porém, seu trabalho teórico não encontrou público. O esforço do Institut para impedir que a filosofia decaísse numa ciência social positivista não obteve um sucesso real. Em parte, isso refletiu sua tendência a formular críticas teóricas nos termos mais extremados. “Na psicanálise”, escrevera Adorno, “nada é verdade, exceto os exageros.”⁵⁷ Na teoria crítica, ao que às vezes parecia, seguia-se o mesmo princípio. Com isso, por exemplo, em certos momentos, a crítica da Escola de Frankfurt à

sociedade norte-americana parecia sugerir que não havia uma distinção real entre a coerção nazista e a “indústria cultural”. Na verdade, como acusariam alguns de seus críticos, a experiência nazista tinha sido tão traumática para os membros do Institut que eles só conseguiam julgar a sociedade norte-americana em termos de seu potencial fascista.⁵⁸ Pelo fato de se isolarem da vida norte-americana ao ponto que se isolaram, perderam de vista os fatores históricos singulares que tornavam o capitalismo avançado e a sociedade de massa norte-americanos diferentes de seus equivalentes europeus. O totalitarismo, como sempre insistiu o Institut, era um subproduto do liberalismo, e não seu avesso. Nos Estados Unidos, porém, havia uma sociedade burguesa liberal que resistia à transformação. O Institut nunca investigou profundamente por que isso ocorria. Seus membros tornaram claras as semelhanças entre a Europa e os Estados Unidos, mas não enfatizaram as diferenças.

Sugerir isso implica que o sucesso dúbio do trabalho teórico do Institut nos Estados Unidos foi sobretudo responsabilidade dele próprio. Mas a realidade era um pouco mais complexa. O que também se deve compreender é a magnitude do desafio da Escola de Frankfurt ao saber convencional do pensamento social norte-americano. Como afirmei em outro trabalho,⁵⁹ na recepção dada pela América do Norte aos refugiados da Europa Central pode-se discernir um padrão seletivo de aceitação. Embora não tenha deixado de haver exceções, as recepções mais calorosas ficaram reservadas aos recém-chegados cujo pensamento se aproximava mais do espírito da *Neue Sachlichkeit* [nova objetividade] que prevalecera nos anos intermediários da República de Weimar. Fosse na arquitetura, com a Bauhaus, na filosofia, com o Círculo de Viena, ou na sociologia, com o tipo de pesquisa quantitativa de Paul Lazarsfeld, a ética de sóbria objetividade e o progresso tecnológico sensibilizaram a vida intelectual norte-americana. O Institut, apesar do projeto de seu prédio original, havia criticado a *Neue Sachlichkeit* desde o princípio.⁶⁰ Para Horkheimer e os outros, ela representava o correlato estilístico da liquidação da subjetividade, com a superação prematura das contradições da vida moderna. Embora já não discorressem sobre o estilo como tal, eles continuaram a criticar duramente os que trabalhavam conforme o espírito desse estilo. Nas décadas de 1930 e 1940, foram claramente contra a corrente. Só mais tarde é que suas restrições às vantagens da modernidade começariam a fazer sentido para o público norte-americano. Passaram-se décadas antes

que surgisse um interesse generalizado por questões como a ecologia, a racionalidade instrumental e a liberação das mulheres — questões de que a Escola de Frankfurt havia tratado, com sofisticação, uma geração antes.

Portanto, é discutível se o Institut teria ou não logrado êxito em se tornar uma grande força na vida intelectual norte-americana, se houvesse permanecido no país. Os membros que optaram por ficar acharam que sim.⁶¹ A súbita popularidade de Marcuse na década de 1960, baseada sobretudo em escritos cuja direção geral fora prenunciada no trabalho anterior da Escola de Frankfurt, sugere que eles bem poderiam ter razão. Mas o que aconteceu foi que figuras menos centrais na história do Institut, como Fromm, Neumann e Wittfogel, adquiriram um impressionante número de seguidores, enquanto Horkheimer continuou a ser um personagem geralmente desconhecido nos Estados Unidos do após-guerra.

Especular sobre o que poderia ter ocorrido constitui muito menos a tarefa do historiador, é claro, do que tentar compreender o que de fato aconteceu. O Institut foi um componente singular de um acontecimento ímpar na história ocidental recente. Nos tempos modernos, foi a única aglomeração interdisciplinar de estudiosos que trabalhavam em diferentes problemas a partir de uma base teórica comum. Além disso, embora a dispersão fosse a norma no exílio, o Institut conseguiu manter-se unido. Foi também o único representante coletivo da cultura de Weimar a sobreviver ao exílio e retornar para servir de ponte entre o passado cultural da Alemanha e o presente pós-nazista. Ao se reinstalar em Frankfurt, ele pôde não apenas ensinar técnicas metodológicas aprendidas na América do Norte como também restabelecer a continuidade da rica herança que Hitler tanto fizera por obliterar. Depois de ajudar a introduzir a cultura alemã nos Estados Unidos, ele passou a ajudar a levá-la de volta para a Alemanha. Com estudiosos como Jürgen Habermas, Alfred Schmidt (que foi nomeado sucessor de Adorno como diretor do Institut), Oskar Negt e Albrecht Wellmer, seu impacto contínuo promete ser significativo, ainda que sua sobrevivência institucional na década de 1970 pareça ameaçada pela morte de vários de seus líderes mais velhos e pelo crescente tumulto radical em suas fileiras estudantis.

Uma metáfora forçada, sugerida pela idéia hegeliana do retorno do espírito para si mesmo, talvez parecesse apropriada neste ponto, não fosse pelo fato crucial de que a verdadeira alienação da Escola de Frankfurt não terminou com sua volta geográfica para casa. A reintegração do Institut,

que enfatizamos, nunca passou de um processo parcial e incompleto. “Escrever poesia depois de Auschwitz”, registrou Adorno num de seus momentos mais amargos, “é um ato de barbárie.”⁶² Escrever teoria social e conduzir pesquisas científicas só seria mais tolerável se seu impulso crítico negativo fosse mantido. Isso porque, como sempre insistiu a Escola de Frankfurt, somente pela recusa de celebrar o presente é que se pode preservar a possibilidade de um futuro em que escrever poesia deixe de ser um ato de barbárie.

NOTAS

Foram utilizadas as seguintes abreviaturas:

Grünbergs Archiv: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung

SPSS: Studies in Philosophy and Social Science

ZfS: Zeitschrift für Sozialforschung

PREFÁCIO À EDIÇÃO DE 1966

1. Constatou-se que até a realeza ficou curiosa. Quando estudava em Cambridge, o príncipe Charles foi instruído por seu tutor, Peter Lazlett, a ler *One-Dimensional man* [*A ideologia da sociedade industrial*], de Marcuse. De acordo com um relato, “Charles lhe disse que o tinha lido ‘com o papai’ numa viagem da família real pela Austrália. Eles haviam inspecionado a tropa durante o dia e lido sobre a mistificação burguesa à noite [...] Charles não comentou o que tinha aprendido”. Bryan Appleyard, “King of a Fragile New Europe?”, *The Sunday Times*, Londres, 22 jul. 1990, p. 6.
2. De Friedrich Pollock para Martin Jay, Montagnola, 13 maio 1970.
3. Dick Howard e Karl E. Klare (orgs.), *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin* (Nova York, 1972).
4. Na V Conferência Anual de Estudiosos Socialistas, em setembro de 1969, fiz uma palestra intitulada “The Metapolitics of Utopianism”, que foi publicada, com uma variedade de títulos escolhidos pelos editores, em *Radical America*, 4, 3 (abr. 1970); *Dissent*, 17, 4 (jul.-ago. 1970); e George Fischer (org.), *The Revival of American Socialism: Selected Papers of the Socialist Scholars Conference* (Nova York, 1971). Ela foi reproduzida em minha coletânea *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration From Germany to America* (Nova York, 1986). Nesse texto, critiquei a idéia totalizante de Marcuse sobre a “grande recusa” como uma espécie de metapolítica estética que subestimava a importância do pluralismo.
5. Ele foi escrito antes de eu me ligar a Löwenthal no corpo docente de Berkeley e de ter o privilégio de travar com ele uma amizade calorosa e íntima. Sobre as minhas reflexões a respeito de seu legado, ver minha introdução na *Festschrift* de seu octogésimo aniversário, na revista *Telos*, 45 (outono 1980), e “Leo Löwenthal: In Memoriam”, *Telos*, 93 (outono 1992).
6. Mas de modo algum elas são inteiramente negligenciadas. Ver, por exemplo, as recentes coletâneas *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, org. Michael Kessler e Rainer Funk (Tübingen, 1992); *On Max Horkheimer: New Perspectives*, org. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß e John McCole (Cambridge, Mass., 1993); *Marcuse: From the New Left to the Next Left*, org. John Bokina e Timothy J. Lukes (Kansas, 1994).

7. Ver, em particular, William E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law* (Cambridge, Mass., 1994). Um debate sobre as relações de Schmitt com a teoria crítica foi lançado por Ellen Kennedy. Ver seu artigo "Carl Schmitt and the Frankfurt School" e as respostas de Martin Jay, "Reconciling the Irreconcilable? A Rejoinder to Kennedy", Alfons Söllner, "Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School", e Ulrich K. Preuss, "The Critique of German Liberalism: A Reply to Kennedy", todos em *Telos*, 71 (primavera 1987). Quanto à resposta da autora, ver Ellen Kennedy, "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos*, 73 (outono 1987).
8. Ver, por exemplo, a discussão de sua importância na América Latina em Martin Traine, "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" *Die Frankfurter Schule und Lateinamerika* (Colônia, 1994). Na Austrália, apesar de inspirar-se nos membros da Escola de Budapeste que emigraram para lá na década de 1970, a revista *Thesis Eleven* também mostra um vivo interesse pelo legado da teoria crítica. No Japão, uma revista recém-lançada, *Ba-Topos*, desempenha um papel similar.
9. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford, 1989).
10. *Ibid.*, p. 159. A tese de Offe pode ser encontrada em seu livro *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, org. John Keane (Cambridge, Mass., 1985).
11. Para uma crítica global, ver Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge, 1993), cap. 3.
12. Para um levantamento geral da aceitação recente da teoria crítica e de suas complexas relações com outras escolas de pensamento, ver Peter Uwe Hohendahl, *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory* (Ithaca, 1991). Para uma análise que situa a obra de Benjamin e Adorno na história da estética, hoje sumamente contestada, ver Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Cambridge, Mass., 1990).
13. Quanto à minha tentativa de discutir essa postura, ver os ensaios "Habermas and Modernism" e "Habermas and Postmodernism" em *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays* (Nova York, 1988).
14. Leo Löwenthal, "Against Postmodernism", entrevista com Emilio Galli Zugaro, em *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*, org. Martin Jay (Berkeley, 1987), p. 262. Para outras informações sobre a resistência de Löwenthal ao pós-modernismo, ver meu artigo "Erfahrungen und/oder Experimentieren: Löwenthal und die Herausforderung der Postmoderne", em *Geschichte Denken: Ein Notizbuch für Leo Löwenthal*, org. Frithjof Hager (Leipzig, 1992).
15. Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, 1991), p. 17.
16. Para um debate animado sobre essas questões, ver David Couzens Hoy e Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Cambridge, Mass., 1994).
17. Para discussões dessas questões, ver os ensaios de Andrew Benjamin (org.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin* (Londres, 1989), e Harry Kunneman e Hent de Vries (orgs.), *Enlightenments: Encounters between Critical Theory and Contemporary French Thought* (Kampen, Holanda, 1993).
18. A crítica mais sistemática de Habermas à *Dialética do esclarecimento* veio em *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass., 1987). Nos Estados Unidos, talvez seja no trabalho de Richard

- Wolin que a crítica habermasiana da *Dialética do esclarecimento* e do momento protopós-estruturalista "nietzschiano" da teoria crítica foi mais elaborada. Ver seu livro *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism* (Nova York, 1992). Uma defesa vigorosa de Adorno contra Habermas foi desenvolvida pelo filósofo inglês J. M. Bernstein. Ver, de sua autoria, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno* (University Park, Pensilvânia, 1992) e *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory* (Londres, 1995).
19. Para uma comparação investigativa, ver Bernstein, *The Fate of Art*.
 20. Sobre a questão da mimese, ver meu ensaio "Mimesis und Mimetology: Adorno und Lacoue-Labarthe", em Gertrud Koch (org.), *Auge und Affekt: Wahrnehmung und Interaktion* (Frankfurt, 1995). Sobre a comparação com Lacan, ver Peter Dews, *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londres, 1987); para uma reavaliação recente, ver Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, Mass., 1995).
 21. Ver, por exemplo, Paul Breines, "Revisiting Marcuse with Foucault: An Essay on Liberation meets *The History of Sexuality*", em *Marcuse*, org. Bokina e Lukes. Vários outros ensaios dessa coleção tentam ressituar Marcuse no debate sobre o pós-modernismo.
 22. Foucault, "Adorno, Horkheimer, and Marcuse: Who is a 'Negator of History'?", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trad. R. James Goldstein e James Cascaito (Nova York, 1991), p. 119-120. Foucault disse ao autor, certa vez, que a tradução francesa de *The Dialectical Imagination*, em 1977, fora a primeira a alertá-lo para essas semelhanças. Comparar Foucault com a Escola de Frankfurt tornou-se um passatempo freqüente; ver, por exemplo, Axel Honneth, *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. Kenneth Baynes (Cambridge, Mass., 1991), e Michael Kelley (org.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Cambridge, Mass., 1994).
 23. Ver, por exemplo, os ensaios de *Benjamin's Ground: New Readings of Walter Benjamin*, org. Rainer Nägele (Detroit, 1988).
 24. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", em *Deconstruction and the Possibility of Justice*, org. Drucilla Cornell et al. (Nova York, 1992).
 25. Ver, por exemplo, Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of the Surrealist Revolution* (Berkeley, 1993).
 26. Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical/Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, 1991).
 27. Jean-François Lyotard, "A Svelte Appendix to the Postmodern Question", em *Political Writings*, trad. Bill Readings e Kevin Paul (Mineápolis, 1993), p. 28.
 28. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, Or, The Persistence of the Dialectic* (Nova York, 1990), p. 249-252.
 29. Quanto às minhas reflexões pessoais sobre essa questão, ver "Class Struggle in the Classroom? The Myth of American 'Seminar Marxism'", *Salmagundi*, 85-86 (inverno-primavera 1990). Stephen T. Leonard também argumentou que, apesar de tudo, a teoria crítica conseguiu produzir efeitos práticos significativos em áreas como a pedagogia crítica, o feminismo e a teologia da libertação. Ver sua *Critical Theory in Political Practice* (Princeton, 1990). Ver também a coleção anterior, *Critical Theory and Public Life*, org. John Forester (Cambridge, Mass., 1985).

30. "Urban Flights: The Institute of Social Research between Frankfurt and New York", em *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* (Berkeley, 1993).
31. Willem van Reijen e Gunzelin Schmid Noerr (orgs.), *Grand Hotel Abgrund: Ein Photobiographie der Kritischen Theorie* (Hamburgo, 1988).
32. Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, trad. Michael Robertson (Cambridge, Mass., 1994).
33. Adorno (Cambridge, Mass., 1984) tentou fornecer uma visão geral de sua carreira. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, 1984) tentou situar as rumações da teoria crítica sobre o conceito de totalidade na história mais longa do marxismo ocidental como um todo. *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (Nova York, 1985) compilou meus ensaios dispersos sobre aspectos da história do Institut, bem como sobre outros emigrantes, como Siegfried Kracauer. *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal* (Berkeley, 1987) foi uma organização de textos e entrevistas feita por Löwenthal.

INTRODUÇÃO

1. William Butler Yeats, "The Choice" (1932).
2. O não-estabelecimento de uma distinção suficiente entre o Institut da época de Weimar e a Escola de Frankfurt prejudicou algumas abordagens da história desta. Ver, por exemplo, Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nova York, 1968), onde o Institut é erroneamente descrito como "hegeliano-esquerdista até a medula" durante o período da República de Weimar (p. 41).
3. Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), que contém muitos dos ensaios reeditados em alemão com o título *Kultur und Gesellschaft*, 2 v. (Frankfurt, 1965).
4. Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, org. Alfred Schmidt, 2 v. (Frankfurt, 1968).
5. Walter Benjamin, *Schriften*, org. Theodor W. Adorno e Gershom Scholem, 2 v. (Frankfurt, 1955); Theodor W. Adorno, *Prismen* (Frankfurt, 1955), publicado em inglês com o título *Prisms*, trad. Samuel e Shierry Weber (Londres, 1967); *Versuch über Wagner* (Frankfurt, 1952) e *Dissonanzen: Musik der verwalteten Welt* (Frankfurt, 1956); Leo Löwenthal, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957) e *Literature, Popular Culture, and Society* (Englewood Cliffs, Nova Jersey, 1961); Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, org. Herbert Marcuse (Nova York, 1957). Outras coleções mais recentes do trabalho feito por personalidades do Institut incluem Erich Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis* (Nova York, 1970); Otto Kirchheimer, *Politics, Law, and Social Change*, org. Frederic S. Burin e Kurt L. Shell (Nova York, 1969); e Leo Löwenthal, *Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts* (Neuwied e Berlin, 1971).

1. A CRIAÇÃO DO INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG E SEUS PRIMEIROS ANOS EM FRANKFURT

1. Carl Schorske, *German Social Democracy, 1905-1917* (Cambridge, Mass., 1955).
2. As informações biográficas sobre Weil provêm de uma série de cartas que ele me escreveu em 1970-1971.

3. Felix Weil, *Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne)* (Berlim-Fichtenau, 1921).
4. Originalmente, acompanhei Felix Weil na afirmação de que a semana ocorreu no verão de 1922, data que foi contestada por Ulrike Migdal em *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung* (Frankfurt, 1981), p. 34, onde ela diz que o evento deve ter-se realizado na primavera. Essa afirmação, por sua vez, foi corrigida por Michael Buckmiller em sua extensa reconstrução do acontecimento, "Die 'Marxistische Arbeitswoche' 1923 und die Gründung des 'Instituts für Sozialforschung'", in Willem van Reijen e Gunzelin Schmid Noerr (orgs.), *Grand Hotel Abgrund: Eine Photobiographie der Frankfurter Schule* (Hamburgo, 1988), p. 144 et seq. Atualmente, aceito esta última data como a correta.
5. Tempos depois, Hede Massing tornou-se agente de espionagem da União Soviética, mas repudiou essa ligação no fim da década de 1930. Ela prestou depoimento no julgamento de Alger Hiss, em 1948, e escreveu um livro sobre suas experiências, intitulado *This Deception* (Nova York, 1951). Além de reminiscências fascinantes sobre o que significou espionar para os russos, o livro contém diversos retratos detalhados, se bem que às vezes romanceados, de várias figuras do Institut, inclusive Julian Gumperz, Paul Massing e Richard Sorge. A própria Sra. Massing fez algumas entrevistas para o Institut em 1944-1945, quando ele estava empenhado em um estudo sobre o anti-semitismo na força de trabalho norte-americana.
6. Carta de Weil para Breines, 10 jan. 1971.
7. Max Horkheimer, "Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft" (inédito, 1922).
8. A *Habilitationschrift* de Horkheimer intitulou-se *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925). Pode-se encontrar uma descrição de sua primeira aula em Madlen Lorei e Richard Kirn, *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre* (Frankfurt, 1966), p. 97.
9. Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munique, 1960), p. 114.
10. Conversa com Gerhard Meyer, Meredith, New Hampshire, 19 jul. 1971.
11. Esses foram projetos sugeridos a Hermann Weil para ajudar a persuadi-lo a fazer doações para o Institut (entrevista com Friedrich Pollock, Montagnola, Suíça, mar. 1969).
12. Carta de Weil para mim, 31 jan. 1971.
13. *Ibid.*
14. Conversa com Pollock, mar. 1969.
15. F. W. Deakin e G. R. Storry, *The Case of Richard Sorge* (Londres, 1966), p. 32.
16. *Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main* (Frankfurt, 1925), p. 13.
17. Gustav Mayer, *Erinnerungen* (Zurique e Viena, 1949), p. 340-341.
18. Para dados sobre a vida de Grünberg, ver *Österreichisches Biographisches Lexicon, 1915-1950*, v. II (Graz-Colônia, 1957-1959).
19. Gustav Nanning, *Carl Grünberg und die Anfänge des Austromarxismus* (Graz, 1968), p. 94.
20. Norbert Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Viena, Frankfurt e Zurique, 1968), p. 177.
21. György Lukács, "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", *Grünbergs Archiv* XII (1926).
22. Carta de Weil para mim, 8 jun. 1971.

23. Ver, por exemplo, Heinrich Regius, "Die neue Sachlichkeit", *Dämmerung* (Zurique, 1934), p. 216. Heinrich Regius era um pseudônimo de Horkheimer, que foi necessário para permitir a distribuição do livro na Alemanha.
24. Carl Grünberg, "Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924", *Frankfurter Universitäts-Reden XX* (Frankfurt, 1924).
25. Entre parênteses, podemos assinalar que o uso que Grünberg fez do termo foi exatamente o inverso do que Fritz Ringer empregou no livro *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).
26. Wilhelm von Humboldt, *Schriften*, selecionados por W. Flemmer (Munique, 1964), p. 307.
27. Grünberg, "Festrede", p. 11.
28. Friedrich Pollock, *Sombarts "Widerlegung" des Marxismus* (Leipzig, 1926), um dos *Beiheft* [números] do *Grünbergs Archiv*; Max Horkheimer, "Ein neuer Ideologie Begriff?", *Grünbergs Archiv XV* (1930).
29. Carta de Oscar H. Swede para Max Eastman, 1º out. 1927, Coleção Eastman, Departamento de Manuscritos, Biblioteca Lilly, Universidade de Indiana. Agradeço a Jack Diggins, da Universidade da Califórnia, em Irvine, por ter-me chamado a atenção para essa carta.
30. Em 1930, Franz Schiller escreveu um longo artigo laudatório, intitulado "Das Marx-Engels Institut in Moskau", *Grünbergs Archiv XV*.
31. Esse aspecto do trabalho do Institut foi levado adiante, depois da emigração, por Hilde Rigaudias-Weiss, que descobriu um questionário de Marx, até então desconhecido, sobre a situação dos trabalhadores franceses de 1830 a 1848 (*Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*; Paris, 1936).
32. Deakin e Storry, *Richard Sorge*, p. 32.
33. Conversa com Pollock, Montagnola, mar. 1969.
34. Na história inédita do Institut escrita em 1944, "Ten Years on Morningside Heights", Korsch ainda foi arrolado como "Fellow" [membro], mas isso parecia ser pouco significativo. A história encontra-se na coleção pessoal de Löwenthal.
35. Weil chamou-o de "um solitário típico, incapaz de trabalhar em equipe" (carta para mim, 5 jun. 1971).
36. Conversa com Pollock, mar. 1969.
37. Carta de Matthias Becker para mim, 7 jun. 1971. Becker é o guardião, designado por Horkheimer, dos arquivos do Institut, que são mantidos em Montagnola e ainda não foram abertos ao público.
38. H. Regius, *Dämmerung*, p. 122-130.
39. *Ibid.*, p. 130.
40. De Henryk Grossmann para Paul Mattick, carta incluída no apêndice de *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, de Grossmann (Frankfurt, 1969), com posfácio de Mattick, p. 85-86 (grifo do original).
41. As informações biográficas sobre Wittfogel provieram de uma conversa com ele em Nova York, em 21 de junho de 1971, e da biografia escrita por G. L. Ulmen, *Karl August Wittfogel: Toward an Understanding of His Life and Work*, que o autor teve a gentileza de me deixar ver antes de sua publicação.
42. Karl August Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (Berlim, 1922), e *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Viena, 1924); seu primeiro livro sobre a China foi *Das erwachende China* (Viena, 1926).

43. Helga Gallas, *Marxistische Literaturtheorie* (Neuwied e Berlim, 1971), p. 111.
44. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (Paris, 1934).
45. Nova York, 1964. Quanto à comparação, ver George Lichtheim, *The Concept of Ideology* (Nova York, 1967), p. 279. Lichtheim, durante nossa conversa de 16 de fevereiro de 1969, enfatizou o brilhantismo de Borkenau e afirmou que ele fora tratado de forma injusta pelo Institut.
46. H. Grossmann, "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie", *ZfS IV*, 2 (1935).
47. Grossmann, *Österreichs Handelspolitik, 1772-1790* (Viena, 1916).
48. Entrevistas com Pollock, em Montagnola (mar. 1969), Leo Löwenthal, em Berkeley (ago. 1968), e Alice Maier, ex-secretária da filial do Institut em Nova York, em Nova York (maio 1969).
49. Citado em Grossmann, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, p. 113.
50. Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (Leipzig, 1929).
51. Para uma abordagem recente do livro, ver Martin Trotman, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann* (Zurique, 1956). A análise de Mattick, no posfácio de *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, é uma avaliação mais simpática.
52. Ver, por exemplo, Alfred Brauntal, "Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie", *Die Gesellschaft VI*, 10 (out. 1929). Mattick atacou vigorosamente esse tipo de crítica em seu *Nachwort to Marx, die klassische Nationalökonomie, etc.* (p. 127).
53. Para uma discussão sobre o descaso para com as indústrias de serviços por parte do próprio Marx, bem como de sua ênfase na produção, ver George Kline, "Some Critical Comments on Marx's Philosophy", em Nicholas Lobkowitz (org.), *Marx and the Western World* (Notre Dame, Indiana, 1967). As observações de Pollock nunca foram publicadas.
54. F. Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)* (Leipzig, 1929).
55. D. B. Ryazanov, "Siebzig Jahre 'Zur Kritik der politischen Ökonomie'", *Grünbergs Archiv XV* (1930).
56. Para uma descrição de seu comportamento dissidente no XI Congresso do Partido, em 1922, ver Adam Ulam, *The Bolsheviks* (Nova York, 1965), p. 544-546.
57. Regius, *Dämmerung*, p. 152-153.
58. Rudolf Schlesinger, "Neue Sowjetrussische Literatur zur Sozialforschung", *ZfS VII*, 1 (1938), e VIII, 1 (1939).
59. Para uma descrição do rabino Nobel, ver Nahum Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (Nova York, 1953), *passim*.
60. Para uma descrição da relação entre os dois, ver Theodor W. Adorno, "Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer", *Noten zur Literatur III* (Frankfurt, 1965).
61. Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler* (Princeton, 1947).
62. Adorno, *Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs* (Viena, 1968), p. 20.
63. René Leibowitz, "Der Komponist Theodor W. Adorno", em Max Horkheimer (org.), *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag* (Frankfurt, 1963).
64. Arthur Koestler, *Arrow in the Blue* (Nova York, 1952), p. 131.

65. Adorno, *Alban Berg*, p. 37.
66. *Ibid.*
67. Adorno, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (Frankfurt, 1924).
68. Para uma discussão da relação de Tillich com o Institut e da interação de sua teologia com a teoria crítica, ver as reminiscências de Horkheimer e Adorno em *Werk und Wirken Paul Tillichs: Ein Gedenkbuch* (Stuttgart, 1967).
69. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Tübingen, 1933, ed. rev., Frankfurt, 1966).
70. Ver a nota de rodapé da p. 43 para uma explicação desses termos.
71. F. Weil, "Rosa Luxemburg über die Russische Revolution", *Grünbergs Archiv XIII* (1928), e "Die Arbeiterbewegung in Argentinien", *ibid.*, XI (1925).
72. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).
73. "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Frankfurter Universitätsreden*, XXVII (Frankfurt, 1931).
74. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Leipzig, 1931). Para uma avaliação recente do trabalho de Wittfogel, ver Irving Fetscher, "Asien im Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie", *Merkur*, XX, 3 (mar. 1966).
75. Conversa com Löwenthal, ago. 1968.
76. Horkheimer, "Vorwort", *ZfS I*, 1/2 (1932).
77. Horkheimer, "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *ZfS I*, 1/2 (1932).
78. Grossmann, "Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem", *ZfS I*, 1/2 (1932).
79. Pollock, "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *ZfS I*, 1/2 (1932).
80. Leo Löwenthal, "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", e Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", *ZfS I*, 1/2 (1932).
81. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *ZfS I*, 1/2 (1932).
82. Erich Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *ZfS I*, 1/2 (1932).
83. *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).
84. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt, 1932).
85. Adorno, crítica a *Hegels Ontologie*, *ZfS I*, 3 (1932), p. 410.
86. Para uma lista de catedráticos "expurgados" de universidades alemãs, ver Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969), p. 234.
87. Charles Beard, Celestin Bouglé, Alexander Farquharson, Henryk Grossmann, Paul Guggenheim, Maurice Halbwachs, Jean de la Harpe, Max Horkheimer, Karl Landauer, Lewis L. Lorwin, Robert S. Lynd, Robert M. MacIver, Sidney Webb (lord Passfield), Jean Piaget, Friedrich Pollock (presidente), Raymond de Saussure, Georges Scelle, Ernst Schachtel, Andries Sternheim, R. H. Tawney e Paul Tillich.
88. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 17 abr. 1934.
89. De acordo com Paul Sweezy, "não há dúvida de que o desenvolvimento intelectual de Paul foi influenciado de maneira profunda e permanente por suas experiências e associações em Frankfurt" ("Paul Alexander Baran: a Personal Memoir", *Monthly*

- Review*, XVI, 11, mar. 1965, p. 32). A amizade de Baran com membros do Institut continuou depois que ele foi para os Estados Unidos em 1939. Sua morte prematura, em 1964, ocorreu na casa de Leo Löwenthal, em San Francisco.
90. Josef Dünner, *If I Forget Thee...* (Washington, 1937).
91. Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, p. 80.
92. Só depois da guerra Horkheimer chegou à melancólica conclusão de que o sionismo tinha sido a única saída para os judeus da Europa. Ver seu artigo "Über die deutschen Juden", em seu livro *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt, 1967), p. 309.
93. Carta de Weil para mim, 1º jun. 1969.
94. Conversa com Wittfogel, Nova York, 21 jun. 1971.
95. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944* (Nova York, ed. rev. 1944), p. 121.
96. L. Löwenthal, "Das Dämonische", em *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum fünfzigsten Geburtstag* (Frankfurt, 1921).
97. Ver, por exemplo, Edgar Friedenberg, "Neo-Freudianism and Erich Fromm", *Commentary* XXXIV, 4 (out. 1962), ou Maurice S. Friedman, *Martin Buber, the Life of Dialogue* (Nova York, 1960), p. 184-185.
98. Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals* (Berkeley e Los Angeles, 1968), p. 29.
99. Carta de Pollock para mim, 24 mar. 1970.
100. Entrevista com Pollock, mar. 1969. Muitos anos depois, Adorno defendeu indiretamente sua mudança de sobrenome em um memorando que escreveu para o projeto do Institut sobre o anti-semitismo na mão-de-obra. "A idéia de que os judeus devem demonstrar mais orgulho por se aterem a seus sobrenomes não passa de uma pífia racionalização do desejo de que eles apareçam abertamente, para que se possa reconhecê-los e persegui-los com mais facilidade" (3 nov. 1944, memorando em poder de Paul Lazarsfeld).
101. Entrevista com Paul Massing, Nova York, 25 nov. 1970.
102. Jürgen Habermas, "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt, 1971).
103. Hannah Arendt, introdução de *Illuminations*, de Walter Benjamin, trad. Harry Zohn (Nova York, 1968), p. 29.
104. Adolph Lowe, um amigo de infância de Stuttgart, relembrou que Horkheimer e Pollock deram um ultimato a seus respectivos pais quando estavam na Inglaterra: ou teriam permissão de voltar à Alemanha para iniciar os estudos, ou emigrariam. Horkheimer pai e Pollock pai pareciam ter cedido sem muita resistência (conversa com Lowe, Nova York, 28 dez. 1971).
105. Carta de Pollock para mim, 16 jul. 1970. Embora nunca tenha sido uma intelectual como a mulher de Adorno, Gretel, a Sra. Horkheimer foi uma fonte constante de apoio até seu falecimento, no outono de 1969. Quando os vi juntos em março daquele ano, na época de seu 43º e último aniversário de casamento, fiquei comovido com a afeição calorosa que eles demonstravam um pelo outro.
106. Regius [Horkheimer], *Dämmerung*, p. 165.
107. *Ibid.*
108. Andries Sternheim, "Zum Problem der Freizeitgestaltung", *ZfS I*, 3 (1932). Ele também contribuiu com uma monografia sobre a economia e a família para o projeto

- colaborativo do Institut, os *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936), e escreveu com regularidade na seção de críticas do *Zeitschrift*.
109. George Rusche, "Arbeitsmarkt und Strafvollzug", *ZfS* II, 1 (1933).
 110. Kurt Baumann, "Autarkie und Planwirtschaft", *ZfS* II, 1 (1933); Gerhard Meyer, "Neue Englische Literatur zur Planwirtschaft", *ZfS* II, 2 (1933).
 111. Paul Ludwig Landsberg, "Rassenideologie und Rassenwissenschaft", *ZfS* II, 3 (1933).
 112. Julian Gumperz, "Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems", *ZfS* I, 3 (1932), e "Recent Social Trends in the U.S.A.", *ZfS* II, 2 (1933).
 113. Grossmann, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, p. 97.
 114. Ver Franz Neumann et al., *The Cultural Migration* (Filadélfia, 1953).
 115. *The Spanish Cockpit*, publicado em Londres, 1937.
 116. Esse artigo foi escrito sob o pseudônimo de Fritz Jungmann e intitulado "Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung"; em *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936).
 117. Paul Honigsheim, "Reminiscences of the Durkheim School", em Kurt H. Wolff (org.), *Emile Durkheim, 1858-1917* (Columbus, Ohio, 1960), p. 313-314.
 118. J. Gumperz, *Pattern for World Revolution*, com Robert Rindl, sob o pseudônimo duplo de "Ypsilon" (Chicago e Nova York, 1947).
 119. Entrevista com Horkheimer, Montagnola, mar. 1969.
 120. Ver Fleming e Bailyn, *The Intellectual Migration*; Laura Fermi, *Illustrious Immigrants* (Chicago, 1968); *The Legacy of the German Refugee Intellectuals (Salmagundi, 10/1 I, outono 1969-inverno 1970)*; e Helge Pross, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933-1941* (Berlim, 1955).
 121. O renomado classicista M. I. Finley, tradutor e assistente editorial do Institut na década de 1930, enfatizou a antipatia da Nova Escola pelo marxismo do Institut (entrevista em Berkeley, 31 jan. 1972).
 122. Para uma listagem completa dos seminários e palestras públicos feitos pelo Institut de 1936 a 1938, ver *International Institute of Social Research: A Report on Its History, Aims, and Activities 1933-1938* (Nova York, 1938), p. 35-36.
 123. Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, p. 8.

2. A GÊNESE DA TEORIA CRÍTICA

1. Ver George Lichtheim, *The Origins of Socialism* (Nova York, 1969) e *Marxism: An Historical and Critical Study* (Nova York e Londres, 1961); Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968); e Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (Nova York, 1964), para discussões sobre os hegelianos de esquerda.
2. Ver Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (ed. rev., Nova York, 1960) e Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971), para uma compreensão da transição da teoria social negativa para a positiva.
3. Em seu *Marxismus und Philosophie* (Frankfurt, 1966), cujo ensaio foi originalmente publicado no *Grünbergs Archiv* em 1923, Korsch discutiu a ligação entre a política reformista da Segunda Internacional e o materialismo mecanicista e não dialético que ela identificava com o marxismo.
4. Ver H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Nova York, 1958), p. 161-229, para uma discussão de Dilthey, Croce e Sorel. Lukács foi fortemente influenciado

- pelas atitudes sorelianas de Ervin Szabó, o mestre espiritual da oposição esquerdista dos socialdemocratas húngaros. Ver o prefácio de Lukács, datado de 1967, em *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), p. X.
5. Para uma discussão sobre o impacto desses manuscritos, ver Furio Cerutti, "Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus", em Oskar Negt (org.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt, 1970).
 6. *International Institute of Social Research: Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nova York, 1938), p. 28.
 7. Ver, por exemplo, Max Horkheimer, "Schopenhauer Today", em Kurt H. Wolff e Barrington Moore Jr. (orgs.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).
 8. Conversa com Horkheimer, Montagnola, mar. 1969.
 9. Horkheimer, *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925).
 10. Carta de Pollock para mim, 24 mar. 1970.
 11. Hans Cornelius, "Leben und Lehre", em Raymund Schmidt (org.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, v. II (Leipzig, 1923), p. 6.
 12. Carta de Pollock para mim, 24 mar. 1970.
 13. Cornelius, *Die Elementargesetze der bildenden Kunst* (Leipzig, 1908).
 14. Carta de Pollock para mim, 24 mar. 1970.
 15. Cornelius, "Leben und Lehre", p. 19.
 16. *Ibid.*, p. 65. Curiosamente, quando Horkheimer escreveu sobre Kant em 1962 ("Kants Philosophie und die Aufklärung", em *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967, p. 210), ele elogiou Kant pelos componentes críticos anti-harmônicos de sua filosofia.
 17. Foi essa a interpretação que lhe foi dada num artigo anônimo publicado no *Times Literary Supplement*, "From Historicism to Marxist Humanism" (5 jun. 1969), p. 598. O artigo é de George Lichtheim. Para uma análise da importância de Hegel para a teoria crítica, ver Friedrich W. Schmidt, "Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule", em *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*.
 18. Horkheimer [Heinrich Regius], *Dämmerung* (Zurique, 1934), p. 86.
 19. Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", *ZfS* IV, 3 (1935), p. 333.
 20. Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Grünbergs Archiv* XV, I (1930), p. 34.
 21. Horkheimer, "Hegel und die Metaphysik", em *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).
 22. *Ibid.*, p. 197.
 23. *Ibid.*, p. 192.
 24. G. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. XXIII.
 25. Horkheimer, "Gedanke zur Religion", em Alfred Schmidt (org.), *Kritische Theorie* (Frankfurt, 1968), 2 v., originalmente "Nachbemerkung", *ZfS* IV, 1 (1935).
 26. *Ibid.*, p. 375. Ver também Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, p. 55.
 27. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", *ZfS* III, 1 (1934), p. 9.
 28. Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", *ZfS* II, 1 (1933), p. 3-4.
 29. "Zum Rationalismusstreit", p. 36.
 30. *Ibid.*

31. Horkheimer, "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *ZfS* VI, 1 (1937), p. 9.
32. Karl Mannheim escreveu o mesmo no ensaio "Conservative Thought", em Kurt H. Wolff (org.), *From Karl Mannheim* (Nova York, 1971), p. 213 *et seq.* Entretanto, esse texto foi escrito em 1925, muito antes da ascensão dos nazistas ao poder.
33. Ver Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, em *Werke*, v. IX (Neuwied, 1961). Nesse texto, Lukács repudiou suas origens em Dilthey, Simmel e outros, sobretudo tal como haviam aparecido em *História e consciência de classe*.
34. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *ZfS* I, 1/2 (1932), *passim*.
35. Horkheimer, "The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", *SPSS* VIII, 3 (1939), *passim*.
36. Ver Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930), para uma discussão sobre Vico.
37. "Zum Problem der Wahrheit", p. 361.
38. Horkheimer, "Bemerkungen zu Jaspers' 'Nietzsche'", *ZfS* VI, 2 (1937).
39. "Zum Problem der Wahrheit", p. 357.
40. "Zum Rationalismusstreit", p. 44.
41. Theodor Adorno, em uma crítica à biografia de Wagner escrita por Ernest Newman (*Kenyon Review*, v. IX, 1, inverno 1947), fez uma afirmação similar. O negativismo de Nietzsche, diz ele, "expressou o humano em um mundo em que a humanidade se tornara uma farsa". Sua "demonstração singular do caráter repressor da cultura ocidental" foi o que o distinguiu de Wagner (p. 161).
42. Ver Horkheimer, "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", *ZfS* III, 3 (1934), e sua crítica de Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, em *ZfS* II, 2 (1933).
43. Crítica a *Les Deux sources*, p. 106.
44. Citado em Horkheimer, *Kritische Theorie*, v. I, p. 175, de uma carta a Celestin Bouglé (24 jan. 1935).
45. Mas ele não desconhecia suas origens na Reforma. Ver, por exemplo, sua discussão sobre Lutero em Horkheimer, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", *ZfS* VII, 1 (1938), p. 10-13.
46. Horkheimer, "Materialismus und Moral", *ZfS* II, 2 (1933), p. 165.
47. Adorno, *Minima moralia* (Frankfurt, 1951), p. 80.
48. "Materialismus und Moral", p. 183-184.
49. *Ibid.*, p. 186.
50. Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", *ZfS* II, 1 (1933).
51. *Ibid.*, p. 14.
52. Karl Marx, "Theses on Feuerbach", em Lewis S. Feuer (org.), *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy* (Nova York, 1959), p. 243.
53. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956), p. 82.
54. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 162 (grifo do original).
55. Para um exemplo dessa consideração no trabalho do Institut, ver Adorno, "Veblen's Attack on Culture", *Prisms*, trad. Samuel e Shierry Weber (Londres, 1967), onde ele discute o conceito de "consumo conspícuo" (p. 87).
56. Para uma discussão da atitude de Marx em relação ao Estado, que frisa esse ponto, ver Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, p. 202 *et seq.*
57. *Dämmerung*, p. 18.
58. Horkheimer, "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", *ZfS* IV, 1 (1935), p. 5.

59. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; Marcuse, "The Concept of Essence", *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente *ZfS* V, 1, 1936).
60. Anônimo, "From Historicism to Marxist Humanism", p. 598.
61. Ver entrevista com Horkheimer em *Der Spiegel* (5 jan. 1970), intitulada "Auf das Andere Hoffen".
62. Ver, por exemplo, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", p. 21, 45, e "Zum Problem der Wahrheit", p. 363.
63. *Dämmerung*, p. 116.
64. Jürgen Habermas, "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt, 1971), p. 41. Horkheimer fez uma colocação semelhante em "Über die deutschen Juden", *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 311.
65. Ver H. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, 1969), p. 6 *et seq.*
66. Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, p. 85.
67. *Dämmerung*, p. 181.
68. Walter Benjamin, *Illuminations*, trad. Harry Zohn, com introdução de Hannah Arendt (Nova York, 1968), p. 261.
69. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZfS* V, 2 (1936).
70. Marcuse viria a frisar o mesmo ponto no artigo "The Affirmative Character of Culture", *Negations*, p. 119 (originalmente *ZfS* VI, 1, 1937).
71. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", p. 171. Mais tarde, Marcuse ampliaria essa idéia em termos psicanalíticos com seu conceito de "dessublimação repressiva".
72. *Ibid.*, p. 174-215, *passim*.
73. Marcuse, "On Hedonism", *Negations* (originalmente "Zur Kritik der Hedonismus", *ZfS* VI, 1, 1938).
74. *Ibid.*, p. 160.
75. *Ibid.*, p. 168.
76. *Ibid.*, p. 190.
77. *Ibid.*, p. 191.
78. *Ibid.*, p. 193.
79. *One-Dimensional Man* (Boston, 1964).
80. *Ibid.*, p. 199.
81. Para uma discussão sobre a "liberdade positiva", ver Franz Neumann, "The Concept of Political Freedom", em Herbert Marcuse (org.), *The Democratic and the Authoritarian State* (Nova York, 1957), e Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).
82. Ver, por exemplo, Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Nova York, 1947).
83. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations*, p. 135-136 (originalmente *ZfS* VI, 3, 1937). Uma distinção mais ampliada entre os dois tipos de razão pode ser encontrada em seu livro *Reason and Revolution*, p. 44-46.
84. Para uma discussão da importância da teoria da identidade na obra de Marcuse, ver meu artigo "The Metapolitics of Utopianism", *Dissent* XVII, 4 (jul.-ago. 1970).
85. "Zum Rationalismusstreit", p. 1; "Der neueste Angriff auf die Metaphysik".
86. "Zum Problem der Wahrheit", p. 354.
87. *Ibid.*, p. 357.

88. Para uma discussão da emigração do Círculo de Viena para os Estados Unidos, ver Herbert Feigl, "The Wiener Kreis in America", em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).
89. Ver *Eclipse of Reason*, *passim*.
90. "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", *ZfS* VI, 1 (1937).
91. *Ibid.*, p. 13.
92. Para uma ampliação desse ponto por um pensador da segunda geração da Escola de Frankfurt, ver Habermas, *Knowledge and Human Interests*, *passim*.
93. "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", p. 27.
94. *Ibid.*, p. 49.
95. *Ibid.*, p. 29.
96. "Zum Problem der Wahrheit", p. 337-338.
97. "Philosophy and Critical Theory", *Negations*, p. 147-148.
98. Em "Ein neuer Ideologiebegriff?".
99. *Ibid.*, p. 58.
100. *Ibid.*, p. 56.
101. *Ibid.*, p. 55. Em seu artigo sobre Mannheim ("Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode", *Die Gesellschaft* VI, out. 1929), Marcuse expôs a mesma idéia (p. 361-362). Foi um pouco mais generoso com Mannheim do que Horkheimer, afirmando que a redução mannheimiana do marxismo à consciência de uma classe específica apontava para uma conexão válida entre a teoria e a práxis. Contudo, ele criticou Mannheim por perder de vista "o momento intencional de todas as ocorrências" (p. 362) e por seu relacionismo, com suas implicações quietistas. Adorno, ao escrever sobre a sociologia do conhecimento, foi ainda mais duro; ver, de sua autoria, "The Sociology of Knowledge and Its Consciousness", *Prisms*.
102. *Reason and Revolution*, p. 322.
103. Hannah Arendt, "What is Authority?", *Between Past and Future* (Cleveland e Nova York, 1961).
104. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Tübingen, 1933), e *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956).
105. Carta de Adorno para Löwenthal, 6 jul. 1934.
106. Quanto à crítica de Benjamin, ver *Vossische Zeitung* (2 abr. 1933). Tillich, recém-nomeado para o corpo docente do Union Theological Seminary, em Nova York, escreveu uma resenha no *Journal of Philosophy*, XXXI, 23 (8 nov. 1934). Karl Löwith escreveu outra no *Deutsche Literatur-Zeitung*, V, 3F, 5 (1934).
107. "Notiz", na terceira edição de *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Frankfurt, 1966), p. 321.
108. Citado em *Kierkegaard* (ed. de 1966), p. 29.
109. *Ibid.*, p. 29.
110. *Ibid.*, p. 46.
111. *Ibid.*, p. 35.
112. *Ibid.*, p. 111.
113. *Ibid.*, p. 62.
114. *Ibid.*, p. 67.
115. *Ibid.*, p. 90.
116. *Ibid.*, p. 97.

117. Em *SSPS*, VIII, 3 (1939-1940), Adorno escreveu um artigo intitulado "On Kierkegaard's Doctrine of Love".
118. Essa foi a palavra usada por Adorno quando conversei com ele em Frankfurt, em março de 1969.
119. *Kierkegaard*, p. 137.
120. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, p. 24-25.
121. *Ibid.*, p. 79.
122. *Ibid.*, p. 82.
123. Adorno, "Husserl and the Problem of Idealism", *Journal of Philosophy* XXVII, 1 (4 jan. 1940), p. 11.
124. *Zur Metakritik*, p. 43.
125. "Husserl and the Problem of Idealism", p. 7.
126. *Zur Metakritik*, p. 47.
127. *Ibid.*, p. 55.
128. *Ibid.*, p. 84.
129. *Ibid.*, p. 90.
130. *Ibid.*, p. 146.
131. *Ibid.*, p. 154.
132. *Ibid.*, p. 151.
133. Em seu artigo sobre o declínio do contar histórias ("The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov", *Illuminations*), Benjamin escreveu: "A experiência perdeu valor. [...] Nunca houve contradição mais rigorosa da experiência que a da experiência estratégica pela guerra tática, a da experiência econômica pela inflação, a da experiência corporal pela guerra mecânica, a da experiência moral pelos detentores do poder" (p. 83-84).
134. *Zur Metakritik*, p. 221.
135. *Ibid.*, p. 180.
136. *Ibid.*, p. 28-29. Marcuse faria essa afirmação de maneira ainda mais vigorosa em seu artigo "The Concept of Essence", *Negations*.
137. Adorno, "A Portrait of Walter Benjamin", *Prisms*, p. 235.
138. Georg Picht intitulou seu artigo sobre a morte de Adorno "Atonale Philosophie" (*Merkur*, XXIII, 10, out. 1969).
139. Para um exemplo recente, ver Jerry Cohen, "The Philosophy of Marcuse", *New Left Review* (set.-out. 1969).
140. Habermas, "Zum Geleit", em Jürgen Habermas (org.), *Antworten auf Herbert Marcuse* (Frankfurt, 1968), p. 11-12.
141. Ver, por exemplo, Alfred Schmidt, "Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", *Antworten auf Herbert Marcuse*; e Paul Piccone e Alex Delfini, "Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos* (outono 1970).
142. Marcuse, "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", *Philosophische Hefte* I, 1 (1928).
143. *Ibid.*, p. 52.
144. *Ibid.*, p. 55. De acordo com Schmidt ("Existential-Ontologie", p. 28-29), houve em tudo isso elementos de uma ação expressionista pela própria ação. Em geral, Schmidt critica muito os esforços de Marcuse para combinar o marxismo e a fenomenologia.
145. Marcuse, "Beiträge", p. 46.
146. *Ibid.*, p. 68.

147. *Ibid.*, p. 59.
148. *Ibid.*, p. 65.
149. *Ibid.*, p. 60.
150. Marcuse, "Zum Problem der Dialektik", *Die Gesellschaft* VII, 1 (jan. 1930), p. 26.
151. "Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit", *Die Gesellschaft* VIII, 4 (abr. 1931).
152. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt, 1932).
153. Para uma discussão dos dois livros sobre Hegel, ver Alain de Libera, "La Critique de Hegel", *La Nef* (jan.-mar. 1969).
154. *Hegels Ontologie*, p. 368.
155. Marcuse, "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus", *Die Gesellschaft* IX, 8 (1932).
156. *Ibid.*, p. 151.
157. *Ibid.*, p. 167.
158. *Ibid.*, p. 147.
159. *Ibid.*, p. 173. Marcuse também escreveu um artigo inteiro sobre a centralidade ontológica do trabalho: "Über die philosophischen Grundlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LXIX, 3 (jun. 1933).
160. "Neue Quellen", p. 158.
161. *Reason and Revolution*, p. 78.
162. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt, 1968).
163. *Reason and Revolution*, p. 75.
164. Ver Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston, 1955), p. 170-179, para sua análise sobre a "pulsão de jogo".
165. Ver, por exemplo, Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State", *Negations* (originalmente *ZfS* III, 1, 1934).
166. "The Concept of Essence", p. 44.
167. *Ibid.*, p. 69.
168. *Ibid.*, p. 78.
169. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations*, p. 147.
170. *Ibid.*, p. 149-150.
171. *Ibid.*, p. 156.
172. *Ibid.*, p. 155. Marcuse viria a desenvolver a importância da fantasia em seus trabalhos posteriores, especialmente em *Eros e civilização*.
173. Nova York, 1941. Parte do livro apareceu nos *SPSS* como Marcuse, "An Introduction to Hegel's Philosophy", VIII, 3 (1939).
174. Ironicamente, à luz de sua posição posterior, Marcuse lisonjeou seu público norte-americano, na introdução, ao citar a crença de Hegel em que o espírito racional dos Estados Unidos fazia desse país "a terra do futuro" (*Reason and Revolution*, p. xv).
175. *Ibid.*, p. 60.
176. *Ibid.*, p. 313-314.
177. *Ibid.*, p. 256.
178. *Ibid.*, p. 322.
179. Ver, por exemplo, Habermas, *Knowledge and Human Interests* e *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, e Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (Nova York, 1971).

180. *Reason and Revolution*, p. 400.
181. Isso foi assinalado numa crítica geralmente favorável de Paul Tillich nos *SPSS* IX, 3 (1941), e numa resenha mais crítica de Karl Löwith em *Philosophy and Phenomenological Research* II, 4 (1942). Trata-se de um tema que continua a ressurgir nas avaliações do livro; por exemplo, Lucio Colletti, "Von Hegel zu Marcuse", *Alternative* 72/73 (jun.-ago. 1970).
182. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *ZfS* VI, 2 (1937).
183. *Ibid.*, p. 257.
184. Horkheimer, "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften", *ZfS* II, 3 (1933).
185. "Traditionelle und kritische Theorie", p. 276.
186. *Ibid.*, p. 275.
187. *Ibid.*, p. 277.
188. Citado em Adorno, *Prisms*, p. 231.
189. George Kline, "Some Critical Comments on Marx's Philosophy", em Nicholas Lobkowitz (org.), *Marx and the Western World* (Notre Dame, Indiana, 1967), p. 431.
190. Ver, por exemplo, Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit", p. 340-343, e "Traditionelle und kritische Theorie", p. 252. O Institut tendia a assemelhar o pragmatismo norte-americano ao positivismo.
191. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 14 jan. 1946 (coleção de Löwenthal).
192. "Zum Problem der Wahrheit", p. 343.
193. Conversas com Löwenthal em Berkeley (ago. 1968) e com Habermas em Frankfurt (fev. 1969). Quanto à discussão do pragmatismo por Habermas, ver sua abordagem de C. S. Pierce em *Knowledge and Human Interests*.
194. "Zum Problem der Wahrheit", p. 345.
195. "Traditionelle und kritische Theorie", p. 269.
196. *Ibid.*, p. 269.
197. Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State", *Negations*, p. 42.
198. Horkheimer, "Autoritärer Staat", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (inérito, 1942), na coleção de Pollock.

3. A INTEGRAÇÃO DA PSICANÁLISE

1. Para uma discussão sobre as primeiras tentativas de fundir Freud e Marx, ver "When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud", *The Times Literary Supplement* (8 jan. 1971).
2. Para uma descrição das agruras de Reich, ver Paul A. Robinson, *The Freudian Left* (Nova York, 1969), p. 28-59.
3. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (Nova York, 1959), p. 237-239.
4. Ver Franz Neumann, "Anxiety and Politics", em seu livro *The Democratic and the Authoritarian State*, org. Herbert Marcuse (Nova York, 1957), e H. Stuart Hughes, "Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy", em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).
5. *Zur Psychologie des Sozialismus*, traduzido para o inglês com o título *The Psychology of Socialism* (Nova York e Londres, 1928). Para uma discussão sobre de Man, ver Peter Dodge, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man* (Haia, 1966).

6. Foi o que sugeriu a professora Gladys Meyer, do Barnard College, em carta endereçada a mim. Meyer, que foi estudante do Institut no período pré-emigração, escreveu um romance, *The Magic Circle* (Nova York, 1944), no qual de Man é tenuemente disfarçado como Adriaan de Barenne, um dos personagens centrais. Pollock, quando conversamos em março de 1969, negou a idéia de que de Man tivesse sido deliberadamente levado a Frankfurt para a finalidade alegada pela professora.
7. Theodor Wiesengrund, "Der Begriff des Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre" (tese inédita, Universidade de Frankfurt, 1927).
8. *Ibid.*, p. 318.
9. Entrevista com Horkheimer em Montagnola, Suíça, mar. 1969.
10. Ele emergiu de uma cisão entre facções do movimento psicanalítico alemão. Ver Carl M. Grossman e Sylvia Grossman, *The Wild Analyst* (Nova York, 1965), p. 178.
11. Entrevista com Horkheimer, mar. 1969.
12. Meng lecionava uma cadeira intitulada "Einführung in die Psychoanalyse", Landauer, "Psychoanalytische Klinik", Frieda Fromm-Reichmann, "Psychoanalytische Trieblehre", e Fromm, "Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft". Ver a edição de maio-jun. 1929 de *Die psychoanalytische Bewegung* (I, 1), para uma descrição da inauguração do Institut. Ver também Adolf Friedmann, "Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene", em Franz Alexander, Samuel Eisenstein e Martin Grotjahn (orgs.), *Psychoanalytic Pioneers* (Nova York e Londres, 1966).
13. Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (Nova York, 1962), p. 5.
14. Ver, por exemplo, Fromm, *Marx's Concept of Man* (Nova York, 1961).
15. Em *Fear of Freedom* (Londres, 1942), Fromm reconheceu a importância de Hegel e Marx para seu conceito de alienação (p. 103).
16. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, p. 28.
17. John Schaar, em *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (Nova York, 1961), afirmou que Fromm não respondeu às críticas de G. E. Moore e David Hume contra a falácia naturalista, não compreendeu que a sociedade era mais do que a natureza, que era preciso ter pleno conhecimento da natureza para julgar o que era ou não era natural, e que, se o mal existia, também devia fazer parte da natureza (p. 20-24).
18. Carta de Fromm para mim, 14 maio 1971.
19. Ver em *Marx's Concept of Man*, de Fromm, a prova de seu respeito pela capacidade de Marx como psicólogo. Uma afirmação mais extensa aparece em "Marx's Contribution to the Knowledge of Man", *The Crisis of Psychoanalysis* (Nova York, 1970).
20. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 12. Na carta que me escreveu em 14 de maio de 1971, o Dr. Fromm disse lamentar essa comparação, porque era bobagem situar um grande homem acima ou abaixo de outro, mas a avaliação que ele fez de seus respectivos méritos manteve-se inalterada.
21. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 10: "Não há uma única conclusão teórica sobre o psiquismo humano, neste ou em meus outros escritos, que não se baseie na observação crítica do comportamento humano realizada ao longo do trabalho psicanalítico." Para uma refutação dessa afirmativa, ver J. A. C. Brown, *Freud and the Post-Freudians* (Londres, 1961), p. 205.

22. Fromm, "Der Sabbath", *Imago*, XIII, n. 2, 3, 4 (1927).
23. Originalmente publicado em Viena em 1931, ele saiu em inglês com o título *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, trad. James Luther Adams (Nova York, 1963).
24. *Ibid.*, p. 91.
25. *Ibid.*, p. 94.
26. Fromm, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie", *ZfS* I, 1/2 (1932). Traduzido em *The Crisis of Psychoanalysis*.
27. *Ibid.*, p. 32. O livro mais recente de Reich foi aprovado por ele. Ver sua crítica de *Der Einbruch der Sexualmoral*, de Reich, em *ZfS* II, 1 (1933).
28. Fromm, "Über Methode", p. 48. Ver também Fromm, *The Dogma of Christ*, p. 47.
29. "Über Methode", p. 45.
30. *Ibid.*, p. 28.
31. *Ibid.*, p. 30.
32. Carta de Fromm para mim, 14 maio 1971.
33. "Über Methode", p. 38.
34. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", *ZfS* I, 3 (1932). Traduzido em *The Crisis of Psychoanalysis*.
35. *Ibid.*, p. 265.
36. Em *Eros and Civilization* (Boston, 1955), Marcuse escreveria: "A reativação da sexualidade polimorfa e narcísica deixa de ser uma ameaça à cultura e pode, por si só, levar a um vínculo cultural, caso o organismo exista não como um instrumento do trabalho alienado, mas como sujeito da auto-realização" (p. 191-192). "Perversão polimorfa" foi uma expressão popularizada por Norman O. Brown em seu livro *Life against Death* (Nova York, 1959).
37. Reich divergiu de Fromm ao afirmar que *todas* as formas de "armadura" do caráter eram perniciosas e repressivas. Ver Robinson, *The Freudian Left*, p. 23.
38. Entrevista com Fromm, Nova York, dez. 1968.
39. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie", p. 268.
40. *Ibid.*, p. 273.
41. E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge, 1935), p. 327. Para uma bibliografia dos artigos escritos sobre Bachofen na década de 1920, ver Adrien Turel, *Bachofen-Freud, Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter* (Berne, 1939), p. 209-210.
42. Citado em Robinson, *The Freudian Left*, p. 50.
43. "Family Sentiments", *ZfS* III, 1 (1934).
44. Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *ZfS* III, 2 (1934). Traduzido em *The Crisis of Psychoanalysis*.
45. A idéia da natureza como uma força dominadora, à qual o homem tem de se submeter passivamente, desempenhou um grande papel na análise do fascismo pelo Institut. Ver, por exemplo, Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *ZfS* III, 2 (1934); e Leo Löwenthal, "Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie", *ZfS* VI, 2 (1937).
46. Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", p. 221.
47. À luz da religiosidade inicial de Fromm, sua discussão do judaísmo nesse contexto é digna de nota. Apesar de reconhecer o Deus patriarcal em seu cerne, ele também apontou para elementos do pensamento judaico como a visão da terra do

- leite e do mel, que era claramente matriarcal. Os hassides, afirmou (mais uma vez, como faria Buber), tinham um caráter especialmente matriarcal (*ibid.*, p. 223).
48. Fromm, "Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie", *ZfS* IV, 3 (1935).
 49. *Ibid.*, p. 371-375.
 50. Marcuse, "Repressive Tolerance", *A Critique of Pure Tolerance*, com Robert Paul Wolff e Barrington Moore Jr. (Boston, 1965). Similarmente, Adorno escreveu: "O burguês é tolerante. Seu amor pelos homens, tais como são, brota do ódio ao homem correto" (*Minima moralia*, Frankfurt, 1951, p. 27). Horkheimer fez uma afirmação semelhante em *The Eclipse of Reason* (Nova York, 1947), p. 19.
 51. "Die gesellschaftliche Bedingtheit", p. 393.
 52. "Repressive Tolerance", p. 109.
 53. Sobre a atitude de Fromm em relação aos radicais, ver "The Revolutionary Character", incluído em *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture* (Nova York, 1966). Horkheimer expressou dúvidas similares sobre a visão freudiana dos revolucionários já em 1934 (Heinrich Regius [pseudônimo], *Dämmerung*, Zurique, 1934, p. 256).
 54. "Die gesellschaftliche Bedingtheit", p. 384-385.
 55. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Nova York, 1963), p. 400. Jones também acusou Otto Rank de insanidade. Fromm tentou explicar melhor a questão em *Sigmund Freud's Mission* (Nova York, 1959).
 56. Grossman e Grossman, *The Wild Analyst*, p. 195. Frieda Fromm-Reichmann era muito íntima de Groddeck e foi uma das últimas pessoas a vê-lo antes de sua morte, em 1934. Ela o incluiu na dedicatória de seu primeiro livro, *Principles of Intensive Psychotherapy* (Chicago, 1950).
 57. Fromm, "Zum Gefühl der Ohnmacht", *ZfS* VI, 1 (1937). Esse artigo e a contribuição de Fromm para os *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) serão abordados no cap. 4.
 58. Ver Schaar, *Escape from Authority*, e Guyton Hammond, *Man in Estrangement* (Nashville, 1965), para duas discussões do livro.
 59. Fromm, *Fear of Freedom*, p. 9.
 60. *Ibid.*, p. 157.
 61. *Ibid.*, p. 251.
 62. *Ibid.*, p. 249.
 63. Fromm, *Man for Himself* (Nova York, 1947). Fromm dividiu os tipos de caráter segundo sua orientação "produtiva" ou "improdutiva". Os deste último tipo foram subdivididos nos subtipos receptivo, explorador, acumulador e mercantil (p. 120).
 64. *Fear of Freedom*, p. 7. Em *The Sane Society* (Nova York, 1955), entretanto, Fromm atacou a concepção de amor de Sullivan como alienada (p. 193-199).
 65. Carta de Fromm para mim, 14 maio 1971.
 66. *Fear of Freedom*, p. 239.
 67. *Ibid.*, p. 18.
 68. *Ibid.*, p. 130.
 69. *Ibid.*, p. 136. Esse foi um conceito que Fromm não havia usado em sua discussão do sadomasoquismo no artigo que publicou nos *Studien über Autorität und Familie*, "Sozialpsychologischer Teil".
 70. *Fear of Freedom*, p. 222.

71. *Man for Himself*, p. 225-226.
72. Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, com D. T. Suzuki e R. de Martino (Nova York, 1960).
73. Carta de Fromm para mim, 14 maio 1971.
74. *Ibid.*
75. Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", *ZfS* I, 1/2 (1932), p. 141.
76. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZfS* V, 2 (1936), p. 225-226.
77. Benjamin escreveu um artigo sobre Bachofen em 1934. Destinado à *Nouvelle revue française*, que o rejeitou, o trabalho só foi publicado em 1954, quando saiu em *Les Lettres nouvelles*; Walter Benjamin, *Briefe*, org. Gershom Scholem e Theodor W. Adorno (Frankfurt, 1966), v. II, p. 614-615. Quando Benjamin escreveu uma breve história do Institut para a revista de Thomas Mann, *Mass und Wert*, em 1938 (I, 5, maio-jun.), prestou especial atenção ao trabalho de Fromm sobre a teoria matriarcal.
78. Entrevista com Fromm, Nova York, dez. 1968.
79. Entrevista com Löwenthal, Berkeley, ago. 1968.
80. Horkheimer, "The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey", *SPSS* VIII, 3 (1939).
81. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 31 out. 1942, de Pacific Palisades, na Califórnia (coleção de Löwenthal).
82. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *ZfS* VI, 2 (1937), p. 276.
83. Em *Sociologica: Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet* (Frankfurt, 1955), e *New Left Review*, 46 (nov.-dez. 1967) e 47 (jan.-fev. 1968).
84. Agradeço ao professor Löwenthal por ter colocado esse artigo à minha disposição. Ele tem uma versão em alemão em Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (orgs.), *Sociologia II: Reden und Vorträge* (Frankfurt, 1962).
85. Adorno, "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", 27 abr. 1946 (inédito), p. 4 (coleção de Löwenthal).
86. Benjamin tinha escrito longamente sobre a importância dos choques na vida moderna em "Über einige Motive bei Baudelaire", *ZfS* VIII, 1/2 (1939), que foi traduzido em *Illuminations*. Ele usou idéias explicitamente freudianas para respaldar sua interpretação.
87. "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", p. 6.
88. *Ibid.*, p. 6-7.
89. *Ibid.*, p. 14.
90. *Ibid.*, p. 15.
91. *Ibid.*, p. 22.
92. Walter Benjamin, *Schriften*, org. Gershom Scholem e Theodor W. Adorno (Frankfurt, 1955), v. I, p. 140.
93. "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", p. 22-23.
94. *Minima moralia*, p. 78.
95. Para um uso imaginativo de Freud por um teórico crítico da segunda geração, ver Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971). Numa fase anterior da história do Institut depois da emigração, usaram-se categorias psicanalíticas em estudos empíricos, tais como o *Gruppenexperiment*, org. Friedrich Pollock, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, v. II (Frankfurt, 1955).
96. *Freud in der Gegenwart*, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, v. VI (Frankfurt, 1957). O livro compôs-se de palestras e artigos apresentados em Frankfurt por diversos

- psicólogos ilustres, entre eles Erik Erikson, Franz Alexander, René Spitz e Ludwig Binswanger.
97. Marcuse, "Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933", em *Studien über Autorität und Familie*. Marcuse também contribuiu com um longo ensaio introdutório sobre a história intelectual da idéia de autoridade.
 98. Robinson, *The Freudian Left*, p. 188-191.
 99. Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), p. 122-123 (originalmente *ZfS* VI, I, 1937).
 100. *Ibid.*, p. 116. Nesse texto, Marcuse expressou uma atitude perante a tentativa de levar a reificação ao extremo que mais tarde admiraria em *L'Être et le néant*, de Sartre ("Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant*", *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3, mar. 1948, p. 327).
 101. Marcuse, "On Hedonism", *Negations*, p. 190.
 102. Robinson, *The Freudian Left*, p. 179.
 103. *Eros and Civilization*, p. 218.
 104. *Ibid.*, p. 41.
 105. *Ibid.*, p. 223.
 106. *Ibid.*, p. 54-55.
 107. *Ibid.*, p. 231.
 108. *Ibid.*, p. 235.
 109. "O complexo de Édipo, apesar de ser a fonte primordial e o modelo dos conflitos neuróticos, certamente não é a causa central do mal-estar na civilização nem o obstáculo central à sua eliminação" (*ibid.*, p. 204). Robinson, em *The Freudian Left*, assinala essa passagem, mas desconsidera a discussão de Marcuse sobre o complexo de Édipo em seu epílogo, onde ele lhe confere uma importância maior. Para uma excelente crítica da atitude de Marcuse perante o complexo de Édipo, ver Sidney Lipshires, "Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond" (tese de doutorado, Universidade de Connecticut, 1971).
 110. Citado por Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 246, com base em Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven, 1950), p. 79 et seq.
 111. *Eros and Civilization*, p. 247.
 112. Ver, por exemplo, Fromm, *Man for Himself*, p. 215.
 113. *Eros and Civilization*, p. 248.
 114. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (Nova York, 1950), p. 76.
 115. *Eros and Civilization*, p. 214-215.
 116. Nesse ponto, Marcuse não foi tão longe quanto Norman O. Brown na afirmação de que toda organização sexual era repressora; ver Brown, *Life Against Death*, p. 122 et seq. Marcuse recusou-se a aceitar o colapso completo de toda sorte de diferenciações, tal como defendido por Brown. "A unidade entre o sujeito e o objeto é um marco do idealismo absoluto; entretanto, até Hegel preservou a tensão entre os dois, a distinção. Brown vai além da idéia absoluta: 'Fusão, mística, participação'" (*Negations*, p. 138).
 117. O termo aparece em Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), p. 16.
 118. Tanto Horkheimer quanto Adorno expressaram dúvidas sobre alguns aspectos da leitura de Freud por Marcuse, quando conversei com eles no inverno de 1968-1969.
 119. Fromm, "The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'", *Dissent* II, 4 (outono 1955), e "A Counter-Rebuttal", *Dissent* III, 1 (inverno 1956).

120. "The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'", p. 346.
121. Marcuse, "A Reply to Erich Fromm", *Dissent* III, 1 (inverno 1956). Em *The Crisis of Psychoanalysis*, Fromm retomou o debate no ponto em que o havia deixado quinze anos antes (p. 14-20).
122. *Ibid.*, p. 81. Esse foi um termo que Marcuse usou fartamente em *One-Dimensional Man* e em seus trabalhos posteriores. *Nicht Mitmachen* tinha sido um "lema" favorito do Institut desde os primeiros tempos em Frankfurt, segundo me disse Löwenthal (carta de 15 de agosto de 1970).
123. *Fear of Freedom*, p. 158 (grifo do original).
124. Fromm, *The Heart of Man* (Nova York, 1964), p. 53-54.
125. Horkheimer, "Gedanke zur Religion", *Kritische die Theorie*, v. I (Frankfurt, 1968), p. 375.

4. OS PRIMEIROS ESTUDOS DO INSTITUT SOBRE A AUTORIDADE

1. Max Horkheimer, "Autoritärer Staat", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (inédito, 1942; Coleção Friedrich Pollock em Montagnola, Suíça), p. 152.
2. Margaret Mead, "On the Institutionalized Role of Women and Character Formation", *ZfS* V, 1 (1936); Charles Beard, "The Social Sciences in the United States", *ZfS* IV, 1 (1935); Harold Lasswell, "Collective Autism as a Consequence of Culture Contact", *ZfS* IV, 2 (1935).
3. Em 1935, o artigo nada excepcional de Tönnies sobre o direito ao trabalho foi publicado por deferência a sua posição e sua reputação; Ferdinand Tönnies, "Das Recht auf Arbeit", *ZfS* IV, 1 (1935).
4. História mimeografada inédita do Institut, escrita em 1938, na coleção de Friedrich Pollock em Montagnola, p. 13.
5. "Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History 1934 to 1944" (inédito, 1944), na coleção de Löwenthal. Pagar honorários por artigos e resenhas, publicados ou não publicados no *Zeitschrift*, era um recurso usado com frequência para tornar o apoio "mais respeitável" (carta de Löwenthal para mim, 15 ago. 1970).
6. Entrevista com Friedrich Pollock, Montagnola, Suíça, mar. 1969.
7. Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munique, 1960), p. 239-240.
8. Conversa com o professor Pachter, Nova York, 13 out. 1971.
9. Elas foram feitas em duas edições especiais de uma revista berlinense chamada *Alternative*, 56/57 (out.-dez. 1967) e 59/60 (abr.-jun. 1968).
10. Para uma discussão desse período na Columbia, ver a autobiografia de Robert MacIver, *As a Tale That Is Told* (Chicago, 1968). De acordo com seu relato, MacIver queria um departamento mais amplo e de orientação mais teórica do que Lynd, que enfatizava uma abordagem profissional utilitarista. A ruptura final veio por conta de uma resenha hostil que MacIver escreveu sobre *Knowledge for What*, de Lynd (p. 137-141).
11. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 8 nov. 1942 (coleção de Löwenthal).
12. Henry Pachter, "A Memoir", em *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (*Salmagundi*, 10/11, outono 1969-inverno 1970), p. 18.
13. Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", *Frankfurt Universitätsreden* (Frankfurt, 1931), p. 14-15.

14. Adolf Levenstein, *Die Arbeiterfrage* (Munique, 1912). Paul Lazarsfeld foi o primeiro a me chamar a atenção para a importância desse predecessor. Um aluno seu, Anthony Oberschall, escreveu sobre o trabalho de Levenstein em *Empirical Social Research in Germany, 1846-1914* (Paris, Haia, 1965), p. 94 et seq. Fromm nega a importância do modelo de Levenstein (carta de Fromm para mim, 14 maio 1971).
15. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", *ZfS* I, 3 (1932).
16. Fromm, *Social Character in a Mexican Village*, com Michael Maccoby (Englewood Cliffs, N.J., 1970).
17. Foi esse o nome que ele recebeu no *International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nova York, 1938), p. 14-15.
18. Carta de Pollock para mim, 24 mar. 1970. Paul Massing, que foi aluno do Institut nos tempos de Frankfurt, sugeriu-me que esse estudo, na verdade, não foi tão conclusivo, pois as revoluções podiam muito bem ser feitas por tipos autoritários, em certas condições (entrevista com Massing, Nova York, 25 nov. 1970).
19. Carta de Fromm para mim, 14 maio 1971.
20. Fromm, *Fear of Freedom* (Londres, 1942), p. 183.
21. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", em *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936), p. 23-24.
22. Ver, por exemplo, Franz Neumann, "Economics and Politics in the Twentieth Century", em Herbert Marcuse (org.), *The Democratic and the Authoritarian State* (Nova York, 1957), originalmente escrito em 1951. Nesse texto, ele escreveu: "A teoria marxista sofre de um mal-entendido: a confusão da análise sociológica com a teoria da ação política" (p. 273). Em um artigo publicado postumamente, intitulado "Confining Conditions and Revolutionary Breakthroughs", em Frederic S. Burin e Kurt L. Shell (orgs.), *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer* (Nova York e Londres, 1969), Kirchheimer defendeu uma idéia semelhante.
23. Para uma discussão recente dessa questão, ver Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston, 1960).
24. Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), p. xi-xii.
25. Para uma reafirmação recente da ênfase do Institut na sociedade, ver Adorno, "Society", em *The Legacy of the German Refugee Intellectuals (Salmagundi, 10/11, outono 1969-inverno 1970)*.
26. Marcuse, *Negations*, p. 31 et seq.
27. Para uma discussão dessa mudança, ver Robert V. Daniels, "Fate and Will in the Marxian Philosophy of History", em W. Warren Wager (org.), *European Intellectual History Since Darwin and Marx* (Nova York, 1966).
28. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis", p. 25.
29. Fromm, *Fear of Freedom*, p. 26, 232.
30. Marcuse, *Negations*, p. 39 (grifo do original).
31. Horkheimer, "Autoritärer Staat", p. 153.
32. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", p. 48-49.
33. Fromm, "Sozialpsychologischer Teil", em *Studien über Autorität und Familie*, p. 132-133.
34. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", p. 29.

35. A parte relevante desse livro apareceu em inglês pela primeira vez em 1947, em Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. A. M. Henderson e Talcott Parsons (Nova York, 1947).
36. *Ibid.*, p. 185.
37. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", p. 48-49.
38. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", p. 56.
39. Marcuse, *Negations*, p. 19.
40. Horkheimer, "Die Juden und Europa", *ZfS* VIII, 1/2 (1939), p. 115.
41. Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", *ZfS* III, 1 (1934), p. 36.
42. Marcuse, *Negations*, p. 18.
43. *Ibid.*, p. 13.
44. *Ibid.*, p. 23.
45. *Ibid.*, p. 30-31.
46. *Ibid.*, p. 32.
47. *Ibid.*, p. 36.
48. *Ibid.*, p. 38.
49. *Ibid.*, p. 39.
50. Horkheimer, "Die Juden und Europa", p. 125.
51. *Ibid.*, p. 121.
52. Para uma análise do fascismo como extremismo da classe média, por um teórico muito diferente dos da Escola de Frankfurt, ver Seymour Martin Lipset, *Political Man* (Nova York, 1960).
53. Horkheimer, "Vorwort", *Studien über Autorität und Familie*, p. xii.
54. J. N. Findlay, em seu livro *Hegel: A Reexamination* (Nova York, 1958), escreveu: "Único entre os filósofos modernos, Hegel tem uma percepção quase freudiana das bases sexuais e familiares simples da vida grupal organizada" (p. 116).
55. Para uma discussão recente da literatura sobre a família no último século, ver René König, "Soziologie der Familie", em *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, v. II (Stuttgart, 1969).
56. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", p. 19.
57. *Ibid.*, p. 49.
58. Em artigo posterior, em *ZfS* VI, 1 (1937), intitulado "Zum Gefühl der Ohnmacht", Fromm explorou as conseqüências e as causas do sentimento crescente de impotência.
59. Horkheimer, "Allgemeiner Teil", p. 66.
60. *Ibid.*, p. 75-76.
61. Mitscherlich, um psicanalista ligado à Universidade de Frankfurt e diretor do Instituto Sigmund Freud, foi muito influenciado pelo Institut für Sozialforschung depois da guerra. Seu livro *Society without the Father*, trad. Eric Mosbacher (Nova York, 1970), mostra quanto ele deveu aos estudos iniciais da Escola de Frankfurt sobre a psicologia social.
62. Fromm, "Sozialpsychologischer Teil", p. 84.
63. *Ibid.*, p. 101.
64. *Ibid.*, p. 110.
65. Ver cap. 3, p. 147.
66. Ele discorreu longamente sobre esses sintomas de passividade masoquista em "Zum Gefühl der Ohnmacht", p. 117.

67. Marcuse, "Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933", em *Studien über Autorität und Familie*.
68. Ver, por exemplo, a crítica duríssima de Alasdair MacIntyre a seu trabalho, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (Nova York, 1970).
69. Marcuse, "Ideengeschichtlicher Teil", em *Studien über Autorität und Familie*, p. 140.
70. Em geral, o Institut concordava com a filosofia acadêmica alemã em sua concentração nos gregos, em Descartes, Kant e Hegel, nos vários adeptos da filosofia da vida e nos fenomenologistas modernos. A maior parte da filosofia medieval era ignorada, e a tradição empirista costumava ser discutida como um todo, a fim de ser descartada. Marcuse, entretanto, discutiu Hobbes, Locke e Rousseau em aulas dadas na Universidade Colúmbia (carta de Löwenthal para mim, 15 ago. 1970).
71. Essa citação foi extraída do resumo em inglês no final dos *Studien über Autorität und Familie*, p. 901.
72. Carta de Fromm para mim, 14 maio 1971.
73. Entrevista com Ernst Schachtel, Nova York, jun. 1970.
74. Fromm, "Geschichte und Methoden der Erhebungen", em *Studien über Autorität und Familie*, p. 235-238.
75. *Ibid.*, p. 235.
76. Ernst Schachtel, "Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'", *ZfS* VI, 3 (1937).
77. Entre eles se incluíram: Karl A. Wittfogel, "Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familien Autorität"; Ernst Manheim, "Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie"; Andries Sternheim, "Materialien zur Wirksamkeit ökonomischer Faktoren in der gegenwärtigen Familie"; Hilde Weiss, "Materialien zum Verhältnis von Konjunktur und Familie"; Gottfried Salomon, "Bemerkungen zur Geschichte der französischen Familie"; Willi Strelewicz, "Aus den familienpolitischen Debatten der deutschen Nationalversammlung 1919"; Ernst Schachtel, "Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie"; Harald Mankiewicz, "Die Entwicklung des französischen Scheidungsrechts"; Harald Mankiewicz, "Die Rechtslage der in nichtlegalisierten Ehen lebenden Personen in Frankreich"; Zoltán Ronai, "Die Familie in der französischen und belgischen Sozialpolitik"; Hubert Abrahamsohn, "Die Familie in der deutschen Sozialpolitik"; Paul Honigsheim, "Materialien zur Beziehung zwischen Familie und Asozialität von Jugendlichen"; Kurt Goldstein, "Bemerkungen über die Bedeutung der Biologie für die Soziologie anlässlich des Autoritätsproblems"; Fritz Jungmann, "Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung" (Jungmann era o pseudônimo de Franz Borkenau, que estava morando em Londres na época. Essa foi sua última contribuição para o Institut); Marie Jahoda-Lazarsfeld, "Autorität und Erziehung in der Familie, Schule und Jugendbewegung"; Curt Wormann, "Autorität und Familie in der deutschen Belletristik nach dem Weltkrieg".
78. Entrevista com Pollock, mar. 1969.
79. Horkheimer, "Die Juden und Europa".
80. Hans Speier, resenha de "Studien über Autorität und Familie", *Social Research* III, 4 (nov. 1936), p. 501-504.
81. Entre os artigos de Wittfogel da década de 1930, os quais integraram parte de seu projeto mais ambicioso de escrever uma série de livros sobre a história e a sociedade chinesas, incluíram-se os seguintes: "The Foundations and Stages of Chinese Economic History", *ZfS* IV, 1 (1935) e "Die Theorie der orientalischen

- Gesellschaft", *ZfS* VII, 1 (1938). Em grande parte de seu trabalho, ele recebeu a ajuda de sua segunda mulher, Olga Lang, cujo livro *Chinese Family and Society* (New Haven, 1946) foi lançado sob os auspícios do Instituto de Relações Pacíficas e do Instituto de Pesquisas Sociais, ambos norte-americanos. Tal como o trabalho de Wittfogel, o livro não empregou realmente a metodologia da teoria crítica, como a professora Lang admitiu em conversa comigo (Nova York, jun. 1970).
82. Felix Weil, *The Argentine Riddle* (Nova York, 1944).
83. Mirra Komarovsky, *The Unemployed Man and His Family* (Nova York, 1940). Originalmente, esse trabalho deveria fazer parte de um estudo comparativo sobre o desemprego e a família também nas cidades européias, mas todas as filiais européias do Institut já estavam fechadas em 1938.
84. Para uma análise sobre o Centro de Pesquisas de Lazarsfeld, ver seu artigo "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969), p. 285 *et seq.*
85. Paul Lazarsfeld, "Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research", *ZfS* VI, 1 (1937).
86. Komarovsky, *The Unemployed Man and His Family*, p. 122.
87. *Ibid.*, p. 3.
88. Adorno, "Fragmente über Wagner", *ZfS* VIII, 1/2 (1939). Esse artigo foi uma condensação de vários capítulos do livro que ele publicou posteriormente, intitulado *Versuch über Wagner* (Frankfurt, 1952).
89. Leo Löwenthal, *Erzählkunst und Gesellschaft; Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, com introdução de Frederic C. Tubach (Neuwied e Berlim, 1971).
90. *Ibid.*, p. 83.
91. *Ibid.*, p. 132.
92. Além do ensaio de abertura e do texto sobre Meyer, que foram publicados no *Zeitschrift*, uma versão abreviada do ensaio sobre Goethe saiu em Löwenthal, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957), e uma versão similarmente abreviada do capítulo sobre Freytag foi incluída em um *Festschrift* para György Lukács, em Frank Benseler (org.), *George Lukács zum achtzigsten Geburtstag* (Neuwied, 1965).
93. Löwenthal, "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", *ZfS* I, 1 (1932).
94. *Ibid.*, p. 90.
95. Löwenthal, "Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung", *ZfS* II, 1 (1933).
96. *Ibid.*, p. 61.
97. Löwenthal, "Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland", *ZfS* III, 3 (1934). Uma versão desse artigo em inglês encontra-se em Robert N. Wilson (org.), *The Arts in Society* (Englewood Cliffs, N.J., 1964).
98. Benjamin escreveu-lhe uma carta muito elogiosa, enviada de Paris em 1º de julho de 1934, na qual chamou o trabalho de um avanço inovador nos estudos desse tipo (coleção de Löwenthal).
99. Löwenthal, em *The Arts in Society*, p. 125.
100. *Ibid.*, p. 368.
101. Löwenthal, "Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen", *ZfS* V, 3 (1936). O artigo foi publicado, com pequenas mudanças na

tradução, em Löwenthal, *Literature and the Image of Man*. Todas as citações referem-se à versão em inglês.

102. *Ibid.*, p. 170.
103. *Ibid.*, p. 175.
104. *Ibid.*, p. 179.
105. *Ibid.*, p. 184.
106. Löwenthal, "Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie", *ZfS* VI, 3 (1937). Esse texto também foi republicado, com algumas mudanças, em *Literature and the Image of Man*, do qual foram extraídas as citações que se seguem.
107. Foi o que me disse Löwenthal em conversa em Berkeley, Califórnia, ago. 1968.
108. *Literature and the Image of Man*, p. 198.
109. *Ibid.*, p. 202.
110. Os sintomas também eram encontrados, como acrescentou Adorno em uma nota de rodapé (escrita sob o pseudônimo de Hektor Rottweiler), na música de Jan Sibelius (p. 338 do artigo original do *ZfS*, omitida na versão em inglês de *Literature and the Image of Man*).
111. *Ibid.*, p. 218.

5. A ANÁLISE DO NAZISMO FEITA PELO INSTITUT

1. Entrevista com Alice Maier, Nova York, maio 1969.
2. Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (ed. rev., Nova York, 1944).
3. Neumann *et al.*, *The Cultural Migration: The European Scholar in America* (Filadélfia, 1953), p. 18.
4. Herbert Marcuse, prefácio de Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory* (Nova York, 1957), p. VII. Ver também H. Stuart Hughes, "Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy", em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).
5. Seus textos foram publicados com mais frequência em *Die Arbeit e Die Gesellschaft*.
6. Franz Neumann, "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft", *ZfS* VI, 3 (1937), reeditado em inglês com o título "The Change in the Function of Law in Modern Society", em *The Democratic and the Authoritarian State*, do qual foram extraídas as citações que se seguem.
7. *Ibid.*, p. 39.
8. *Ibid.*, p. 42.
9. *Ibid.*, p. 52.
10. *Ibid.*, p. 65.
11. Neumann fez a mesma afirmação em *Behemoth*, p. 451.
12. *The Democratic and the Authoritarian State*, p. 66.
13. Herbert Marcuse, "The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State", *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente *ZfS* III, 1, 1934).
14. Neumann, "Types of Natural Law", *SPSS* VIII, 3 (1939). Os *Studies in Philosophy and Social Science* foram uma continuação do *Zeitschrift für Sozialforschung*. Esse foi seu primeiro número. O artigo de Neumann foi reproduzido em *The Democratic and the Authoritarian State*, do qual foram extraídas as citações que se seguem.

15. *Ibid.*, p. 72.
16. *Ibid.*, p. 75. Tempos depois, Neumann mudaria de opinião sobre Rousseau e a liberdade positiva em geral.
17. *Ibid.*, p. 79.
18. Mesmo em seu período posterior, mais liberal, Neumann escreveu: "Não posso concordar que o Estado seja sempre inimigo da liberdade" ("Intellectual and Political Freedom", *The Democratic and the Authoritarian State*, p. 201).
19. Para um material biográfico sobre Kirchheimer, ver John H. Herz e Erich Hula, "Otto Kirchheimer: An Introduction to His Life and Work", em Otto Kirchheimer, *Politics, Law, and Social Change*, org. Frederic S. Burin e Kurt L. Shell (Nova York, 1969).
20. Otto Kirchheimer, "The Socialist and Bolshevik Theory of the State", reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*, p. 15. Mais tarde, Kirchheimer abandonou as idéias de Schmitt sobre as situações de emergência. Ver "In Quest of Sovereignty", reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*, p. 191.
21. Kirchheimer, *Weimar — und Was Dann?* (Berlim, 1930), reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*.
22. Kirchheimer, "Constitutional Reaction in 1932", originalmente publicado em *Die Gesellschaft* IX (1932), reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*, p. 79.
23. Em sua introdução, Herz e Hula observaram: "Nesse aspecto, é claro que Kirchheimer subestimou as vantagens trazidas até mesmo por um governo autoritário de funcionários públicos e militares, em contraste com o que estava por vir: o totalitarismo nazista" (*Politics, Law, and Social Change*, p. XVI). Mesmo não querendo embarcar numa discussão em larga escala sobre esse ponto, creio que a posição de Kirchheimer teve mais mérito do que eles reconheceram. Tentei desenvolver as razões disso numa crítica a Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, em *Commentary* XLIV, 4 (out. 1969).
24. Kirchheimer também escreveu uma análise das tentativas francesas de estabelecer um governo autoritário acima da política em "Decree Powers and Constitutional Law in France under the Third Republic", originalmente publicado na *American Political Science Review* XXXIV (1940), e reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*. Nesse texto, ele escreveu: "O exemplo francês, vindo oito anos depois do *Präsidentialregierung* alemão de Brüning e Papen, mostra que a dominação ilimitada, mediante decretos de um governo constitucional com uma base popular ou parlamentar dúbia, serve apenas de parada intermediária no caminho para o completo autoritarismo" (p. 130).
25. Kirchheimer publicou artigos nos *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique* IV (1934) e na *Revue de Science criminelle et de Droit penal comparé* I (1936).
26. *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches* (Hamburgo, 1935), escrito sob o nome do Dr. Hermann Seitz e clandestinamente introduzido na Alemanha como literatura da resistência.
27. Kirchheimer e George Rusche, *Punishment and Social Structure* (Nova York, 1939).
28. *Ibid.*, p. 5.
29. Kirchheimer, "The Legal Order of National Socialism", *SPSS* IX, 2 (1941).
30. *Punishment and Social Structure*, p. 179.
31. A. R. L. Gurland, *Produktionsweise-Staat-Klassendiktatur* (Leipzig, 1929). O orientador da tese foi Hans Freyer, da Faculdade de Filosofia.

32. Gurland, "Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys", *Klassenkampf* (Berlim, 1º set. 1929).
33. Gurland, "Die K.P.D. und die rechte Gefahr", *Klassenkampf* (Berlim, 1º dez. 1928). Gurland também escreveu uma discussão sobre a situação do SPD, enfatizando a necessidade da práxis, intitulada *Das Heute der proletarischen Aktion* (Berlim, 1931).
34. Para uma discussão da carreira de Grossmann, ver Walter Braeuer, "Henryk Grossmann als Nationalökonom", *Arbeit und Wissenschaft*, v. VIII (1954).
35. Henryk Grossmann, "Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik" (texto mimeografado, 1940). Braeuer refere-se a um manuscrito intitulado "Marx Ricardiensis?", que Pollock acredita ter sido outro título do mesmo trabalho, embora, de acordo com Braeuer, ele tivesse mais de trezentas páginas, ao contrário das 113 do texto em poder de Pollock (carta de Friedrich Pollock para mim, 16 abr. 1970). O trabalho foi finalmente publicado com um posfácio de Paul Mattick em Frankfurt, em 1969.
36. Henryk Grossmann, "The Evolutionist Revolt against Classical Economics", *Journal of Political Economy* LI, 5 (1943); "W. Playfair, the Earliest Theorist of Capitalist Development", *Economic History Review* XVIII, 1 (1948).
37. Em nossas conversas, tanto Löwenthal quanto Pollock e Marcuse mencionaram a desconfiança crescente de Grossmann em relação aos integrantes do Institut durante a década de 1940. A correspondência Löwenthal-Horkheimer confirma as declarações deles em diversas cartas.
38. O mesmo se poderia dizer de outro velho conhecido do Institut, Ernst Bloch, a quem a organização recusou apoio financeiro, em função da posição política que ele adotou (conversa com Leo Löwenthal, Berkeley, Califórnia, ago. 1968).
39. Entrevista, Nova York, maio 1969.
40. Gerhard Meyer, "Krisenpolitik und Planwirtschaft", *ZfS* IV, 3 (1935); Meyer também contribuiu com diversos ensaios bibliográficos, entre eles "Neuere Literatur über Planwirtschaft", *ZfS* I, 3 (1932), e "Neue englische Literatur zur Planwirtschaft", *ZfS* II, 2 (1933). Com Kurt Mandelbaum, escreveu "Zur Theorie der Planwirtschaft", *ZfS* III, 2 (1934).
41. Sob o pseudônimo Kurt Baumann, Mandelbaum escreveu "Autarkie und Planwirtschaft", *ZfS* II, 1 (1933). Usando seu próprio nome, escreveu "Neuere Literatur zur Planwirtschaft", *ZfS* IV, 3 (1935), e "Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit", *ZfS* V, 1 (1936).
42. Erich Baumann também foi um pseudônimo usado por Mandelbaum. O artigo publicado sob seu nome foi "Keynes' Revision der liberalistischen Nationalökonomie", *ZfS* V, 3 (1936). O artigo de "Sering" intitulou-se "Zu Marshalls neuklassischer Ökonomie", *ZfS* VI, 3 (1937).
43. Felix Weil, "Neuere Literatur zum 'New Deal'", *ZfS* V, 3 (1936); "Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft", *ZfS* VII, 1/2 (1938).
44. Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology", *SPSS* IX, 3 (1941). Nesse texto, Marcuse expressou pela primeira vez algumas idéias que viria a desenvolver em *One-Dimensional Man*. Gurland, "Technological Trends and Economic Structure under National Socialism", *SPSS* IX, 2 (1941).
45. Conversa com Karl August Wittfogel, Nova York, 21 jun. 1971.
46. Conversa com Gerhard Meyer, Meredith, New Hampshire, 19 jul. 1971.

47. Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)* (Leipzig, 1929).
48. Pollock, "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *ZfS* I, 1/2 (1932). No ano seguinte, ele deu continuidade à sua discussão a respeito da Depressão em "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise", *ZfS* II, 3 (1933).
49. Pollock, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *SPSS* IX, 2 (1941).
50. *Ibid.*, p. 207.
51. James Burnham, *The Managerial Revolution* (Nova York, 1941). Originalmente, Burnham tinha sido trotskista. Embora o próprio Trotsky tenha rejeitado a idéia do capitalismo de Estado, ao menos tal como aplicada à União Soviética, vários de seus seguidores não a rejeitaram. Mas não há provas de que Pollock tenha extraído a idéia dessa fonte.
52. Pollock, "Is National Socialism a New Order?", *SPSS* IX, 3(1941), p. 447.
53. *Ibid.*, p. 449.
54. *Ibid.*, p. 450. Neumann viria a usar a mesma expressão em *Behemoth*; Willi Neuling a havia cunhado em "Wettbewerb, Monopol und Befehl in der heutigen Wirtschaft", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, LXXXIX (1939).
55. Para uma discussão recente do mesmo tema, ver T. W. Mason, "The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany", em S. J. Woolf (org.), *The Nature of Fascism* (Nova York, 1968).
56. Max Horkheimer, "Philosophie und Kritische Theorie", *ZfS* VI, 3 (1937), p. 629.
57. Pollock, "State Capitalism", p. 207.
58. Para uma discussão desse ponto, ver Robert C. Tucker, "Marx As a Political Theorist", em Nicholas Lobkowitz (org.), *Marx and the Western World* (Notre Dame, Indiana, 1967).
59. Marcuse, *Reason and Revolution* (ed. rev., Boston, 1960), p. 410. Anteriormente, em seu artigo sobre "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *ZfS* III, 1 (1934), Marcuse também falara exclusivamente em "capitalismo monopolista". Nessa fase inicial, entretanto, os outros membros do Institut concordaram.
60. Horkheimer, "Autoritärer Staat", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (inédito, 1942), p. 124-125 (coleção de Pollock).
61. Horkheimer, Prefácio de *SPSS* IX, 2 (1941), p. 195.
62. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis", p. 66.
63. Kirchheimer, "In Quest of Sovereignty", p. 178-180. Nesse texto, Kirchheimer relacionou as formas de negociata com o espírito tecnológico da sociedade moderna: "A negociata parece corresponder a uma fase da sociedade em que o sucesso depende da organização e do acesso ao equipamento técnico apropriado, e não de habilidades especiais" (p. 179).
64. Horkheimer, prefácio de *SPSS* IX, 2 (1941), p. 198.
65. Horkheimer, "Die Juden und Europa", *ZfS* VIII, 1/2 (1939), p. 115. Esse ensaio foi um dos últimos textos predominantemente marxistas escritos por Horkheimer. Não é insignificante que tenha sido excluído da coletânea de sua obra publicada com o título *Kritische Theorie*, 2 v., org. Alfred Schmidt (Frankfurt, 1968).
66. "Autoritärer Staat", p. 151.

67. Walter Benjamin, *Illuminations*, org. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nova York, 1968), p. 263.
68. "Autoritärer Staat", p. 143.
69. *Ibid.*, p. 148-149.
70. Para uma discussão mais séria da função do terrorismo e da coação, escrita por um integrante do Institut, ver Leo Löwenthal, "Terror's Atomization of Man", *Commentary* I, 3 (jan. 1946). Num artigo posterior sobre "The Lessons of Fascism", em Hadley Cantril (org.), *Tensions That Cause Wars* (Urbana, Illinois, 1950), Horkheimer afirmou que o caráter autoritário não era tão disseminado até os nazistas começarem a usar o terrorismo e a propaganda maciça para atomizar a população (p. 223).
71. "Die Juden und Europa", p. 125.
72. "Autoritärer Staat", p. 138.
73. "Vernunft und Selbsterhaltung", p. 59.
74. "Autoritärer Staat", p. 160.
75. Foi o que me disse Löwenthal numa de nossas conversas em Berkeley, ago. 1968.
76. Kirchheimer, "Criminal Law in National Socialist Germany", *SPSS* VIII, 3 (1939). Kirchheimer também publicou outro artigo sobre a prática judicial alemã, intitulado "Recent Trends in German Treatment of Juvenile Delinquency", *Journal of Criminal Law and Criminology* XXIX (1938).
77. Compare-se a crítica de Kirchheimer ao direito fenomenológico com o artigo de Marcuse "The Concept of Essence", em *Negations*, e com o ataque mais extenso de Adorno a Husserl em seu *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956). A fonte da fenomenologia da Escola de Kiel era a eidética materialista de Scheler, mais do que a variedade idealista de Husserl.
78. Kirchheimer, "The Legal Order of National Socialism", *SPSS* IX, 3 (1941), reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*, de onde foram retiradas as citações seguintes (p. 93).
79. *Ibid.*, p. 99.
80. *Ibid.*, p. 108.
81. Kirchheimer, "Changes in the Structure of Political Compromise", *SPSS* IX, 2 (1941), também reproduzido em *Politics, Law, and Social Change*, de onde foram extraídas as citações que se seguem.
82. *Ibid.*, p. 131.
83. *Ibid.*, p. 155.
84. *Ibid.*, p. 158-159.
85. Gurland, "Technological Trends and Economic Structure under National Socialism", *SPSS* IX, 2 (1941).
86. *Ibid.*, p. 248.
87. *Ibid.*, p. 261.
88. As conversas com Marcuse e Löwenthal foram a fonte principal dessa observação. Quando *Behemoth* foi publicado em alemão, não foi incluído na série dos *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* do Institut.
89. Ao discutir o livro de Emil Lederer, *State of the Masses: The Threat of the Classless Society* (Nova York, 1940), Neumann escreveu: "Se a análise de Lederer fosse correta, nossa discussão anterior estaria completamente errada [...]. O racismo não seria apenas uma preocupação de pequenos grupos, mas estaria profundamente arraigado nas massas" (*Behemoth*, p. 366).

90. *Behemoth*, p. 121.
91. *Studies* IX, 1 (1941), p. 141. O prospecto foi datado de 1939.
92. *Behemoth*, p. 465.
93. *Ibid.*, p. 476.
94. Em *Behemoth*, Kehr é mencionado várias vezes e chamado de "extremamente talentoso" (p. 203). A avaliação da psicanálise por Kehr encontra-se em seu ensaio "Neuere deutsche Geschichtsschreibung", em Hans-Ulrich Wehler (org.), *Der Primat der Innenpolitik* (Berlim, 1965).
95. *Behemoth*, p. 403-413.
96. *Ibid.*, p. 224.
97. *Ibid.*, p. 227.
98. *Ibid.*, p. 228-234.
99. *Ibid.*, p. 260.
100. Citado por John M. Cammett, "Communist Theories of Fascism, 1920-1935", *Science and Society* XXXI, 2 (primavera 1967).
101. *Behemoth*, p. 261.
102. *Ibid.*, p. 298.
103. *Ibid.*, p. 305.
104. *Ibid.*, p. 185.
105. *Ibid.*, p. 354.
106. *Ibid.*, p. 366.
107. *Ibid.*, p. 449. A "revisão" de Neumann feita por David Schoenbaum em *Hitler's Social Revolution* (Garden City, Nova York, 1966), que se baseou na importância da revolução nazista do *status*, foi parcialmente antecipada, portanto, pelo próprio Neumann.
108. *Behemoth*, p. 278.
109. *Ibid.*, p. 472.
110. *Ibid.*, p. xii.
111. *Ibid.*, p. 471.
112. Horkheimer, prefácio de *SPSS* VIII, 3 (1939), p. 321. Esse texto data, na verdade, de julho de 1940.
113. Na diretoria da Associação de Estudos Sociais estavam Charles Beard, Robert MacIver, Robert Lynd, Morris Cohen e Paul Tillich, todos velhos amigos do Institut ("Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941", texto mimeografado; coleção de Friedrich Pollock, Montagnola, Suíça).
114. Dentre os novos pesquisadores associados, Karsen era quem mais havia contribuído para o *Zeitschrift*, com dois textos bibliográficos: "Neue Literatur über Gesellschaft und Erziehung", *ZfS* III, 1 (1934), e "Neue amerikanische Literatur über Gesellschaft und Erziehung", *ZfS* VIII, 1 (1939).
115. Entrevistas com Marcuse, em Cambridge, Mass. (maio 1968), e com Löwenthal (ago. 1968). Não devemos dar grande importância ao atrito de Neumann com outros membros do Institut. Pollock, de quem ele discordava mais claramente nas questões teóricas, prestou-lhe uma homenagem em seu funeral, na Suíça, em dezembro de 1954.
116. Gurland, Neumann e Kirchheimer, *The Fate of Small Business in Nazi Germany* (Washington, D.C., 1943). Esse trabalho foi parcialmente financiado por uma verba da Fundação Carnegie. A subcomissão de Pepper foi concebida para estudar os problemas das pequenas empresas norte-americanas. A conclusão do livro, no

- sentido de que as pequenas empresas da República de Weimar e da Alemanha nazista tinham sido apanhadas no conflito entre as grandes empresas e a força de trabalho, foi coerente com os objetivos da subcomissão.
117. "Cultural Aspects of National Socialism" (coleção de Löwenthal em Berkeley). Outro projeto malogrado para o qual o Institut tentou obter patrocínio foi um estudo sobre a reconstrução da sociedade alemã no após-guerra.
 118. *Ibid.*, p. 51.
 119. Essa dissertação tinha sido um estudo da situação agrária da França depois da Primeira Guerra Mundial. Massing fizera boa parte das pesquisas na Sorbonne e passou dezoito meses em Moscou, no Instituto Agrícola, depois da conclusão do trabalho, em 1929. (Esta e as informações biográficas seguintes provêm de uma entrevista com o Dr. Massing, Nova York, 25 nov. 1970).
 120. Massing [com o pseudônimo Karl Billinger], *Schutzhaftling 880* (Paris, 1955); Wittfogel [com o pseudônimo Klaus Hinrichs], *Staatliches Konzentrationslager VII* (Londres, 1936). As informações sobre os pseudônimos provêm de minha entrevista com Massing em Nova York.
 121. Ver o depoimento de Wittfogel de 7 de agosto de 1951, na Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee [Subcomissão de Segurança Interna da Comissão Judiciária do Senado], 82nd Congress, 1951-1952, v. III, p. 276.
 122. Para uma descrição da viagem, ver Hede Massing, *This Deception* (Nova York, 1951), p. 244.
 123. Conversa com Wittfogel, Nova York, 21 jun. 1971.
 124. Foi essa a razão mencionada por Marcuse em nossa conversa.
 125. "Ten Years on Morningside Heights" (inédito, 1944, coleção de Löwenthal).
 126. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZfS* V, 1 (1936), p. 219. Marcuse escreveu um artigo intitulado "Über den affirmativen Charakter der Kultur", *ZfS* VI, 1 (1937), que examinaremos no cap. 6.

6. TEORIA ESTÉTICA E CRÍTICA À CULTURA DE MASSA

1. George Steiner, "Marxism and the Literary Critic", *Language and Silence* (Nova York, 1967).
2. György Lukács, *The Historical Novel*, trad. Hannah e Stanley Mitchell (Boston, 1963), p. 30-63.
3. Com seu *Wider den missverstandenen Realismus* (Hamburgo, 1958), depois da morte de Stalin, Lukács diminuiu um pouco sua hostilidade. Ver o ensaio de Roy Pascal em G. H. R. Parkinson (org.), *Georg Lukács: The Man, His Work, and His Ideas* (Nova York, 1970).
4. Ver sua longa polêmica contra o "irracionalismo" em Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlim, 1954).
5. A crítica de Herbert Marcuse ao realismo socialista, em seu livro *Soviet Marxism: A Critical Analysis* (Nova York, 1958), destaca essa falácia.
6. Walter Benjamin, *Briefe*, org. Gershom Scholem e Theodor W. Adorno (Frankfurt, 1966), v. I, p. 350, 355.
7. Theodor Adorno, "Erpresste Versöhnung", *Noten zur Literatur* II (Frankfurt, 1961), p. 152.
8. Ver Adorno, "The George-Hofmannsthal Correspondence, 1891-1906", *Prisms*, trad. Samuel e Shierry Weber (Londres, 1967), p. 217.

9. Para uma descrição da formação artística de Cornelius, ver seu ensaio "Leben und Lehre", em Raymund Schmidt (org.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Leipzig, 1923), v. II. Entre seus textos sobre estética figuraram *Elementargesetze der bildenden Kunst: Grundlagen einer praktischen Ästhetik* (Leipzig e Berlim, 1911) e *Kunstpädagogik* (Erlenbach-Zurique, 1920).
10. Em carta a Horkheimer (27 out. 1942), Löwenthal referiu-se a um romance que Horkheimer tinha começado a escrever (coleção de Löwenthal).
11. Samuel e Shierry Weber escreveram um ensaio interessante sobre as dificuldades de traduzir Adorno, no começo de *Prisms*.
12. Adorno, *Prisms*, p. 225.
13. *Ibid.*, p. 150.
14. *Ibid.*, p. 246.
15. *Ibid.*, p. 229.
16. Isso foi semelhante à tarefa a que Norman O. Brown parece haver-se dedicado em *Love's Body* (Nova York, 1966), cujo texto, em grande parte, compõe-se de citações.
17. Ver sua carta a Max Rychner em Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 524.
18. Citado em Adorno, *Prisms*, p. 232.
19. Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 726-727.
20. "Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934-1944" (inédito, 1944, coleção de Löwenthal).
21. *Prisms*, p. 71.
22. Benjamin, *Illuminations*, org. e introd. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nova York, 1968), p. 258.
23. Max Horkheimer, "Art and Mass Culture", *SPSS* IX, 2 (1941), p. 291.
24. Essa foi uma transição que o jovem Lukács também fez. Ver Lucien Goldmann, "The Early Writings of Georg Lukács", *Tri-Quarterly* IX (primavera 1967).
25. *Prisms*, p. 184. "Campo de força" [*Kraftfeld*], como estamos lembrados, foi também a expressão usada por Adorno em sua crítica a Husserl.
26. *Ibid.*, p. 262.
27. *Ibid.*, p. 262.
28. Esse aspecto foi salientado por Ilse Müller-Strömsdörfer em "Die 'helfende Kraft bestimmter Negation'", *Philosophische Rundschau* VIII, 2/3 (jan. 1961), p. 98.
29. Adorno, "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *ZfS* VII, 3 (1938), p. 321; Leo Löwenthal, *Literature, Popular Culture, and Society* (Englewood Cliffs, N.J., 1961), p. 12.
30. *Prisms*, p. 30.
31. Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 785; Adorno, *Prisms*, p. 236.
32. Horkheimer, "Art and Mass Culture", p. 292. Para uma ampliação do vínculo entre a religião e a arte, ver Adorno, "Theses upon Art and Religion Today", *Kenyon Review* VII, 4 (outono 1945).
33. Nietzsche foi o primeiro a se apossar dessa expressão e usá-la contra a definição kantiana da beleza como objeto de um desejo desinteressado. Marcuse usou-a pela primeira vez em "The Affirmative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), p. 115.
34. Foi o que afirmaram Horkheimer (com o pseudônimo Heinrich Regius), em *Dämmerung* (Zurique, 1934), p. 60, e Adorno, em *Prisms*, p. 32.
35. *Prisms*, p. 32.

36. *Ibid.*, p. 171.
37. *Ibid.*, p. 32.
38. Adorno, "Theses on Art and Religion Today", p. 678.
39. Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", p. 117. Esse viria a ser um grande tema de seu livro *Eros and Civilization* (Boston, 1955).
40. *Prisms*, p. 87.
41. *Ibid.*, p. 230.
42. Marcuse, "On Hedonism", *Negations*, p. 198.
43. Num dos últimos artigos que escreveu, Adorno retornou à centralidade da mediação para uma teoria estética verdadeira. Ao criticar a idéia das comunicações na obra do sociólogo da música Alphons Silbermann, Adorno escreveu: "A mediação está [...] no objeto em si, não sendo algo entre o objeto e aquilo a que ele é levado. O que está contido nas comunicações, entretanto, é apenas a relação entre o produtor e o consumidor" ("Thesen zur Kunstsoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XIX, 1, mar. 1967, p. 92).
44. *Prisms*, p. 33.
45. Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 672, 676. Várias cartas de Adorno para Benjamin foram incluídas nesse volume.
46. *Prisms*, p. 85.
47. *Ibid.*, p. 84.
48. "A música não 'representava' nada fora dela mesma; era da ordem do orar e do brincar, não do pintar e escrever. A decadência dessa realidade da música, por sua transformação numa imagem dela mesma, tendeu a quebrar o encanto" (Adorno, "Currents of Music: Elements of a Radio Theory" [prospecto inédito para o Princeton Radio Research Project, 1939], p. 72). Agradeço ao professor Lazarsfeld por ter colocado esse texto à minha disposição.
49. Muitos de seus primeiros artigos saíram no periódico que ele editou, *Anbruch*, e em outros como *Musik, Pult und Taktstock, Scheinwerfer*, e em 23.
50. Vários desses artigos foram reproduzidos em Adorno, *Moments musicaux* (Frankfurt, 1964).
51. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", *ZfS* I, 1/2, e I, 3 (1932).
52. *Ibid.*, 1/2, p. 106.
53. Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (Frankfurt, 1949).
54. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", 1/2, p. 112.
55. *Prisms*, p. 166.
56. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", 1/2, p. 116. A relação entre o objetivismo neoclássico e o fascismo não é tão absurda assim. Stephen Spender sugeriu uma ligação semelhante na obra de T. E. Hulme; ver seu *The Struggle of the Modern* (Berkeley e Los Angeles, 1963), p. 49.
57. Adorno, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", 1/2, p. 119.
58. *Ibid.*, 3, p. 359.
59. *Ibid.*, p. 365.
60. *Ibid.*, p. 368.
61. Adorno [Hektor Rottweiler], "Über Jazz", *ZfS* V, 2 (1936).
62. Adorno, *Moments musicaux*, p. 9.
63. Em seu *Essay on Liberation* (Boston, 1969), Marcuse viria a incluir o *blues* e o *jazz* entre os artefatos da "nova sensibilidade" que ele via como uma crítica à cultura afirmativa predominante (p. 38).

64. Adorno, "Oxford Nachträge", *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt* (Frankfurt, 1956), p. 117. Esse texto foi originalmente escrito em 1937, durante a temporada que Adorno passou no Merton College, em Oxford.
65. Adorno [Rottweiler], "Über Jazz", p. 238.
66. *Ibid.*, p. 242.
67. "Perennial Fashion – Jazz", *Prisms*, p. 122.
68. Hans Mayer, *Der Repräsentant und der Märtyrer* (Frankfurt, 1971), p. 156-157.
69. Resenha de Wilder Hobson, *American Jazz Music*, e de Winthrop Sargeant, *Jazz Hot and Hybrid*, escrita com a ajuda de Eunice Cooper, *SPSS IX*, 1 (1941), p. 169. Adorno entusiasmou-se com a interpretação de Sargeant sobre o *jazz*, a qual entendeu como uma confirmação local de suas próprias idéias. Por outro lado, criticou Hobson por haver tentado abstrair a música de seu caráter de mercadoria.
70. *Ibid.*, p. 177.
71. "Oxford Nachträge", p. 119.
72. *Ibid.*, p. 123.
73. *Ibid.*, p. 123.
74. *Prisms*, p. 199 *et seq.*
75. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969), p. 341. Curiosamente, escreveu Adorno, "na verdade eu ainda considerava o *jazz* uma forma de expressão espontânea", o que não parece ter sido o caso.
76. O entusiasmo de Marcuse pela "contracultura" em meados da década de 1960, todavia, começou a diminuir na seguinte; ver, por exemplo, sua crítica a Charles Reich, *The Greening of America* (*The New York Times*, 6 nov. 1970, p. 41), e seu livro *Counterrevolution and Revolt* (Boston, 1972).
77. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", p. 340.
78. *Ibid.*, p. 341, e Paul Lazarsfeld, "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", em *The Intellectual Migration*, p. 322 *et seq.*
79. Lazarsfeld, "An Episode in the History of Social Research", p. 301.
80. "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *ZfS* VII, 3 (1938).
81. Benjamin, "L'Oeuvre de l'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", *ZfS* V, 1 (1936).
82. Adorno, "Über den Fetischcharakter", p. 327.
83. *Ibid.*, p. 330.
84. Os críticos marxistas mais ortodoxos sempre se apressaram em apontar isso como uma insuficiência do trabalho de Adorno. Ver, por exemplo, Konrad Boehmer, "Adorno, Musik, Gesellschaft", em Wilfried F. Schoeller (org.), *Die neue Linke nach Adorno* (Munique, 1969), p. 123.
85. "Über den Fetischcharakter", p. 355.
86. Adorno reconheceu a importância da ajuda de Simpson em seu ensaio "Scientific Experiences", em *The Intellectual Migration*, p. 350-351. Simpson tinha sido aluno de Robert MacIver. Sua obra principal foi como tradutor e crítico da sociologia de Durkheim.
87. Adorno, "A Social Critique of Radio Music", *Kenyon Review* VII, 2 (primavera 1945).

88. Ernst Krëneks, "Bemerkungen zur Rundfunkmusik", *ZfS* VII, 1/2 (1938). Mais tarde, Adorno escreveu um tributo a Krënek em *Moments musicaux*, intitulado "Zur Physiognomik Krëneks".
89. Adorno, "A Social Critique of Radio Music", p. 210-211.
90. Ver sua discussão da gênese da música popular em *The Intellectual Migration*, p. 351.
91. Adorno, "On Popular Music", *SPSS* IX, 1 (1941).
92. *Ibid.*, p. 48.
93. O professor Lazarsfeld teve a gentileza de colocar o manuscrito original à minha disposição. Ele se intitulava "Currents of Music: Elements of a Radio Theory". Uma versão abreviada saiu com o título "The Radio Symphony" em Paul Lazarsfeld e Frank Stanton (orgs.), *Radio Research 1941* (Nova York, 1941).
94. *Ibid.*, p. 14.
95. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, p. 262.
96. Adorno, "Currents of Music", p. 26.
97. *Ibid.*, p. 79.
98. "Scientific Experiences", p. 352.
99. Adorno, "Fragmente über Wagner", *ZfS* VIII, 1/2 (1939).
100. Numa carta a Löwenthal, em junho de 1941, Horkheimer falou entusiasticamente de sua nova amizade com os grandes nomes do passado das letras alemãs.
101. Horkheimer, "Die philosophie der absoluten Konzentration", *ZfS* VII, 3 (1938).
102. Entrevista com Pollock, Montagnola, mar. 1969. Os resultados do estudo, que indicavam que os conservadores e os católicos tinham feito mais pelos judeus do que qualquer outro grupo da sociedade, nunca foram publicados.
103. Thomas Mann, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, trad. Richard e Clara Winston (Nova York, 1961), p. 94-95.
104. *Ibid.*, p. 103.
105. *Ibid.*, p. 46.
106. *Ibid.*, p. 48.
107. *Ibid.*, p. 150.
108. *Ibid.*, p. 222.
109. Ver *Letters of Thomas Mann, 1889-1955*, org. e trad. Richard e Clara Winston, introd. Richard Winston (Nova York, 1971), p. 546-547, 587-588.
110. Hanns Eisler, *Composition for the Film* (Nova York, 1947). Para uma discussão sobre o papel de Adorno na criação desse livro, ver Helmut Lück, "Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hanns Eisler", em *Die neue Linke nach Adorno*. Gerhart, irmão de Eisler, estava sendo seriamente atacado, na época, por seu envolvimento em atividades comunistas, e Adorno não queria participar da associação que o livro pudesse sugerir.
111. Adorno, "Gegängelte Musik", em *Dissonanzen*.
112. Adorno, *Minima moralia* (Frankfurt, 1951); e Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdã, 1947).
113. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (Nova York, 1950). O ensaio de Adorno sobre Martin Luther Thomas nunca foi publicado.
114. Adorno e Bernice T. Eiduson, "How to Look at Television" (artigo lido na Fundação Hacker, em Los Angeles, 13 abr. 1953, coleção de Löwenthal).
115. Adorno, "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column: A Study in Secondary Superstition", *Jahrbuch für Amerikastudien*, v. II (Heidelberg, 1957).

116. Adorno, "Thesen gegen den Okkultismus", *Minima moralia*, p. 462 et seq.
117. Adorno usou esse trabalho como base para sua discussão num artigo que escreveu aproximadamente na mesma época, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", em Geza Roheim (org.), *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nova York, 1951).
118. Adorno, "The Stars Down to Earth", p. 82.
119. *Prisms*, p. 98.
120. Ver, por exemplo, a carta que ele enviou a Horkheimer no outono de 1934 (Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 625 et seq.). Benjamin também resistiu aos convites para que se mudasse para a Dinamarca, a Palestina e a União Soviética.
121. Adorno, "Interimbescheid", *Über Walter Benjamin* (Frankfurt, 1970), p. 95.
122. Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 834. O restante da história da vida de Benjamin veio da introdução de *Illuminations*, da autoria de Hannah Arendt, e do resumo biográfico escrito por Friedrich Pollock nos *Schriften* de Benjamin, org. Theodor W. Adorno e Gershom Scholem, v. II (Frankfurt, 1955).
123. Arthur Koestler, *The Invisible Writing* (Londres, 1954), p. 512.
124. *Ibid.*, p. 513.
125. Horkheimer, "Autoritärer Staat" e "Vernunft und Selbsterhaltung"; Adorno, "George und Hofmannsthal"; e Benjamin, "Thesen zur Geschichtsphilosophie", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (inédito, 1942, coleção de Friedrich Pollock em Montagnola).
126. Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Frankfurt, 1965).
127. Ver, especialmente, *Alternative*, 56/7 (out.-dez. 1967) e 59/60 (abr.-jun. 1968), e Hannah Arendt, introdução de *Illuminations*. Outras contribuições para o debate incluem Siegfried Unseld, "Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins", *Frankfurter Rundschau* (24 jan. 1968); Rolf Tiedemann, "Zur 'Beschlagnahme' Walter Benjamins, oder Wie Man mit der Philologie Schlitten fährt", *Das Argument* X, 1/2 (mar. 1968); Friedrich Pollock, "Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin", *Merkur*, XXII, 6 (1968); Hannah Arendt, "Walter Benjamin und das Institut für Sozialforschung – noch einmal", *Merkur*, XXII, 10 (1968); e Hildegard Brenner, "Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes", em *Die neue Linke nach Adorno*. A resposta do próprio Adorno, intitulada "Interimbescheid", foi reproduzida em seu *Über Walter Benjamin*. Para um resumo do debate, ver "Marxistisch Rabbi", *Der Spiegel*, XXII, 16 (15 abr. 1968).
128. Ver o artigo de Benjamin, "Unpacking My Library", *Illuminations*.
129. Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Frankfurt, 1950), *passim*. Em 1940, Benjamin escreveu a Adorno: "Por que eu deveria esconder de você que encontro a raiz de minha 'Teoria da experiência' numa lembrança infantil?" (*Briefe*, v. II, p. 848).
130. Foi o que sugeriu Gershom Scholem em "Walter Benjamin", *Leo Baeck Institute Yearbook* (Nova York, 1965).
131. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 97.
132. Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 655.
133. Gretel Adorno negou que o fracasso do casamento tivesse surtido o efeito de fazê-lo afastar-se do sionismo (carta para mim, 4 nov. 1970), mas Hannah Arendt sugeriu o inverso em sua introdução de *Illuminations*, p. 36.
134. Max Rychner, "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat*, XVIII, 216 (set. 1966), p. 42. *Ursprung des deutschen Trauerspiels* foi publicado em Berlim em 1928.

135. *Briefe*, v. II, p. 524.
136. Adorno, "A Portrait of Walter Benjamin", *Prisms*, p. 234.
137. Ver Benjamin, "The Task of the Translator", *Illuminations*; Hans Heinz Holz, "Philosophie als Interpretation", *Alternative*, 56/57 (out.-dez. 1967); e "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language", *The Times Literary Supplement* (Londres, 22 ago. 1968). Apesar de anônimo, é quase certo que este último artigo seja de George Steiner.
138. *Illuminations*, p. 263. A Srta. Arendt acrescentou à tradução para o inglês uma nota de rodapé em que afirma que Benjamin se referia a um *nunc stans* místico, e não ao *Gegenwart* mais prosaico (palavra alemã usual para designar o presente, a atualidade). Ernst Bloch, em suas "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat*, XVIII, 216 (set. 1966), sugeriu que *Jetztzeit* significava a ruptura na continuidade do fluxo temporal, na qual o passado subitamente se torna presente (p. 40).
139. "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, p. 255.
140. Carta de Löwenthal para Horkheimer, 18 jun. 1942.
141. Benjamin, *Briefe*, v. II, p. 786. Isso parece contradizer a afirmação de Hildegard Brenner de que Adorno procurou incentivar os componentes teológicos do trabalho de Benjamin; ver seu artigo "Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Passagenentwurf", *Alternative*, 59/60 (abr.-jun. 1968), p. 56.
142. Uma possível razão do afastamento de Benjamin do marxismo, logo depois da guerra, foi que este era freqüentemente ligado a uma estética expressionista, com a qual ele antipatizava profundamente. A respeito da fusão entre radicalismo e expressionismo, ver Lewis D. Wurgaft, "The Activist Movement: Cultural Politics on the German Left, 1914-1933" (tese de doutorado, Universidade de Harvard, 1970). Sobre a antipatia de Benjamin pelo expressionismo, ver Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 96-97.
143. Bloch, "Erinnerungen an Walter Benjamin", p. 38. Segundo Adorno, a consciência social de Benjamin também foi despertada, nesse mesmo ano, pelo começo da inflação (*Über Walter Benjamin*, p. 57).
144. Benjamin fez citações de *The Theory of the Novel* (Berlim, 1920) em seu ensaio sobre Nikolai Leskov, "The Storyteller", *Illuminations*, p. 99.
145. Scholem, em seu artigo "Walter Benjamin" (p. 18), chamou a influência de Brecht de "funesta e, em alguns aspectos, desastrosa". Adorno alertou Benjamin com freqüência contra Brecht; ver, por exemplo, sua carta nas *Briefe* de Benjamin, v. II, p. 676.
146. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, p. 89.
147. Ver os excertos de Iring Fetscher, "Bertolt Brecht and America", em *The Legacy of the German Refugee Intellectuals (Salmagundi)*, 10/11, outono 1969-inverno 1970). Por exemplo, em 12 de maio de 1942, Brecht escreveu em seu diário: "Almoço com Eisler na casa de Horkheimer. Depois disso, Eisler sugeriu para o romance de Tui: a história do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Um ancião idoso morre, preocupado com o sofrimento do mundo, e deixa em seu testamento uma soma substancial para criar um instituto que pesquise a fonte do sofrimento — que era ele mesmo, é claro" (p. 264).
148. *Briefe*, v. II, p. 594.
149. Introdução de *Illuminations*, p. 15. A expressão *das plumpe Denken* é a maneira como o próprio Brecht descreve seu estilo de pensamento. Benjamin a retomou

- em sua discussão do *Dreigroschenroman* de Brecht (Benjamin, *Versuche über Brecht*, org. Rolf Tiedemann, Frankfurt, 1966, p. 90).
150. Introdução de *Illuminations*, p. 15.
151. Ver, por exemplo, o ensaio de Hildegard Brenner em *Die neue Linke nach Adorno, passim*.
152. Benjamin, *Versuche über Brecht*.
153. *Briefe*, v. II, p. 657. Benjamin citou a Bibliothèque Nationale como sua razão de não poder trocar Paris por Svendborg em caráter permanente.
154. Bertolt Brecht, "An Walter Benjamin, der sich auf der Flucht vor Hitler Entleibte" e "Zum Freitod der Flüchtlinge W.B.", *Gedichte VI* (Frankfurt, 1964).
155. Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* (Berna, 1920).
156. *Briefe*, v. II, p. 857.
157. Benjamin, "Über das Programm der kommenden Philosophie", *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt, 1965), p. 15-16.
158. Citado em Adorno, *Prisms*, p. 232.
159. *Briefe*, v. II, p. 726-727.
160. Adorno, *Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs* (Viena, 1968), p. 32.
161. Benjamin, "The Author as Producer", *New Left Review*, 62 (jul.-ago. 1970).
162. *Illuminations*, p. 265. Numa carta para mim, Gretel Adorno negou enfaticamente um momento analógico no pensamento de seu falecido marido (27 jan. 1970).
163. Citado em Adorno, *Prisms*, p. 234.
164. *Ibid.*, p. 240.
165. Publicado em Hofmannsthal, *Neue Deutsche Beiträge*, II, 1 (abr. 1924).
166. Ver a discussão de Hannah Arendt em sua introdução de *Illuminations*, p. 8-9.
167. *Briefe*, v. I, p. 379.
168. Com Franz Hessel, Benjamin traduziu *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* e dois volumes de *Le Côté de Guermantes* durante a década de 1920.
169. Carta de Gretel Adorno para mim, 4 nov. 1970.
170. Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Frankfurt, 1950).
171. O que Benjamin escreveu sobre Kafka, certa vez, poderia aplicar-se a ele mesmo: "A obra de Kafka é uma elipse de focos muito distantes, determinados, por um lado, pela experiência mística (em particular, a experiência da tradição) e, por outro, pela experiência do habitante das grandes cidades modernas" (*Illuminations*, p. 144-145).
172. Benjamin [Detlef Holz], *Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefen* (Lucerna, 1936).
173. Segundo rememorou Adorno, eles se conheceram por intermédio de Siegfried Kracauer, ou num seminário de sociologia conduzido por Gottfried Salomon-Delatour em Frankfurt. Ver "Erinnerungen an Walter Benjamin", *Der Monat*, XVIII, 216 (set. 1966). Benjamin também era muito amigo de Marguerite (Gretel) Karpus, mais tarde esposa de Adorno, que conheceu em 1928. Muitas de suas cartas das *Briefe* são endereçadas a "Felizitas", como ele a chamava. Em 1928, escreveu Adorno (*Über Walter Benjamin*, p. 98), Benjamin tornou-se parte do círculo do Institut. Se é assim, ele com certeza não era um membro muito íntimo. Na verdade, só veio a conhecer Horkheimer pessoalmente em 1938.
174. Benjamin, "Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers", *ZfS* III, 1 (1934). Em sua discussão dos escritores franceses, de

- Barrès a Gide, Benjamin mostrou até que ponto se distanciava da corrente leninista da estética marxista. Por exemplo, afirmou que o surrealismo, apesar de seu início político com Apollinaire, vinha caminhando para uma reconciliação com a práxis política na obra de Breton e Aragon (p. 73).
175. *Briefe*, v. II, p. 652.
 176. *Ibid.*, p. 689.
 177. Essas e outras mudanças foram assinaladas por Helga Gallas, "Wie es zu den Eingriffen in Benjamins Texte kam oder über die Herstellbarkeit von Einverständnis", *Alternative*, 59/60, p. 80.
 178. Horkheimer [Regius], *Dämmerung*, p. 178.
 179. Benjamin, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *ZfS* VI, 2 (1937), e "L'Oeuvre de l'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", *ZfS* V, I (1936).
 180. Hildegaard Brenner declarou que as mudanças foram substanciais, de acordo com o exemplar original que se encontra no *Potsdam Zentralarchiv* na Alemanha Oriental; ver seu artigo em *Die neue Linke nach Adorno*, p. 162.
 181. *Briefe*, v. II, p. 742.
 182. Esse foi, pelo menos, um possível projeto do trabalho; ver *Briefe*, v. II, p. 774.
 183. *Briefe*, v. II, p. 671-683.
 184. *Ibid.*, p. 678.
 185. *Ibid.*, p. 681-682. O desinteresse de Benjamin pelo indivíduo subjetivo foi assinalado com frequência. Certa vez, ele confidenciou a Adorno: "não me interesse pelos homens, apenas pelas coisas" (Adorno, introdução aos *Schriften* de Benjamin, v. I, p. 17).
 186. *Briefe*, v. II, p. 782-790.
 187. *Ibid.*, p. 786.
 188. *Ibid.*, p. 788.
 189. *Ibid.*, p. 790-799.
 190. *Ibid.*, p. 794-795.
 191. Uma tradução foi publicada com o título "Paris: Capital of the Nineteenth Century", na revista *Dissent*, XVII, 5 (set.-out. 1970). Uma versão mais completa finalmente saiu em 1969, em alemão, intitulada *Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Frankfurt, 1969).
 192. "Über einige Motive bei Baudelaire", *ZfS* VIII, 1/2 (1939). Traduzido em *Illuminations*, p. 159.
 193. Para Baudelaire, argumentou Benjamin, o processo de criação assemelhava-se a um duelo com os traumas dos choques, no qual o artista procurava repelir os golpes com todas as suas forças (*Illuminations*, p. 165).
 194. *Ibid.*, p. 174.
 195. A introdução da Srta. Arendt em *Illuminations*, por exemplo, enraíza-se nessa visão de Benjamin.
 196. *Illuminations*, p. 184.
 197. Ver Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Tiedemann comentou longamente a *Umfunktionalisierung* (mudança de função) benjaminiana dos *Urphänomene* de Goethe em seus *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, p. 59 *et seq.*
 198. Horkheimer, "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit", *ZfS* III, 3 (1934).
 199. *Illuminations*, p. 187.
 200. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, p. 69.
 201. *Illuminations*, p. 263.
 202. Sobre o interesse de Kraus pelas origens, ver Hans Mayer, *Der Repräsentant und der Märtyrer*, p. 51-52.
 203. Frederic Jameson deu a seu artigo em *The Legacy of the German Refugee Intellectuals (Salmagundi, 10/11, outono 1969-inverno 1970)* o título de "Walter Benjamin, or Nostalgia", e Peter Szondi escreveu um artigo chamado "Hoffnung im Vergangenen", em *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum Sechzigsten Geburtstag* (Frankfurt, 1963), no qual sugeriu que Benjamin procurava sua utopia no passado.
 204. "On Certain Motifs in Baudelaire", *Illuminations*, p. 189.
 205. *Ibid.*, p. 224.
 206. *Ibid.*, p. 223.
 207. *Ibid.*, p. 225.
 208. *Ibid.*, p. 226.
 209. Brecht se decepcionara, em 1931, com a versão cinematográfica de *Dreigroschenoper*. Com base nessa experiência, afirmou que os próprios intelectuais se haviam proletarizado, tema que Benjamin retomou em "Der Autor als Produzent", escrito em 1934 e publicado em seu *Versuche über Brecht*. Neste último, Benjamin atacou como reacionária a idéia de uma *Logokratie* [logocracia] intelectual independente, do tipo proposto por Kurt Hiller e pelos ativistas. Por implicação, Benjamin também questionou a tendência da estética de Adorno de contrastar a arte de vanguarda com a cultura popular da classe trabalhadora. "A luta revolucionária", escreveu no fim do ensaio, "não ocorre entre o capitalismo e o *Geist* [que era a palavra-chave dos ativistas], mas entre o capitalismo e o proletariado" (*Versuche über Brecht*, p. 116).
 210. *Illuminations*, p. 236.
 211. *Ibid.*, p. 242.
 212. *Ibid.*, p. 244.
 213. *Briefe*, v. II, p. 798. Adorno continuou cético a respeito da validade da posição de Benjamin, chamando-a de "identificação com o agressor" em sua introdução às *Briefe*, v. I, p. 16. "Identificação com o agressor" era um dos clássicos mecanismos de defesa psicanalíticos. Ver Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense* (ed. rev., Nova York, 1966), p. 109 *et seq.*
 214. Essa observação foi feita no estudo de Benjamin sobre o *Wahlverwandtschaften* de Goethe, em *Neue Deutsche Beiträge*, II, 1 (abr. 1924), e é citada em *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), p. 257.
 215. Herta Herzog, "On Borrowed Experience: An Analysis of Listening to Daytime Sketches"; Harold Lasswell, "Radio as an Instrument of Reducing Personal Insecurity"; Charles A. Siepmann, "Radio and Education"; e Adorno, com a colaboração de George Simpson, "On Popular Music", todos em *SPSS*, IX, 1 (1941).
 216. Horkheimer, "Art and Mass Culture", *SPSS*, IX, 1 (1941).
 217. Leo Löwenthal, "German Popular Biographies: Culture's Bargain Counter", em Kurt H. Wolff e Barrington Moore Jr. (orgs.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).
 218. Löwenthal, "Biographies in Popular Magazines", em Paul F. Lazarsfeld e Frank Stanton (orgs.), *Radio Research: 1942-1943* (Nova York, 1944), posteriormente reproduzido, em Löwenthal, *Literature, Popular Culture, and Society*, com o título "The Triumph of Mass Idols".
 219. Adorno, *Prisms*, p. 103-104. Isso serve para contradizer a análise de críticos como Edward Shils ("Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass

- Culture”, *Sewanee Review* LXV, 4, outono 1957), que chamam o Institut de puritano por seu ataque ao escapismo.
220. Citado em *Prisms*, p. 109.
221. Ver cap. 3, p. 150-151.
222. Marcuse, *Eros and Civilization*, p. ix.
223. Adorno, “Resumé über Kulturindustrie”, *Ohne Leitbild* (Frankfurt, 1967), p. 60.
224. Originalmente, a expressão era de Nietzsche. Foi citada em Adorno e Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdã, 1947), p. 153.
225. *Ibid.*, p. 187.
226. *Ibid.*, p. 166-167.
227. *Ibid.*, p. 170. Marcuse tinha usado o mesmo exemplo em seu artigo sobre a cultura afirmativa, em *Negations*, p. 116, onde diz que “ao sofrer a mais extrema reificação, o homem vence a reificação”. Essa é uma idéia que ele também encontrou em Sartre, como indica seu artigo “Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre’s *L’Être et le néant*”, *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 (mar. 1948).
228. Para uma discussão mais ampla desse ponto, ver meu artigo “The Frankfurt School in Exile”, *Perspectives in American History*, v. VI (Cambridge, 1972).
229. Para uma história da crítica à cultura de massa, ver Leon Brámson, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961); William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, Illinois, 1959); Bernard Rosenberg e David Manning White, *Mass Culture: The Popular Arts in America* (Londres, 1957); e os ensaios de Löwenthal em *Literature, Popular Culture, and Society*.
230. Ver, por exemplo, David Riesman, *The Lonely Crowd*, escrito em colaboração com Reuel Denny e Nathan Glazer (New Haven, 1950). Os autores reconheceram explicitamente o impacto do estudo de Löwenthal sobre as biografias populares (p. 239).
231. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (Londres, 1957). Vários ensaios de Dwight Macdonald sobre a cultura de massa foram coligidos em seu livro *Against the American Grain* (Nova York, 1962).
232. Adorno chamou sua própria vida de existência “*beschädigten*” no subtítulo de *Mi-nima moralia*.

7. O TRABALHO EMPÍRICO DO INSTITUT NA DÉCADA DE 1940

- Os anos passados em Nova York, escreveu ele, de modo algum foram inteiramente negativos, mas forçaram o Institut a se transformar numa *Betrieb* [uma empresa de pesquisas], com todos os problemas concomitantes (carta de Horkheimer para Löwenthal, 3 maio 1941, coleção de Löwenthal).
- Para uma avaliação sobre sua criação, ver Paul F. Lazarsfeld, “An Episode in the History of Social Research: A Memoir”, em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).
- No número da SPSS dedicado à comunicação de massa (IX, I, 1941), Lazarsfeld contribuiu com uma avaliação muito otimista da futura fertilização recíproca dos dois estilos de pesquisa.
- Os resultados da análise de conteúdo, que incluíram todas as publicações do Institut, foram comunicados num memorando que os acompanhou e merecem ser repetidos aqui:

Livros		16
Artigos e monografias		91
Manuscritos usados como base de conferências e seminários		38
Relatórios de pesquisas		2
		147
TOTAL		
PUBLICAÇÕES POR	NÚMERO DE	PERCENTAGEM
CAMPO DE INTERESSE	PUBLICAÇÕES	DO TOTAL
Estudos sobre autoridade	76	40
Filosofia	43	22
Estudos sobre literatura, música e arte	38	18
Estudos sobre preconceitos sociais	17	9
Miscelânea	22	11
TOTAL	196	100

- Carta de Horkheimer para Lazarsfeld, 10 jun. 1946 (coleção de Löwenthal).
- Carta de Horkheimer para Löwenthal, 31 out. 1942 (coleção de Löwenthal).
- SPSS IX, 1 (1941). O prospecto era datado de dois anos antes.
- Theodor W. Adorno, “Scientific Experiences of a European Scholar in America”, em *The Intellectual Migration*, p. 343.
- Ibid.*, p. 347.
- Carta de Lazarsfeld para Adorno, sem data (coleção de Lazarsfeld). Lazarsfeld lembra-se de ela ter sido escrita em algum momento do verão de 1939. Todas as citações posteriores são dessa carta.
- Lazarsfeld, “An Episode in the History of Social Research: A Memoir”, p. 325.
- Ibid.*
- Entrevista com Massing, Nova York, 25 nov. 1970.
- Carta de Paul Massing para Leo Löwenthal, 31 maio 1953 (coleção de Löwenthal).
- Memorando de 1º de dezembro de 1944. Agradeço a Paul Lazarsfeld por ter colocado à minha disposição esse e outros memorandos do projeto sobre o proletariado.
- Entrevista com Friedrich Pollock, Montagnola, Suíça, 28 mar. 1969.
- Carta de Horkheimer para Löwenthal, 26 jul. 1944 (coleção de Löwenthal).
- Entrevista com Massing em Nova York, 25 nov. 1970.
- De Massing para Löwenthal, 31 maio 1953.
- Memorando anexado à carta de Massing, rubricado por Alice Maier.
- Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality*, v. II, p. 605.
- Ver Iring Fetscher, “Bertolt Brecht and America”, *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11 (outono 1969-inverno 1970).
- The Authoritarian Personality*, v. I, p. vii. Esse trecho deve ser comparado com a discussão de Adorno sobre a síndrome da “educação em vez da mudança social”, característica de alguns sujeitos experimentais com pontuações altas na escala F (v. II, p. 700 *et seq.*).
- Ibid.*, v. I, p. vii.
- Herbert H. Hyman e Paul B. Sheatsley, “The Authoritarian Personality – A Methodological Critique”, em Richard Christie e Marie Jahoda (orgs.), *Studies in the Scope and Method of “The Authoritarian Personality”* (Glencoe, Illinois, 1954), p. 109.
- A disseminação da psicologia do ego, como sugeriu Adorno num ensaio posterior, foi reflexo de uma sociedade em que os indivíduos espelhavam as tendências ob-

- jetivas como autômatos; Adorno, "Sociology and Psychology", Parte 2, *New Left Review*, 47 (jan.-fev. 1968), p. 95.
27. Quanto a essa crítica, ver cap. 3.
28. *The Authoritarian Personality*, v. II, p. 747.
29. Horkheimer, "Sociological Background of the Psychoanalytic Approach", em E. Simmel (org.), *Anti-Semitism: A Social Disease* (Nova York, 1946), p. 3.
30. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 2 out. 1946.
31. *The Authoritarian Personality*, v. II, p. 671.
32. Memorando de Adorno a respeito do projeto sobre o proletariado, 3 nov. 1944, p. 43-44 (coleção de Lazarsfeld).
33. Marx, "On the Jewish Question", *Karl Marx: Early Writings*, trad. e org. T. Bottomore, prefácio de Erich Fromm (Nova York, 1964).
34. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdã, 1947), p. 204.
35. *Ibid.*, p. 228.
36. *Ibid.*, p. 230.
37. *Ibid.*, p. 233.
38. Adorno, "Note on Anti-Semitism", 30 set. 1940 (coleção de Löwenthal).
39. *Ibid.*, p. 1. Nesse ponto, Adorno teria projetado a situação dos judeus depois da Diáspora num período anterior. Ele não forneceu nenhuma prova concreta de sua hipótese como realidade histórica.
40. *Ibid.*, p. 1.
41. De Horkheimer para Löwenthal, 24 jul. 1944 (coleção de Löwenthal).
42. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 234.
43. *Ibid.*, p. 199.
44. De Horkheimer para Löwenthal, 5 jul. 1946 (coleção de Löwenthal).
45. Em inglês, a palavra "expição" [atonement] capta parte disso, no sentido de que pode ser entendida como "at-one-ment" [o "estar de acordo", "estar em uníssono"]. O Yom Kippur, é claro, é conhecido como "Dia da Expição" [ou "Dia do Perdão"].
46. Numa carta escrita a Löwenthal em 17 de novembro de 1945, Horkheimer defendeu alternativas à criação de Israel, "para impedir que o judaísmo como um todo seja moralmente responsabilizado pelas falácias do sionismo".
47. *Dialektik der Aufklärung*, p. 236.
48. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", p. 356.
49. Bruno Bettelheim e Morris Janowitz, *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans* (Nova York, 1950).
50. Nathan W. Ackerman e Marie Jahoda, *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation* (Nova York, 1950).
51. Leo Löwenthal e Norbert Guterman, *Prophets of Deceit* (Nova York, 1949).
52. Paul Massing, *Rehearsal for Destruction* (Nova York, 1949).
53. *Die Arbeitlosen von Marienthal* (Leipzig, 1932).
54. Entre seus livros mais conhecidos encontram-se *Love Is Not Enough* (Glencoe, Illinois, 1950), *Symbolic Wounds* (Glencoe, Illinois, 1954), *The Empty Fortress* (Nova York, 1967), *The Informed Heart* (Glencoe, Illinois, 1968), e *The Children of the Dream* (Nova York, 1969).
55. Bettelheim e Janowitz, *Dynamics of Prejudice*, p. 171.
56. Bruno Bettelheim e Morris Janowitz, *Social Change and Prejudice* (Nova York, 1964), p. 74 et seq. Esse livro foi uma reedição de *Dynamics of Prejudice*, com um acréscimo considerável de material novo.

57. Nathan Glazer, "The Authoritarian Personality in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred", *Commentary*, IV, 6 (jun. 1950).
58. Löwenthal e Guterman, *Prophets of Deceit*, p. xvi. Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", *ZfS*, V, 2 (1936).
59. *Ibid.*, p. xii.
60. *Ibid.*, p. 140.
61. Adorno, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", em Geza Roheim (org.), *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nova York, 1951). O texto freudiano em que Adorno fundamentou primordialmente sua tese foi *Psicologia de grupo e análise do ego*. Ele também se referiu ao trabalho de Erikson sobre o fascismo (ver a nota seguinte).
62. Erik Erikson, "Hitler's Imagery and German Youth", *Psychiatry* V, 4 (nov. 1942); reproduzido em *Childhood and Society* (Nova York, 1950), de onde foi extraída a citação seguinte.
63. *Ibid.*, p. 332-333.
64. Leon Bramson, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961).
65. É o que Adorno relata em "Scientific Experiences of a European Scholar in America", p. 358.
66. A própria Sra. Frenkel-Brunswik era uma refugiada de Viena, casada com o ilustre psicólogo Egon Brunswik. Para maiores informações sobre a contribuição de ambos para a psicologia norte-americana, ver Jean Matter Mandler e George Mandler, "The Diaspora of Experimental Psychology: The Gestaltists and Others", em *The Intellectual Migration*, p. 411-413. Tempos depois, Levinson tornou-se catedrático de psicologia na Faculdade de Medicina de Yale, e Sanford seguiu para Stanford como catedrático de psicologia e educação.
67. R. Nevitt Sanford e H. S. Conrad, "Some Personality Correlates of Morale", *Journal of Abnormal and Social Psychology* XXXVIII, 1, jan. 1943.
68. *The Authoritarian Personality*, p. xii.
69. *Ibid.*, p. ix.
70. Roger Brown assinalou essa semelhança em *Social Psychology* (Nova York e Londres, 1965).
71. Parte de *Anti-Semite and Jew* foi publicada em *The Partisan Review* em 1946, mas o texto só foi traduzido na íntegra para o inglês em 1948, por G. J. Becker.
72. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (Nova York, 1946), e Abraham H. Maslow, "The Authoritarian Character Structure", *Journal of Social Psychology* 18 (1943).
73. Horkheimer, "The Lessons of Fascism", *Tensions That Cause War* (Urbana, Illinois, 1950), p. 230.
74. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in America", p. 363.
75. Horkheimer, "Notes on Institute Activities", *SPSS* IX, 1 (1941), p. 123.
76. Ernst Schachtel, convém lembrar, criticou os testes de personalidade no *Zeitschrift* por razões similares ("Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'", *ZfS* VI, 3, 1937).
77. *The Authoritarian Personality*, p. 15.
78. *Ibid.*, p. 18.
79. Para uma discussão das duas escalas, ver Marie Jahoda, Morton Deutsch e Stuart W. Cook, *Research Methods in Social Relations*, v. I (Nova York, 1951), p. 190-197.
80. *Ibid.*, p. 196.

81. *The Authoritarian Personality*, v. I, cap. 7.
82. *Ibid.*, p. 228.
83. Herbert H. Hyman e Paul B. Sheatsley, "The Authoritarian Personality – A Methodological Critique".
84. Lazarsfeld, "Problems in Methodology", em Robert K. Merton, Leonard Broom e Leonard S. Cottrell, Jr. (orgs.), *Sociology Today* (Nova York, 1959), p. 50.
85. Brown, *Social Psychology*, p. 523.
86. *Ibid.*, p. 515.
87. *Ibid.*, p. 506.
88. Hyman e Sheatsley, "The Authoritarian Personality", p. 65.
89. Paul Kecskemeti, "The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective", *Commentary* II, 3 (mar. 1951).
90. Parte dele foi publicada como Else Frenkel-Brunswik, "A Study of Prejudice in Children", *Human Relations* I, 3 (1948). Uma das conclusões do projeto modificou os resultados indicados em *The Authoritarian Personality*, como Adorno viria a admitir em "Scientific Experiences of a European Scholar in America", p. 364. Os resultados do trabalho da Sra. Frenkel-Brunswik, escreveu, "aprimoraram a concepção da distinção entre o convencionalismo e o temperamento autoritário. Constatou-se que precisamente as crianças 'boazinhas', isto é, as convencionais, são mais isentas de agressividade e, portanto, de um dos aspectos fundamentais da personalidade autoritária, e vice-versa". Isso pareceria indicar uma confirmação empírica da tese de Bettelheim e Janowitz, mais que da exposta pelo grupo de Berkeley, pelo menos se os padrões comportamentais do adulto fossem entendidos do mesmo modo que os das crianças.
91. *The Authoritarian Personality*, p. 359.
92. Bramson, *The Political Context of Sociology*, p. 137.
93. *The Authoritarian Personality*, p. 759 et seq.
94. O próprio Fromm abandonou a interpretação sexual do caráter sadomasoquista, que havia usado nos *Studien*, em troca de uma abordagem mais "existencial". Ver cap. 3.
95. *The Authoritarian Personality*, p. 759.
96. *Ibid.*, p. 760.
97. Horkheimer, "Authoritarianism and the Family Today", em Ruth Nanda Anshen (org.), *The Family: Its Function and Destiny* (Nova York, 1949).
98. *Ibid.*, p. 367.
99. *The Authoritarian Personality*, p. 371.
100. Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (Londres, 1968), p. 371; e Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Cleveland, 1963), p. 97.
101. Edward Shils, "Authoritarianism: 'Right' and 'Left'", em *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*. Bramson repetiu essa crítica em *The Political Context of Sociology*, p. 122 et seq.
102. Kecskemeti, "The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective", p. 290.
103. Bettelheim e Janowitz, *Social Change and Prejudice*, p. 75.
104. *The Authoritarian Personality*, p. 676.
105. *Ibid.*, p. 976.
106. *Ibid.*, p. 182. A idéia de "pseudoconservadorismo" foi retomada por outros estudiosos na década de 1950. Ver, por exemplo, Richard Hofstadter, "The Pseudo-Conservative Revolt", em Daniel Bell (org.) *The Radical Right* (Nova York, 1963).

107. *The Authoritarian Personality*, p. 176.
108. *Ibid.*, p. 771.
109. Entrevista com Adorno, Frankfurt, 7 mar. 1969.
110. M. Rokeach, *The Open and Closed Mind* (Nova York, 1960). Rokeach tentou desenvolver uma "escala do dogmatismo" (D) para medir o autoritarismo de esquerda. Com base nesse e em outros estudos, Seymour Martin Lipset afirmou que o autoritarismo e a neurose bem poderiam ter uma relação inversa na classe operária; Lipset, *Political Man* (Nova York, 1960), p. 96.
111. Adorno, "Scientific Experiences of a European Scholar in América", p. 361.
112. Resenha de J. F. Brown sobre *Studies in Prejudice*, em *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, CCVXX (jul. 1950), p. 178.
113. Para um resumo dos esforços anteriores, ver Richard Christie, "Authoritarianism Reexamined", *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*. Para acréscimos posteriores, ver a bibliografia de Roger Brown em *Social Psychology*.
114. Friedrich Pollock (org.), *Gruppenexperiment: ein Studienbericht* (Frankfurt, 1955). Esse texto foi publicado como o v. II das *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* do Institut, org. T. W. Adorno e Walter Dirks.
115. Adorno, "Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland", *Empirische Sozialforschung* (Frankfurt, 1952), p. 31.
116. Ver, por exemplo, o artigo de Adorno intitulado "Contemporary German Sociology", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, v. I (Londres, 1959).
117. Para uma amostra das idéias defendidas pelos participantes do debate, ver Ernst Topitsch (org.), *Logik der Sozialwissenschaften* (Colônia e Berlim, 1965). As contribuições de Adorno foram postumamente compiladas em *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie* (Frankfurt, 1970). Um resumo da bibliografia disponível em inglês foi publicado em "Dialectical Methodology: Marx or Weber", *The Times Literary Supplement* (Londres, 12 mar. 1970), anonimamente publicado, porém efetivamente escrito por George Lichtheim.

8. POR UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: A CRÍTICA DO ILUMINISMO

1. Foi o que Adorno informou a Benjamin numa carta de 10 de novembro de 1939; Theodor W. Adorno, *Über Walter Benjamin* (Frankfurt, 1970), p. 143.
2. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdã, 1947). A editora foi a Querido.
3. Consegui localizar duas resenhas em periódicos especializados: J. D. Mabbott em *Philosophy*, XXIII, 87 (out. 1948), que foi favorável ao livro, de modo geral, e John R. Everett no *Journal of Philosophy*, XLV, 22 (21 out. 1948), que foi menos entusiástico. Löwenthal me disse, numa de nossas conversas, que as vendas do livro foram decepcionantes.
4. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. Alfred Schmidt (Frankfurt, 1967).
5. A afirmação de Göran Therborn em contrário me parece claramente equivocada. Ver seu artigo "Frankfurt Marxism: A Critique", *New Left Review*, 63 (set.-out. 1970), p. 76, onde ele escreve que a não-dominação da natureza "não esteve presente no pensamento de Frankfurt desde o início. Além disso, é compartilhada por seu arquiinimigo, Heidegger".

6. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (ed. rev., Frankfurt, 1966), p. 97.
7. Num ensaio anterior na revista *Der Freischütz*, Adorno disse que a salvação (*Rettung*) só poderia ser encontrada na reconciliação com a natureza; ver seu livro *Moments Musicaux* (Frankfurt, 1964), p. 46.
8. Horkheimer [Heinrich Regius], *Dämmerung* (Zurique, 1934), p. 185 *et seq.*, sobre os animais, e p. 181, sobre a ética do trabalho. Na *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer e Adorno incluíram um longo aforismo sobre "Mensch und Tier", p. 295 *et seq.*
9. Leo Löwenthal, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957), p. 197.
10. Erich Fromm, "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie", *ZfS* III, 2 (1934), p. 206. Nesse texto, Fromm citou o suposto dito de Bachofen de que a vitória da sociedade patriarcal correspondia à ruptura entre o espírito e a natureza, a vitória de Roma sobre o Oriente.
11. Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).
12. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", em "Walter Benjamin zum Gedächtnis" (inédito, 1942), p. 43 (coleção de Friedrich Pollock em Montagnola).
13. Só em raras ocasiões o Instituto tentou relacionar a obra de um pensador com sua vida. Um exemplo foi a discussão de Adorno sobre o papel de Kierkegaard como rentista, em *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, p. 88.
14. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 23 maio 1942 (coleção de Löwenthal).
15. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Nova York, 1947), p. 104.
16. Therborn fez a arguta observação de que, enquanto Lukács enfatizava a reificação como o significado essencial do capitalismo, e outros, como o Marcuse dos primeiros tempos, enfatizavam a alienação (Fromm também poderia ser incluído nisso), Horkheimer e Adorno viam o princípio da troca como sua essência. Ver seu artigo "Frankfurt Marxism: A Critique", p. 79.
17. Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals*, trad. Francis Golffing (Nova York, 1956), p. 202.
18. Muito tempo depois, um dos membros mais jovens da segunda geração da Escola de Frankfurt ampliou consideravelmente essa tese; ver Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* (Nova York, 1971).
19. Essa expressão foi usada por Hannah Arendt em sua crítica a Marx em *The Human Condition* (Chicago, 1958). Ela traçou uma distinção, que a Escola de Frankfurt não fazia, entre o homem como *animal laborans* e como *homo faber* (o homem criador).
20. Essa foi a expressão usada por Adorno durante nossa entrevista em Frankfurt, 15 mar. 1969.
21. Em 1913-1914, Lukács tinha feito parte do círculo de Weber em Heidelberg. Para uma discussão sobre seu relacionamento com Weber, ver George Lichtheim, *George Lukács* (Nova York, 1970), *passim*.
22. Horkheimer, "Vernunft und Selbsterhaltung", p. 33.
23. *Ibid.*, p. 34.
24. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 174.
25. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 41.
26. *Ibid.*, p. 35.
27. Marcuse, *Negations*, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968).

28. Ver seu artigo "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", em Walter Benjamin, *Schriften*, org. Theodor W. Adorno e Gershom Scholem, v. II (Frankfurt, 1955). Podemos encontrar análises sobre sua teoria da linguagem em Hans Heinz Holz, "Philosophie als Interpretation", *Alternative*, 56/57 (out.-dez. 1967), e anônimo, "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language", *The Times Literary Supplement* (Londres, 23 ago. 1968).
29. Benjamin, "The Task of the Translator", *Illuminations*, org. e introd. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nova York, 1968), p. 80.
30. *Ibid.*, p. 77.
31. Foi o que me frisou Jürgen Habermas numa entrevista em Frankfurt, 7 mar. 1969.
32. Anônimo, "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language", usa essa expressão para descrever Benjamin. Em "The Task of the Translator", Benjamin escreveu que seria possível nos aproximarmos da transparência da linguagem pura, "acima de tudo, por uma tradução literal da sintaxe, que prova que as palavras, e não as frases, são o elemento primordial do tradutor" (p. 79).
33. Ver a carta de Horkheimer para Löwenthal citada no cap. 7.
34. *Eclipse of Reason*, p. 179.
35. *Ibid.*, p. 180.
36. *Ibid.*, p. 183.
37. Walter Benjamin, *Briefe*, org. Theodor W. Adorno e Gershom Scholem (Frankfurt, 1966), v. II, p. 786.
38. *Dialektik der Aufklärung*, p. 195.
39. Herbert Marcuse fez uma longa discussão sobre o "fechamento do Universo do Discurso" em *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), p. 85 *et seq.*
40. *Dialektik der Aufklärung*, p. 71. Em *Eros and Civilization*, Marcuse escreveu que "o herói cultural predominante é o trapaceiro e rebelde (sofredor) que se volta contra os deuses, e cria a cultura ao preço do perpétuo sofrimento" (p. 146). Ele usou como seu protótipo Prometeu, e não Ulisses.
41. *Dialektik der Aufklärung*, p. 76 *et seq.*
42. *Ibid.*, p. 117-118.
43. Esse ponto foi desenvolvido no aforismo sobre "Mensch und Tier", *ibid.*, p. 297 *et seq.*
44. *Dialektik der Aufklärung*, p. 218. Horkheimer discutiu mais longamente essa questão em *Eclipse of Reason*, p. 121 *et seq.*
45. Alfred Schmidt procurou distinguir entre Adorno como "humanista real" e outros humanistas convencionais. A expressão "humanista real" surgiu pela primeira vez em Marx, *A sagrada família*, em 1845, em oposição ao humanismo abstrato e anistórico de Feuerbach. Pessoalmente, Adorno gostava de ser chamado de "anti-humanista", não só pela razão citada por Schmidt — sua antipatia pelas conotações positivas de qualquer definição estática da natureza humana —, mas também por seu medo de que o antropocentrismo viesse a significar o denigrescimento concomitante da natureza. Sobre a tese de Schmidt, ver seu artigo "Adorno — ein Philosoph des realen Humanismus", *Neue Rundschau*, LXXX, 4 (1969). Ver também meu artigo "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", *Social Research* XXXIX, 2 (verão 1972).
46. *Dialektik der Aufklärung*, p. 267.
47. *Eclipse of Reason*, p. 184.

48. Há uma bibliografia crítica considerável sobre Bloch que enfatiza esse ponto. Como exemplo, ver Jürgen Habermas, "Ernst Bloch - A Marxist Romantic", em *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11 (outono 1969-inverno 1970).
49. *Dialektik der Aufklärung*, p. 223.
50. *Ibid.*, p. 305.
51. Em *Eros and Civilization*, Marcuse escreveu que "restabelecer os direitos da memória como veículo de libertação é uma das mais nobres tarefas do pensamento. Nessa função, a lembrança [*Erinnerung*] aparece na conclusão da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel; nessa função, ela aparece na teoria de Freud" (p. 212). Na obra de Marcuse, a importância de "re-memorar" o que foi cindido relacionava-se estreitamente com a teoria da identidade, que ele nunca abandonou por completo. Habermas também enfatizou a função libertária da memória em seus brilhantes capítulos sobre a psicanálise em *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt, 1968), p. 262 *et seq.*
52. *Dialektik der Aufklärung*, p. 274.
53. Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Frankfurt, 1950).
54. Carta de Adorno para Benjamin, 29 fev. 1940, em Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 159.
55. A defesa de Adorno de uma certa dose de reificação, como componente necessário de todas as culturas, apareceu em seu artigo sobre Huxley; ver cap. 6. Num outro contexto, Horkheimer havia criticado Dilthey e seus seguidores por reduzirem a história à *Nacherleben* [revivescência] de acontecimentos passados. Seu raciocínio era semelhante: a completa identidade entre o historiador como sujeito e o evento histórico como objeto era inatingível; ver cap. 2.
56. Conferência na Universidade Colúmbia, 17 abr. 1945. Houve outras três conferências nas semanas seguintes. Elas foram semelhantes, mas não idênticas às de 1944, nas quais se baseou o livro *Eclipse da razão* (coleção de Löwenthal).
57. *Karl Marx: Early Writings*, trad. e org. T. B. Bottomore (Nova York, 1963), p. 155.
58. O próprio Marx tivera esperança de uma ciência única: "Um dia, a ciência natural incorporará a ciência do homem, assim como a ciência do homem incorporará a ciência natural; haverá uma única ciência" (*Early Writings*, p. 164). Seus seguidores haviam esquecido a segunda parte da frase, assim como ignoraram que Marx dissera que "um dia" haveria uma ciência unificada da natureza e do homem.
59. Marcuse, "Zum Problem der Dialektik", *Die Gesellschaft* VII, I (jan. 1930), p. 26.
60. Ver, por exemplo, Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster (Nova York, 1969). Göran Therborn, cujo artigo sobre a Escola de Frankfurt foi mencionado acima, é althusseriano.
61. Emile Durkheim, *Suicide*, trad. John A. Spaulding e George Simpson (Nova York, 1951), p. 123-142. O livro principal de Tarde foi *Les Lois de l'imitation* (Paris, 1890).
62. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, trad. James Strachey (Nova York, 1960), p. 27.
63. "Research Project on Anti-Semitism", *SPSS IX*, I (1941), p. 139.
64. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 115.
65. *Ibid.*, p. 116.
66. Leo Löwenthal e Norbert Guterman, em *Prophets of Deceit* (Nova York, 1949), mencionaram a frequência com que os agitadores anti-semítas imitam os judeus (p. 79).

67. Em 24 abr. 1945 (coleção de Löwenthal).
68. *Eclipse of Reason*, p. 179.
69. *Ibid.*, p. 105-107.
70. *Ibid.*, p. 122.
71. Ver, por exemplo, Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. Jeremy Shapiro (Boston, 1968), p. 32, 47.
72. Entrevista com Habermas, Frankfurt, mar. 1969.
73. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).
74. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), p. 234-235.
75. As mais longas defesas recentes dessa postura encontram-se em Rolf Ahlers, "Is Technology Intrinsicly Repressive?", *Continuum* VIII, 112 (primavera-verão 1970), e Paul Piccone e Alexander Delfini, "Marcuse's Heideggerian Marxism", *Telos* 6 (outono 1970).
76. O ensaio foi reproduzido em Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Londres, 1962). Oakeshott equiparou o racionalismo à sua variante instrumental e, desse modo, pôde escrever: "Essa assemelhação da política com a engenharia é, com efeito, o que se pode chamar de mito da política racionalista" (p. 4).
77. *Eclipse of Reason*, p. 122-123.
78. *Ibid.*, p. 125.
79. *Ibid.*, p. 123. O livro continha uma longa crítica ao trabalho de Sidney Hook e John Dewey.
80. Benjamin, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *ZfS* VI, 2 (1937), p. 364.
81. *Eclipse of Reason*, p. 127.
82. *Ibid.*, p. 87.
83. *Ibid.*, p. 90.
84. Horkheimer, "Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'", *ZfS* VI, 2 (1937). Numa carta a Löwenthal datada de 2 de maio de 1946, ele teceu outros comentários depreciativos sobre Jaspers (coleção de Löwenthal).
85. Marcuse, *Negations*, p. 41.
86. *Ibid.*, p. 31-42.
87. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 19 ago. 1946 (coleção de Löwenthal).
88. Marcuse, "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant*", *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 (mar. 1948).
89. Sartre viria a repudiar grande parte de *O ser e o nada* em sua *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960). A avaliação dessa obra por Marcuse foi muito mais favorável; ver o parágrafo que ele acrescentou à versão alemã de seu ensaio sobre *O ser e o nada* em *Kultur und Gesellschaft*, v. II (Frankfurt, 1965), p. 83-84.
90. Marcuse, "Existentialism", p. 322.
91. *Ibid.*, p. 323.
92. Para uma discussão posterior da alienação da natureza nos existencialistas, ver Albert William Levi, "The Concept of Nature", em John Weiss (org.), *The Origins of Modern Consciousness* (Detroit, 1965), p. 57 *et seq.*
93. Paul Robinson, *The Freudian Left* (Nova York, 1969), p. 192 *et seq.*
94. Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", *Negations*, p. 116.
95. *Ibid.*

96. Isso não foi feito em *O ser e o nada*, mas num artigo separado, intitulado "Matérialisme et révolution", *Les Temps modernes* I, 1 e 1, 2 (1946). No artigo, Sartre tentou rejeitar as premissas materialistas do marxismo, porém continuando a ser revolucionário.
97. Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 40 et seq.
98. *Dialektik der Aufklärung*, p. 280-281.
99. Benjamin, *Briefe*, v. 11, p. 681-682.
100. Os críticos mais ortodoxos da Escola de Frankfurt sempre apontaram para a continuidade das contradições no capitalismo. Ver, por exemplo, Paul Mattick, "The Limits of Integration", em Kurt H. Wolff e Barrington Moore Jr., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).
101. *Eclipse of Reason*, p. 186.
102. Adorno, *Minima moralia*, p. 10.
103. *Ibid.*, p. 13.
104. *Ibid.*, p. 80. No mesmo espírito, ele escreveu que "a tarefa da arte, hoje, é introduzir o caos na ordem" (p. 428).
105. Adorno, "Reflexionen", *Aufklärung* IV, I (jun. 1951), p. 86.
106. *Minima moralia*, p. 7.
107. *Ibid.*, p. 80.
108. *Ibid.*, p. 480.
109. *Ibid.*, p. 481.
110. Benjamin, *Illuminations*, p. 256.
111. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt, 1966).
112. Horkheimer, "Schopenhauer Today", em *The Critical Spirit*, p. 70.
113. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 2 dez. 1943 (coleção de Löwenthal).
114. Uma estudiosa recente das utopias e de Rousseau, Judith N. Shklar, fez essa afirmação em *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969), p. 2.
115. Citada em *Die Süddeutsche Zeitung* (26-27 abr. 1969), p. 10.
116. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 13.
117. Os críticos recentes de Adorno discutiram longamente esse tema. Ver, por exemplo, Manfred Clemenz, "Theorie als Praxis?", *Neue politische Literatur* XIII, 2 (1968).

EPÍLOGO

1. Carta de Leo Löwenthal para Max Horkheimer, 12 maio 1946 (coleção de Löwenthal).
2. O primeiro contato foi feito por meio de cartas endereçadas a Felix Weil e Friedrich Pollock, segundo informou Löwenthal a Horkheimer em uma carta de 19 de outubro de 1946 (coleção de Löwenthal).
3. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 12 abr. 1947 (coleção de Löwenthal).
4. Numa carta a Paul Lazarsfeld, escrita em 4 de agosto de 1947, Horkheimer mencionou algumas possibilidades na Universidade da Califórnia e no Occidental College (coleção de Löwenthal).
5. Entrevista com Horkheimer, Montagnola, Suíça, 12 mar. 1969.
6. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 18 fev. 1950 (coleção de Löwenthal).
7. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 8 abr. 1950 (coleção de Löwenthal).
8. Conversa com Everett Hughes, Cambridge, Mass., 21 jul. 1971.

9. Em sua primeira carta para mim, em 22 nov. 1968, Horkheimer escreveu sobre a "grande gentileza e compreensão" de Butler, acrescentando: "Encontrei-o pela primeira vez semanas depois de minha chegada a Nova York, e jamais esquecerei o que lhe devo."
10. Essa foi uma expressão usada por Pollock durante uma conversa em Lugano, mar. 1969.
11. Essa permissão também foi estendida a Werner Richter. Há uma descrição do decreto numa notícia de jornal de um dos livros de recortes de Horkheimer, que ele teve a gentileza de me deixar examinar durante minha estada em Montagnola.
12. Theodor W. Adorno, "Auf die Frage: Was ist deutsch", *Stichworte: Kritische Modelle* 2 (Frankfurt, 1969), p. 110. Em outro ponto do artigo, Adorno escreveu: "Em momento algum do período de emigração abandonei a esperança de retornar" (p. 107).
13. Herbert Marcuse, *Soviet Marxism* (Nova York, 1958).
14. Records of the Senate Judiciary Committee, 82nd Congress [Atas da Comissão Judiciária do Senado, 82^a Sessão do Congresso], 1951-1952, v. III.
15. Conversa com Wittfogel em Nova York, 21 jun. 1971.
16. A petição encontra-se na coleção de Löwenthal.
17. Carta de Weil para mim, 30 mar. 1971.
18. A descrição da volta do Institut está baseada no material dos álbuns de recortes de Horkheimer.
19. *Sociologica* I (Frankfurt, 1955).
20. Seus discursos sobre assuntos acadêmicos foram publicados como Horkheimer, "Gegenwärtige Probleme der Universität", *Frankfurt Universitätsreden* VIII (Frankfurt, 1953).
21. O discurso de Horkheimer ao assumir o cargo de reitor intitulou-se "Zum Begriff der Vernunft", *Frankfurt Universitätsreden* VII (Frankfurt, 1952).
22. Horkheimer, *Survey of the Social Sciences in Western Germany* (Washington, D.C., 1952).
23. Essa missiva, que foi uma carta aberta também publicada na imprensa alemã, foi incluída em Alfred Schmidt (org.), *Horkheimer, Kritische Theorie* (Frankfurt, 1968), v. II.
24. Uma edição da obra de Adorno em 21 volumes vem sendo planejada pela editora Suhrkamp Verlag. Durante a redação deste livro, o volume VII, um fragmento positivamente publicado sobre a *Ästhetische Theorie*, foi lançado (Frankfurt, 1970), assim como o volume V, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Frankfurt, 1971).
25. Para uma abordagem dessa questão, ver Paul Breines, "Marcuse and the New Left in America", em Jürgen Habermas (org.), *Antworten auf Herbert Marcuse* (Frankfurt, 1968). Tentei fazer uma análise mais extensa da influência do Institut nos Estados Unidos depois de 1950 em "The Frankfurt School in Exile", *Perspectives in American History*, v. VI (Cambridge, 1972).
26. Os álbuns de recortes de Horkheimer contêm muitos artigos sobre suas aparições nos meios de comunicação de massa.
27. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 2 fev. 1943 (coleção de Löwenthal).
28. Adorno, *Prisms*, trad. Samuel e Shierry Weber (Londres, 1967), p. 166.
29. Ver, por exemplo, Claus Grossner, "Frankfurter Schule am Ende", *Die Zeit* (Hamburgo, 12 maio 1970), p. 5.

30. Em 1966, Horkheimer mostrou-se alarmado com a ameaça comunista chinesa, dizendo que a advertência do Kaiser Guilherme II sobre "a ameaça da raça amarela deve ser levada muito a sério nos dias atuais"; "On the Concept of Freedom", *Diogenes*, 53 (Paris, 1966). No ano seguinte, ele compareceu a uma comemoração da Semana da Amizade Teuto-Americana, na Romerplatz, em Frankfurt, o que levou os estudantes que se opunham à Guerra do Vietnã a gritarem "Horkheimer Raus!" [Fora, Horkheimer!], no esforço de convencê-lo a se desvincular da política norte-americana. Não conseguiram.
31. Edward Shils, "Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology", *Daedalus* LXXXIX, 4 (outono 1970).
32. Entrevista com Marcuse, Cambridge, Mass., 18 jun. 1968.
33. O termo foi usado por Lazarsfeld. Ver seu artigo "An Episode in the History of Social Research: A Memoir", em Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969), p. 286.
34. Conversa com Lazarsfeld, Nova York, 3 jan. 1971.
35. Entrevista com Pollock, Montagnola, Suíça, 14 mar. 1969.
36. Entrevista com Paul Massing, Nova York, 25 nov. 1970.
37. Em 12 de novembro de 1943, Löwenthal escreveu a Horkheimer dizendo que, "se você consultar a Enciclopédia de Ciências Sociais, verá que esse [George Herbert] Mead parece ter sido um filósofo e sociólogo com problemas autênticos". Mas essa é a única referência a Mead que consegui encontrar nos escritos do Institut, na coleção de Löwenthal.
38. Carta de Horkheimer para Löwenthal, 17 jul. 1946 (coleção de Löwenthal). Parte dessa citação reaparece em Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Nova York, 1970), p. 160.
39. Hans Mommsen, "Historical Scholarship in Transition: The Situation in the Federal Republic of Germany", *Daedalus*, C, 2 (primavera 1971), p. 498.
40. Adorno, *Prisms*, p. 48.
41. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", *ZfS* VI, 2 (1937), p. 269.
42. Walter Benjamin, "Zeitschrift für Sozialforschung", *Mass und Wert* I, 5 (maio-jun. 1938), p. 820.
43. Adorno destacou isso num de seus ensaios sobre Benjamin: "A predominância do espírito alienou extremamente sua vida espiritual e até psicológica. [...] Ele considerava tabu o calor animal; os amigos mal podiam atrever-se a pôr a mão em seu ombro"; *Über Walter Benjamin* (Frankfurt, 1970), p. 50.
44. Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).
45. Carl Grünberg, "Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924", *Frankfurter Universitätsreden*, XX (Frankfurt, 1924), p. 4.
46. Ringer, *Decline of the German Mandarins*, p. 5.
47. *Ibid.*, p. 106.
48. *Ibid.*, p. 90.
49. "Só encontrei um comentário favorável sobre a obra de Freud na literatura acadêmica da época, e ele foi escrito pelo crítico radical Ernst von Aster", escreveu Ringer (*ibid.*, p. 383).
50. Adorno, *Prisms*, p. 22.

51. Isso não significa que a Escola de Frankfurt negasse por completo a existência permanente da luta de classes. "A sociedade continua a ser uma luta de classes, hoje como no período em que esse conceito se originou", escreveu Adorno posteriormente; "Society", *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi* 10/11 (outono 1969-inverno 1970), p. 149. Entretanto, esse já não era o ponto focal da análise feita por seus integrantes.
52. Ver, por exemplo, Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Colônia, 1968), p. 60 *et seq.*
53. Esse comentário é mencionado num dos papéis dos álbuns de recortes de Horkheimer.
54. Citado numa carta de Weil para mim, 31 jan. 1971.
55. Harold Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914-1955* (Nova York, 1968), p. 137.
56. Esse foi o número que Pollock mencionou durante uma de nossas conversas em Montagnola, em março de 1969.
57. Adorno, *Minima moralia* (Frankfurt, 1951), p. 98.
58. Göran Therborn escreveu que "como é compreensível, o fascismo tornou-se uma cabeça de Medusa para a Escola de Frankfurt. O resultado foi que a atitude inicial de repugnância *crystalizou-se*, em vez de evoluir para uma análise científica e para a participação na prática política revolucionária"; "Frankfurt Marxism: A Critique", *New Left Review*, 63 (set.-out. de 1970), p. 94. A crítica de Therborn foi feita a partir da esquerda, mas alguns liberais também destacaram a obsessão do Institut com o fascismo. Ver, por exemplo, Leon Bramson, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961), p. 129, e David Riesman, *Individualism Reconsidered and Other Essays* (Glencoe, Illinois, 1954), p. 477.
59. Martin Jay, resenha de Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.), *The Intellectual Migration*, e de Hans Wiegler, *The Bauhaus*, em *Commentary*, XXXIX, 3 (mar. 1970).
60. Horkheimer [Heinrich Regius], *Dämmerung* (Zurique, 1934), p. 216.
61. Marcuse indicou isso durante nossa entrevista em Cambridge, Mass., 18 jun. 1968.
62. Adorno, *Prisms*, p. 34.

BIBLIOGRAFIA

Foram utilizadas as seguintes abreviaturas:

Grünbergs Archiv: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung
SPSS: Studies in Philosophy and Social Science
ZfS: Zeitschrift für Sozialforschung

PUBLICAÇÕES DO INSTITUT

O Institut associou-se aos seguintes periódicos ou os publicou:

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, v. I-XV (1910-1930).
Zeitschrift für Sozialforschung, v. I-VIII, 2 (1932-1939).
Studies in Philosophy and Social Sciences, v. VIII, 3-IX, 3 (1939-1941).
Os textos individuais nos *Beihefte* do *Grünbergs Archiv* são listados abaixo, junto aos nomes de seus autores.

Os trabalhos coletivos do Institut incluíram os seguintes:

Studien über Autorität und Familie (Paris, 1936).
“Anti-Semitism within American Labor: A Report to the Jewish Labor Committee”, 4 v., inédito, 1945; na coleção de Pollock.

As obras referentes à história do Institut incluíram:

Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main (Frankfurt, 1925).
International Institute of Social Research: A Short Description of Its History and Aims (Nova York, 1935).
International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938 (Nova York, 1938).
“Institute of Social Research (Columbia University), Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941”, inédito, 1941; na coleção de Pollock.
“Supplement to the History of the Institute of Social Research”, inédito, 1942; na coleção de Pollock.
“Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute’s History, 1934 to 1944”, inédito, 1944; na coleção de Löwenthal e na de Pollock.
Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; Ein Bericht über die Feier seiner Wiederöffnung, seiner Geschichte, und seine Arbeiten (Frankfurt, 1952).

Também foram utilizadas coleções de documentos, cartas, artigos inéditos, memorandos e conferências em poder de Leo Löwenthal, Friedrich Pollock e Paul Lazarsfeld. O mesmo se deu com diversos recortes dos álbuns de recortes de Max Horkheimer,

colecionados principalmente depois de 1950. Desde a ocasião em que as examinei, as cartas pertencentes à coleção de Löwenthal foram depositadas na Biblioteca Houghton, em Harvard.

ESCRITOS DE CADA FIGURA INDIVIDUAL NA HISTÓRIA DO INSTITUT

NATHAN W. ACKERMAN E MARIE JAHODA

Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation (Nova York, 1950).

THEODOR W. ADORNO

No período de redação deste livro, os *Gesammelte Schriften* de Adorno estavam sendo compilados pela Suhrkamp Verlag. O volume VII, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt, 1970), e o volume V, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Frankfurt, 1971), já foram publicados. (A versão anterior de *Zur Metakritik* [Stuttgart, 1956] foi a citada no texto). Eis as obras específicas consultadas:

Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs (Viena, 1968).

"Auf die Frage: Was ist deutsch", *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt, 1969) [*Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995].

Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie (Frankfurt, 1970).

The Authoritarian Personality, com Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford (New York, 1950).

"Der Begriff der Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre", inédito, 1927; na biblioteca da Universidade de Frankfurt.

"Contemporary German Sociology", *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, v. I (Londres, 1959).

"Currents of Music: Elements of a Radio Theory", inédito, 1939; na coleção de Lazarsfeld.

Dialektik der Aufklärung, com Max Horkheimer (Amsterdã, 1947) [*Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1985].

Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt (Frankfurt, 1956).

"Erpresste Versöhnung", *Noten zur Literatur II* (Frankfurt, 1961).

"Fragmente über Wagner", *ZfS VIII*, 1/2 (1939).

"Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". In: Geza Roheim (org.), *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nova York, 1951).

Der getreue Korrepetitor (Frankfurt, 1963).

"How to Look at Television", com Bernice T. Eiduson, artigo lido na Fundação Hacker, Los Angeles, 13 abr. 1953; na coleção de Löwenthal.

"Husserl and the Problem of Idealism", *Journal of Philosophy XXVII*, I (4 jan. 1940).

Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen (Tübingen, 1933), ed. rev. (Frankfurt, 1966).

Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Frankfurt, 1951) [*Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L. Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992].

Moments Musicaux (Frankfurt, 1964).

Negative Dialektik (Frankfurt, 1966).

Ohne Leitbild (Frankfurt, 1967).

"On Kierkegaard's Doctrine of Love", *SPSS VIII*, 3 (1939).

"On Popular Music", com a colaboração de George Simpson, *SPSS IX*, 1 (1941).

Philosophie der neuen Musik (Frankfurt, 1949).

Prismen (Frankfurt, 1955); em inglês, *Prisms*. Trad. Samuel e Sherry Weber (Londres, 1967) [*Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge M. B. Almeida. São Paulo: Ática, 1998].

"Reflexionen", *Aufklärung IV*, 1 (jun. 1951).

"Scientific Experiences of a European Scholar in America". In: Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.). *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).

"A Social Critique of Radio Music", *Kenyon Review VII*, 2 (primavera 1945).

"Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis", inédito. Los Angeles, 27 abr. 1946; na coleção de Löwenthal.

"Sociology and Psychology", *New Left Review*, 46 (nov.-dez. 1967) e 47 (jan.-fev. 1968).

"The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column: A Study in Secondary Superstition", *Jahrbuch für Amerikastudien*, v. II (Heidelberg, 1957).

"Thesen zur Kunstsoziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIX, 1 (mar. 1967).

"Theses upon Art and Religion Today", *Kenyon Review VII*, 4 (outono 1945).

"Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *ZfS VII*, 3 (1938) ["O fetichismo na música e a regressão da audição", vários tradutores. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Série "Os Pensadores"].

(Com o pseudônimo Hektor Rottweiler), "Über Jazz", *ZfS V*, 2 (1936).

Über Walter Benjamin (Frankfurt, 1970).

"Veblen's Attack on Culture", *SPSS IX*, 3 (1941).

Versuch über Wagner (Frankfurt, 1952).

"Wagner, Hitler, and Nietzsche", *Kenyon Review IX*, 1 (1947).

"Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland". In: *Empirische Sozialforschung, Schriftenreihe des Instituts zur Förderung Öffentlichen Angelegenheiten e.v.*, v. XIV (Frankfurt, 1952).

WALTER BENJAMIN

Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Frankfurt, 1950) [*Rua de mão única*, v. II – *Infância em Berlim por volta de 1900*. Trad. Rubens R. Torres Filho e J. C. Martins Barbosa. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994].

Briefe, org. Gershom Scholem e Theodor W. Adorno. 2 v. (Frankfurt, 1966).

Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (Frankfurt, 1969) [*Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. J. C. M. Barbosa e Hemerson A. Baptista. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994].

Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefe, com o pseudônimo de "Detlef Holz" (Luzerna, 1936).

"Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *ZfS VI*, 2 (1937).

Illuminations: Essays and Reflections, org. e introd. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn (Nova York, 1968).

"L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée", *ZfS V*, 1 (1936).

"Paris, Capital of the Nineteenth Century", *Dissent XVII*, 5 (set.-out. 1970).

"Probleme der Sprachsoziologie", *ZfS IV*, 3 (1935).

Schriften, org. Theodor W. Adorno e Gershom Scholem, 2 v. (Frankfurt, 1955).
Versuche über Brecht, org. Rolf Tiedemann (Frankfurt, 1966).
 “Zeitschrift für Sozialforschung”, *Mass und Wert* I, 5 (maio-jun. 1938).
 “Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers”, *ZfS* III, 1 (1934).
Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt, 1965).

BRUNO BETTELHEIM E MORRIS JANOWITZ

Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans (Nova York, 1950).
Social Change and Prejudice (Nova York, 1964).

FRANZ BORKENAU

Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild (Paris, 1934).
 “Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes”, *ZfS* I, 3 (1932).

ERICH FROMM

Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud (Nova York, 1962) [*Meu encontro com Marx e Freud*. Trad. Waltensir Dutra. 7ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979].
 “A Counter-Rebuttal”, *Dissent* III, 1 (inverno 1956).
The Crisis of Psychoanalysis (Nova York, 1970).
The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture (Nova York, 1963).
Fear of Freedom (Londres, 1942; versão inglesa de *Escape from Freedom*) [*O medo à liberdade*. Trad. Octavio Alves Filho. 14ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986].
 “Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie”, *ZfS* IV, 3 (1935).
The Heart of Man (Nova York, 1964) [*O coração do homem – seu gênio para o bem e para o mal*. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965].
 “The Human Implications of Instinctive ‘Radicalism’”, *Dissent* II, 4 (outono 1955).
Man for Himself (Nova York, 1947) [*Análise do homem*. Trad. Octavio Alves Velho. 13ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983].
Marx’s Concept of Man (Nova York, 1961) [*Conceito marxista do homem*. Trad. Octavio Alves Velho. 8ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983].
 “Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie”, *ZfS* I, 3 (1932).
 “Der Sabbath”, *Imago* XIII, 2, 3, 4 (1927).
The Sane Society (Nova York, 1955) [*Psicanálise da sociedade contemporânea*. Trad. L. A. Bahia e Giasone Rebua. 10ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983].
Sigmund Freud’s Mission (Nova York, 1963).
Social Character in a Mexican Village, com Michael Maccoby (Englewood Cliffs, N.J., 1970).
 “Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”, *ZfS* III, 2 (1934).
 “Sozialpsychologischer Teil”. In: *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936).
 “Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, *ZfS* I, 1/2 (1932).
Zen Buddhism and Psychoanalysis, com D. T. Suzuki e R. de Martino (Nova York, 1960).
 “Zum Gefühl der Ohnmacht”, *ZfS* VI, 1 (1937).

HENRYK GROSSMANN

Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Leipzig, 1929).
 “Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, *ZfS* IV, 2 (1935).
Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik, posfácio de Paul Mattick (Frankfurt, 1969).
 “Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem”, *ZfS* I, 1/2 (1932).

CARL GRÜNBERG

“Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924”, *Frankfurter Universitätsreden*, v. XX (Frankfurt, 1924).

JULIAN GUMPERZ

“Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems”, *ZfS* I, 3 (1932).
 “Recent Social Trends”, *ZfS* II, 1 (1933).

ARCADIUS R. L. GURLAND

“Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys”, *Klassenkampf* (Berlim, 1º set. 1929).
The Fate of Small Business in Nazi Germany, com Franz Neumann e Otto Kirchheimer (Washington, D.C., 1943).
 “Die K.P.D. und die rechte Gefahr”, *Klassenkampf* (Berlim, 1º dez. 1928).
 “Technological Trends and Economic Structure under National Socialism”, *SPSS* IX, 2 (1941).

MAX HORKHEIMER

A maioria dos ensaios de Horkheimer no *ZfS* foi compilada em *Kritische Theorie*, 2 v., org. Alfred Schmidt (Frankfurt, 1968). Eis outros trabalhos e ensaios individuais no *Zeitschrift*:

“Allgemeiner Teil”, *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936).
Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (Stuttgart, 1930).
 “Art and Mass Culture”, *SPSS* IX, 2 (1941).
 “Auf das Andere Hoffen”, entrevista concedida a *Der Spiegel* (5 jan. 1970).
 “Authoritarianism and the Family Today”. In: Ruth Nanda Anshen (org.). *The Family: Its Function and Destiny* (Nova York, 1949).
 “Autoritärer Staat”. In: “Walter Benjamin zum Gedächtnis”, inédito, 1942; na coleção de Pollock.
 “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”, *ZfS* I, 1/2 (1932).
 “Bemerkungen zu Jaspers ‘Nietzsche’”, *ZfS* VI, 2 (1937).
 “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, *ZfS* IV, 1 (1935).
 Dämmerung, escrito sob o pseudônimo de “Heinrich Regius” (Zurique, 1934).
Dialektik der Aufklärung, com Theodor W. Adorno (Amsterdã, 1947) [*Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1985].

- Eclipse of Reason* (Nova York, 1947) [*Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. 7ª ed. São Paulo: Centauro, 2007].
- “Egoismus und Freiheitsbewegung”, *ZfS* V, 2 (1936).
- “Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, *Frankfurter Universitätsreden*, v. XXVII (Frankfurt, 1931).
- “Geschichte und Psychologie”, *ZfS* I, 1/2 (1932).
- “Hegel und die Metaphysik”, *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).
- “Die Juden und Europa”, *ZfS* VIII, 1/2 (1939).
- Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925).
- “The Lessons of Fascism”. In: Hadley Cantril (org.). *Tensions That Cause Wars* (Urbana, Illinois, 1950).
- “Materialismus und Metaphysik”, *ZfS* II, 1 (1933).
- “Materialismus und Moral”, *ZfS* II, 2 (1933).
- “Montaigne und die Funktion der Skepsis”, *ZfS* VII, 1 (1938).
- “Ein neuer Ideologiebegriff?”, *Grünbergs Archiv* XV, 1 (1930).
- “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, *ZfS* VI, 1 (1937).
- “Notes on Institute Activities”, *SPSS* IX, 1 (1941).
- “On the Concept of Freedom”, *Diogenes* 53 (Paris, 1966).
- “Die Philosophie der absoluten Konzentration”, *ZfS* VII, 3 (1938).
- “Philosophie und kritische Theorie”, *ZfS* VI, 3 (1937).
- Preface [Prefácio], *SPSS* IX, 2 (1941).
- “The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey”, *SPSS* IX, 3 (1939).
- “Schopenhauer Today”. In: Kurt H. Wolff e Barrington Moore Jr. (orgs.). *The Critical Spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).
- “The Social Function of Philosophy”, *SPSS* VIII, 3 (1939).
- “Sociological Background of the Psychoanalytic Approach”. In: Ernst Simmel (org.). *Anti-Semitism: A Social Disease* (Nova York, 1946).
- Survey of the Social Sciences in Western Germany* (Washington, D.C., 1952).
- “Traditionelle und kritische Theorie”, *ZfS* VI, 2 (1937).
- “Vernunft und Selbsterhaltung”. In: “Walter Benjamin zum Gedächtnis”, inédito, 1942; na coleção de Pollock.
- “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, *ZfS* III, 3 (1934).
- “Zum Begriff der Vernunft”, *Frankfurter Universitätsreden*, v. VII (Frankfurt, 1952).
- “Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften”, *ZfS* II, 3 (1933).
- “Zum Problem der Wahrheit”, *ZfS* IV, 3 (1935).
- “Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie”, *ZfS* III, 1 (1934).
- Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt, 1967).

OTTO KIRCHHEIMER

- “Criminal Law in National Socialist Germany”, *SPSS* VIII, 3 (1939).
- The Fate of Small Business in Nazi Germany*, com Arcadius R. L. Gurland e Franz Neumann (Washington, D.C., 1943).
- “Franz Neumann: An Appreciation”, *Dissent* IV, 4 (outono 1957).
- Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends* (Princeton, 1961).

- Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, org. Frederic S. Burin e Kurt L. Shell (Nova York e Londres, 1969). Contém seleta bibliográfica.
- Punishment and Social Structure*, com George Rusche (Nova York, 1939) [*Punição e estrutura social*, v. 3. Trad. e nota introdutória Gizlene Neder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia, Revan, 2004. Série Pensamento Criminológico].

MIRRA KOMAROVSKY

- The Unemployed Man and His Family* (Nova York, 1940).

ERNST KRÉNEK

- “Bemerkungen zur Rundfunkmusik”, *ZfS* VII, 112 (1938).

OLGA LANG

- Chinese Family and Society* (New Haven, 1946).

PAUL LAZARSELD

- “An Episode in the History of Social Research: A Memoir”. In: Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.). *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).
- “Problems in Methodology”. In: Robert K. Merton, Leonard Broom e Leonard S. Cottrell Jr. (orgs.). *Sociology Today* (Nova York, 1959).
- “Remarks on Administrative and Critical Communications Research”, *SPSS* IX, 1 (1941).
- “Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research”, *ZfS* VI, 1 (1937).

LEO LÖWENTHAL

- “Die Auffassung Dostojewskis in Vorkriegsdeutschland”, *ZfS* III, 3 (1934); pode-se encontrar uma versão em inglês em Robert N. Wilson (org.), *The Arts in Society* (Englewood Cliffs, N.J., 1964).
- “Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung”, *ZfS* II, 1 (1933).
- “Das Dämonische”. In: *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag* (Frankfurt, 1921).
- Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, introd. Frederic C. Tubach (Neuwied e Berlim, 1971).
- “German Popular Biographies: Culture’s Bargain Counter”. In: Kurt H. Wolff e Barrington Moore Jr. (orgs.). *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).
- “Historical Perspectives of Popular Culture”. In: Bernard Rosenberg e David Manning White (orgs.). *Mass Culture: The Popular Arts in America* (Glencoe, Illinois, e Londres, 1957).
- Literature and the Image of Man* (Boston, 1957).
- Literature, Popular Culture, and Society* (Englewood Cliffs, N.J., 1961).
- Prophets of Deceit*, com Norbert Guterman (Nova York, 1949).
- “Terror’s Atomization of Man”, *Commentary*, I, 3 (jan. 1946).
- “Zugtier und Sklaverei”, *ZfS* II, 1 (1933).
- “Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur”, *ZfS* I, 1/2 (1932).

RICHARD LÖWENTHAL [PAUL SERING]

“Zu Marshals neuklassischer Ökonomie”, *ZfS* VI, 3 (1937).

KURT MANDELBAUM

(Com o pseudônimo de Kurt Baumann) “Autarkie und Planwirtschaft”, *ZfS* II, 1 (1933).

(Com o pseudônimo de Erich Baumann) “Keynes Revision der liberalistischen Nationalökonomie”, *ZfS* V, 3 (1936).

“Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit”, *ZfS* V, 1 (1936).

“Zur Theorie der Planwirtschaft”, com Gerhard Meyer, *ZfS* III, 2 (1934).

HERBERT MARCUSE

Para uma bibliografia completa dos textos de Marcuse até 1967, ver Kurt H. Wolff e Barrington Moore Jr. (orgs.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967), p. 427-433. Trabalhos consultados neste estudo:

“Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus”, *Philosophische Hefte* I, 1 (1928).

“Der Einfluss der deutschen Emigranten auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie”, *Jahrbuch für Amerikastudien*, v. X (Heidelberg, 1965).

Eros and Civilization (Boston, 1955) [*Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Círculo do Livro, 1982].

An Essay on Liberation (Boston, 1969).

“Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre’s *L’Être et le néant*”, *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 (mar. 1949).

Five Lectures, trad. Jeremy J. Shapiro e Shierry M. Weber (Boston, 1970).

Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Frankfurt, 1932).

“Ideengeschichtlicher Teil”. In: *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936).

“An Introduction to Hegel’s Philosophy”, *SPSS* VIII, 3 (1939).

“Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, *ZfS* III, 1 (1934).

Kultur und Gesellschaft, 2 v. (Frankfurt, 1965) [*Cultura e sociedade*, v. I. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1997; *Cultura e sociedade*, v. II. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998].

Negations: Essays in Critical Theory, trad. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968).

“Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus”, *Die Gesellschaft* IX, 8 (ago. 1932).

“The Obsolescence of Marxism”. In: Nicholas Lobkowicz (org.). *Marx and the Western World* (Notre Dame, Indiana, 1967).

One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston, 1964) [*A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebua. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982].

“Philosophie und kritische Theorie”, *ZfS* VI, 3 (1937).

“Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”, *Die Gesellschaft* VII, 4 (abr. 1931).

Psychoanalyse und Politik (Frankfurt, 1968).

Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, ed. rev. (Boston, 1960) [*Ração e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978].

“A Reply to Erich Fromm”, *Dissent* III, 1 (inverno 1956).

“Repressive Tolerance”, *A Critique of Pure Tolerance*, com Robert Paul Wolff e Barrington Moore Jr. (Boston, 1965).

“Some Social Implications of Modern Technology”, *SPSS* IX, 3 (1941).

Soviet Marxism: A Critical Analysis (Nova York, 1958).

“Über den affirmativen Charakter der Kultur”, *ZfS* VI, 1 (1937).

“Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXIX, 3 (jun. 1933).

“Zum Begriff des Wesens”, *ZfS* V, 1 (1936).

“Zum Problem der Dialektik”, *Die Gesellschaft* VII, 1 (jan. 1930).

“Zur Kritik des Hedonismus”, *ZfS* VII, 1 (1938).

“Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”, *Die Gesellschaft* VI, 10 (out. 1929).

PAUL MASSING

Rehearsal for Destruction (Nova York, 1949).

(Com o pseudônimo de Karl Billinger), *Schutzhaftling 880: Aus einem deutschen Konzentrationslager* (Paris, 1935); traduzido com o título *Fatherland*, com introdução de Lincoln Steffens (Nova York, 1935).

GERHARD MEYER

“Krisenpolitik und Planwirtschaft”, *ZfS* IV, 3 (1935).

“Neue englische Literatur zur Planwirtschaft”, *ZfS* II, 2 (1933).

“Neuere Literatur über Planwirtschaft”, *ZfS* I, 3 (1932).

“Zur Theorie der Planwirtschaft”, com Kurt Mandelbaum, *ZfS*, III, 2 (1934).

FRANZ NEUMANN

Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944, ed. rev. (Nova York, 1944).

The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory, org. e prefácio Herbert Marcuse (Nova York, 1957). Contém uma seleta bibliográfica.

The Fate of Small Business in Nazi Germany, com Arcadius R. L. Gurland e Otto Kirchheimer (Washington, 1943).

“The Social Sciences”. In: *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, com Henri Peyre, Erwin Panofsky, Wolfgang Köhler e Paul Tillich, introd. W. Rexford Crawford (Filadélfia, 1953).

FRIEDRICH POLLOCK

The Economic and Social Consequences of Automation, trad. W. O. Henderson e W. H. Chalmer (Oxford, 1957).

“Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung”, *ZfS* I, 1/2 (1933).

- Org., *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht; Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, v. II (Frankfurt, 1955).
- "Is National Socialism a New Order?", *SPSS IX*, 3 (1941).
- Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion, 1917-1927* (Leipzig, 1929).
- Sombarts "Widerlegung" des Marxismus (Leipzig, 1926).
- "Sozialismus und Landwirtschaft". In: *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).
- "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", *SPSS IX*, 2 (1941).
- "Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin", *Merkur XXII*, 6 (1968).

ERNST SCHACHTEL

- "Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'", *ZfS VI*, 3 (1937).

ANDRIES STERNHEIM

- "Zum Problem der Freizeitgestaltung", *ZfS I*, 3 (1932).

FELIX J. WEIL

- The Argentine Riddle* (Nova York, 1944).
- "Neuere Literatur zum 'New Deal'", *ZfS V*, 3 (1936).
- "Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft", *ZfS VII*, 1/2 (1938).
- Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne)*. (Berlim-Fichtenau, 1921).

KARL AUGUST WITTFOGEL

- Das Erwachende China* (Viena, 1926).
- "The Foundations and Stages of Chinese Economic History", *ZfS IV*, 1 (1935).
- Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Viena, 1924).
- Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, Londres e Nova York, 1957).
- Depoimento prestado ao Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee [Subcomitê de Segurança Interna da Comissão Judiciária do Senado] (7 ago. 1951), 82ª Sessão do Congresso, 1951-1952, v. III.
- "Die Theorie der orientalischen Gesellschaft", *ZfS VII*, 1 (1938).
- Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Leipzig, 1931).
- Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (Berlim, 1922).

**TRABALHOS DIRETAMENTE RELACIONADOS COM O INSTITUT
OU UM DE SEUS INTEGRANTES**

- ARENDDT, Hannah. Introdução de *Illuminations: Essays and Reflections* (Nova York, 1968); reproduzido em Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, com o título "Walter Benjamin: 1892-1940". Nova York, 1968.
- AXELOS, Kostas. "Adorno et l'école de Francfort". *Arguments*, III, 14, 1959.
- BERNSDORF, Wilhelm. *Internationalen Soziologen Lexikon*. Stuttgart, 1965.
- BLOCH, Ernst. "Erinnerungen an Walter Benjamin". *Der Monat XVIII*, 216, set. 1966.

- BOEHMER, Konrad. "Adorno, Musik, Gesellschaft". In: Wilfried F. Schoeller (org.). *Die neue Linke nach Adorno*. Munique, 1969.
- BRAEUER, Walter. "Henryk Grossmann als Nationalökonom". *Arbeit und Wissenschaft*, VIII, 1954.
- BRAMSON, Leon. *The Political Context of Sociology*. Princeton, 1961.
- BRAUNTHAL, Alfred. "Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie". *Die Gesellschaft VI*, 10, out. 1929.
- BRECHT, Bertolt. *Gedichte VI*. Frankfurt, 1964.
- BREINES, Paul (org.). *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse*. Nova York, 1970.
- BRENNER, Hildegaard. "Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Passagenentwurf". *Alternative 59/60* (abr.-jun. 1968).
- . "Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes". In: Wilfried F. Schoeller (org.). *Die neue Linke nach Adorno*. Munique, 1969.
- BROWN, Roger. *Social Psychology*. Nova York, 1965.
- CHRISTIE, Richard; JAHODA, Marie. *Studies in the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"*. Glencoe, Illinois, 1954.
- CLAUSSEN, Detlev. "Zum emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der kritischen Theorie". *Neue Kritik 55/56*, 1970.
- CLEMENZ, Manfred. "Theorie als Praxis?". *Neue Politische Literatur XIII*, 2, 1968.
- COHEN, Jerry. "The Philosophy of Marcuse". *New Left Review*, 57, set.-out. 1969.
- COLLETTI, Lucio. "Von Hegel zu Marcuse". *Alternative*, 72/73, jun.-ago. 1970.
- Continuum VIII*, 1/2, primavera-verão 1970.
- DAHRENDORF, Ralf. *Society and Democracy in Germany*. Londres, 1968.
- DEAKIN, F. W.; STORRY, G. R. *The Case of Richard Sorge*. Londres, 1966.
- "Dialectical Methodology; Marx or Weber; the New Methodenstreit in Postwar German Philosophy". *The Times Literary Supplement*. Londres, 12 mar. 1970.
- FERMI, Laura. *Illustrious Immigrants*. Chicago, 1968.
- FETSCHER, Iring. "Asien im Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie". *Merkur XX*, 3, mar. 1966.
- . "Ein Kämpfer ohne Illusion". *Die Zeit*, Hamburgo, 19 ago. 1969.
- . "Bertolt Brecht and America". In: *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, outono 1969-inverno 1970.
- FINGARETTE, Herbert. "Eros and Utopia". *The Review of Metaphysics X*, 4, jun. 1957.
- FLEMING, Donald; BAILYN, Bernard (orgs.). *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*. Cambridge, Mass., 1969.
- FRIEDENBERG, Edgar. "Neo-Freudianism and Erich Fromm". *Commentary XXXIV*, 4, out. 1962.
- "From Historicism to Marxist Humanism". *The Times Literary Supplement*. Londres, 5 jun. 1969.
- GAY, Peter. *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. Nova York, 1968.
- GILTAY, H. "Psychoanalyse und sozial-kulturelle Erneuerung". *Psychoanalytische Bewegung IV*, 5, set.-out. 1932.
- GLAZER, Nathan. "The Authoritarian Personality in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred". *Commentary IV*, 6, jun. 1950.
- GOLDMANN, Lucien. "La Pensée de Herbert Marcuse". *La Nef*, 36, jan.-mar. 1969.
- GRAUBARD, Allen. "One-dimensional Pessimism". *Dissent*, XV, 3, maio-jun. 1968.

- GROSSNER, Claus. "Frankfurter Schule am Ende". *Die Zeit*, Hamburgo, 12 maio 1970.
- GRUCHOT, Piet. "Konstruktive Sabotage: Walter Benjamin und der bürgerlichen Intellektuelle". *Alternative* 56/57, out.-dez. 1967.
- HABERMAS, Jürgen (org.). *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt, 1968.
- . *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, 1971.
- HAMMOND, Guyton B. *Man in Estrangement*. Nashville, 1965.
- HEISE, Rosemarie. "Der Benjamin-Nachlass in Potsdam". Entrevista com Hildegaard Brenner, *Alternative* 56/57, out.-dez. 1967.
- . "Nachbemerkungen zu einer Polemik oder Widerlegbare Behauptungen der frankfurter Benjamin-Herausgeber". *Alternative* 59/60, abr.-jun. 1968.
- HERZ, John H.; HULA, Erich. "Otto Kirchheimer: An Introduction to his Life and Work". In: Frederic S. Burin e Kurt L. Shell (orgs.). *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays by Otto Kirchheimer*. Nova York e Londres, 1969.
- . "Otto Kirchheimer". *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi* 10/11, outono 1969-inverno 1970.
- HOLZ, Hans Heinz. "Philosophie als Interpretation". *Alternative* 56/57, out.-dez. 1967.
- . *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der Kritischen Theorie Herbert Marcuses*. Colônia, 1968.
- HOWARD, Dick; KLARE, Karl (orgs.). *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin*. Nova York e Londres, 1972.
- HUGHES, H. Stuart. "Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy". In: Donald Fleming e Bernard Bailyn (orgs.). *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*. Cambridge, Mass., 1969.
- JAMESON, Frederic. "T. W. Adorno, or Historical Tropes". *Salmagundi* II, 1, primavera 1967.
- . "Walter Benjamin, or Nostalgia". *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi* 10/11, outono 1969-inverno 1970.
- JAY, Martin. "The Frankfurt School in Exile". *Perspectives in American History*, v. VI. Cambridge, 1972.
- . "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism". *Social Research* XXXIX, 2, verão 1972.
- . "The Metapolitics of Utopianism". *Dissent* XVII, 4, jul.-ago. 1970. Reproduzido em George Fischer et al. (orgs.). *The Revival of American Socialism*. Nova York, 1971.
- . "The Permanent Exile of Theodor W. Adorno". *Midstream* XV, 10, dez. 1969.
- KECSKEMETI, Paul. "The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective". *Commentary* XI, 3, mar. 1951.
- KETTLER, David. "Dilemmas of Radicalism". *Dissent* IV, 4, outono 1957.
- KITTSTEINER, Heinz-Dieter. "Die 'geschichtsphilosophischen' Thesen". *Alternative* 56/57, out.-dez. 1967.
- KOESTLER, Arthur. *Arrow in the Blue*. Nova York, 1952.
- . *The Invisible Writing*. Londres, 1954.
- KÖNIG, René. "Soziologie der Familie". In: *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, v. II. Stuttgart, 1969.
- . "On Some Recent Developments in the Relation Between Theory and Research". In: *Transactions of the 4th World Congress of Sociology*, v. II. Londres, 1959.
- LAPLANCHE, Jean. "Notes sur Marcuse et le Psychoanalyse". *La Nef* 36, jan.-mar. 1969.
- LEFEBVRE, Henri. "Eros et Logos". *La Nef* 36, jan.-mar. 1969.

- LEIBOWITZ, René. "Der Komponist Theodor W. Adorno". *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*. Frankfurt, 1963.
- LETHEN, Helmut. "Zur materialistischen Kunsttheorie Benjamins". *Alternative* 56/57, out.-dez. 1967.
- LIBERA, Alain de. "Le Critique de Hegel". *La Nef* 36, jan.-mar. 1969.
- LICHTHEIM, George. "From Marx to Hegel: Reflections on Georg Lukács, T. W. Adorno, and Herbert Marcuse". *Tri-Quarterly* 12, primavera 1968.
- LIPSHIRES, Sidney S. "Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond". Tese de doutorado, Universidade de Connecticut, 1971.
- LÜCK, Helmut. "Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hanns Eisler". In: Wilfried F. Schoeller (org.). *Die neue Linke nach Adorno*. Munique, 1969.
- MACINTYRE, Alasdair. *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*. Nova York, 1970.
- . "Herbert Marcuse". *Survey* 62, jan. 1967.
- . "Modern Society: An End to Revolt?". *Dissent* XII, 2, primavera 1965.
- MANN, Thomas. *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*. Trad. Richard e Clara Winston. Nova York, 1961 [*Doutor Fausto: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. Trad. Herbert Caro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000].
- . *Letters of Thomas Mann, 1889-1955*. Seleção e trad. Richard e Clara Winston, introd. Richard Winston. Nova York, 1971.
- MARKS, Robert W. *The Meaning of Marcuse*. Nova York, 1970.
- MASSING, Hede. *This Deception*. Nova York, 1951.
- MAYER, Gustav. *Erinnerungen*. Zurique e Viena, 1949.
- MAYER, Hans. *Der Repräsentant und der Märtyrer: Konstellationen der Literatur*. Frankfurt, 1971.
- MÜLLER-STRÖMSDÖRFER, Ilse. "Die 'helfende Kraft bestimmter Negation'". *Philosophische Rundschau* VIII, 2/3, jan. 1961.
- OPPENS, Kurt et al. *Über Theodor W. Adorno*. Frankfurt, 1968.
- PICCONE, Paul; DELFINI, Alexander. "Marcuse's Heideggerian Marxism". *Telos* VI, outono 1970.
- PICHT, Georg. "Atonale Philosophie. Theodor W. Adorno zum Gedächtnis". *Merkur* X, 13, out. 1969.
- PROSS, Helge. *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten, 1933-1941*. Berlim, 1955.
- RADKAU, Joachim. *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluss auf die amerikanische Europapolitik, 1933-1945*. Düsseldorf, 1971.
- RIESMAN, David; GLAZER, Nathan. *Faces in the Crowd*. New Haven, 1952.
- . *Individualism Reconsidered and Other Essays*. Glencoe, Illinois, 1954.
- ; DENNEY, Reuel; GLAZER, Nathan. *The Lonely Crowd*. New Haven, 1950.
- ROBINSON, Paul. *The Freudian Left*. Nova York, 1969.
- ROSENBERG, Bernard; WHITE, David Manning (orgs.). *Mass Culture: The Popular Arts in America*. Londres, 1957.
- RUSCONI, Gian Enrico. *La Teoria Critica della Società*. Bolonha, 1968.
- RYCHNER, Max. "Erinnerungen an Walter Benjamin". *Der Monat* XVIII, 216, set. 1966.
- SCHAAR, John H. *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm*. Nova York, 1961 [*O mundo de Erich Fromm*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965].

- SCHMIDT, Alfred. "Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus". *Neue Rundschau* LXXX, 4, 1969.
- . "Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie". In: *Kritische Theorie*, v. II. Frankfurt, 1968.
- . *Die "Zeitschrift für Sozialforschung": Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*. Munique, 1970.
- SCHOLEM, Gershom. "Erinnerungen an Walter Benjamin". *Der Monat* XVIII, 216, set. 1966.
- . "Walter Benjamin". *The Leo Baeck Institute Yearbook*. Nova York, 1965.
- SEDGWICK, Peter. "Natural Science and Human Theory". *The Socialist Register*. Londres, 1966.
- SHILS, Edward. "Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture". *Sewanee Review*, LXV, 4, outono 1957.
- . "Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology". *Daedalus* LXXXIX, 4, outono 1970.
- SILBERMANN, Alphons. "Anmerkungen zur Musiksoziologie". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XIX, 3, set. 1967.
- STOURZH, Gerald. "Die deutschsprachige Emigration in den Vereinigten Staaten: Geschichtswissenschaft und Politische Wissenschaft". *Jahrbuch für Amerikastudien* X, Heidelberg, 1965.
- SWEETZ, Paul. "Paul Alexander Baran: A Personal Memoir". *Monthly Review* XVI, 11, mar. 1965.
- SZONDI, Peter. "Hoffnung im Vergangenen". In: *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*. Frankfurt, 1963.
- . "Nachwort", Städtebilder, de Walter Benjamin. Frankfurt, 1963.
- THERBORN, Göran. "Frankfurt Marxism: A Critique". *New Left Review*, 63, set.-out. 1970.
- "Theodor Adorno". *The Times Literary Supplement*. Londres, 28 set. 1967.
- TIEDEMANN, Rolf. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt, 1965.
- . "Zur 'Beschlagnahme' Walter Benjamins, oder Wie Man mit der Philologie Schlitten fährt". *Das Argument* X, 1/2, mar. 1968.
- TROTTMAN, Martin. *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann*. Zurique, 1956.
- UNSELD, Siegfried. "Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins". *Frankfurter Rundschau*, jan. 1968.
- "Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language". *The Times Literary Supplement*. Londres, 8 jan. 1971.
- WELLMER, Albrecht. *Critical Theory of Society*. Nova York, 1971.
- WERCKMEISTER, O. K. "Das Kunstwerk als Negation; Zur Kunsttheorie Theodor W. Adornos". *Die Neue Rundschau* LXXIII, 1, 1962.
- "When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud". *The Times Literary Supplement*. Londres, 8 jan. 1971.
- WILDEN, Anthony. "Marcuse and the Freudian Model: Energy, Information, and Phantasia". *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11, outono 1969-inverno 1970.
- WOLFF, Kurt H.; MOORE Jr., Barrington (orgs.). *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*. Boston, 1967.

OUTRAS OBRAS

- ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Trad. Ben Brewster. Nova York, 1969.
- ARENDET, Hannah. *Between Past and Future*. Cleveland e Nova York, 1961.
- . *The Human Condition*. Chicago, 1958 [A condição humana. Trad. Roberto Raposo, posfácio Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000].
- . *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland, 1958 [Origens do totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. 4ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2000].
- ARON, Raymond. *German Sociology*. Glencoe, Illinois, 1964.
- AVINERI, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, 1968.
- BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford, 1969 [Quatro ensaios sobre a liberdade. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1981].
- BOTTOMORE, T. B. (trad. e org.). *Karl Marx: Early Writings*. Nova York, 1963.
- BROWN, Norman O. *Life Against Death*. Nova York, 1959.
- BUTLER, E. M. *The Tyranny of Greece over Germany*. Cambridge, 1935.
- CORNELIUS, Hans. "Leben und Lehre". In: Raymond Schmidt (org.). *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, v. II. Leipzig, 1923.
- DEAK, Istvan. *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and its Circle*. Berkeley e Los Angeles, 1968.
- DODGE, Peter. *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man*. Haia, 1966.
- DUGGAN, Stephen; DRURY, Betty. *The Rescue of Science and Learning*. Nova York, 1948.
- ERIKSON, Erik. *Childhood and Society*. Nova York, 1950 [Infância e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1971].
- FINDLAY, J. N. *Hegel: A Reexamination*. Nova York, 1958.
- FRIEDEMANN, Adolf. "Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene". *Psychoanalytic Pioneers*. Org. Franz Alexander, Samuel Eisenstein e Martin Grotjahn. Nova York e Londres, 1966.
- GOLDMANN, Lucien. "The Early Writings of George Lukács". *Tri-Quarterly* 9, primavera 1967.
- GROSSMAN, Carl M.; GROSSMAN, Sylvia. *The Wild Analyst: The Life and Work of Georg Groddeck*. Nova York, 1965.
- HOGGART, Richard. *The Uses of Literacy*. Londres, 1957.
- JAHODA, Marie; LAZARFELD, Paul F.; ZEISEL, Hans. *Die Arbeitslosen von Marienthal*. Leipzig, 1932.
- , DEUTSCH, Morton; COOK, Stuart W. *Research Methods in Social Relations*, v. I. Nova York, 1951.
- HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston, 1971 [Conhecimento e interesse (com novo posfácio). Introd. e trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982].
- . *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt, 1968.
- . *Theorie und Praxis*. Neuwied, 1963.
- . *Toward a Rational Society*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston, 1970.
- HONIGSHEIM, Paul. "Reminiscences of the Durkheim School". In: Kurt H. Wolff (org.). *Emile Durkheim 1858-1917*. Columbus, Ohio, 1960.
- HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and Society*. Nova York, 1958.
- KOCKELMANS, Joseph J. (org.). *Phenomenology*. Nova York, 1967.
- KORNHAUSER, William. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Illinois, 1959.

- KORSCH, Karl. *Marxismus und Philosophie*. Org. e introd. Erich Gerlach. Frankfurt, 1966 [Marxismo e filosofia. Trad. Antonio Sousa Ribeiro. Porto (Portugal): Afrontamento, 1977].
- KRACAUER, Siegfried. *From Caligari to Hitler*. Princeton, 1947.
- LESER, Norbert. *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*. Viena, Frankfurt e Zurique, 1968.
- LICHTHEIM, George. *The Concept of Ideology*. Nova York, 1967.
- . *George Lukács*. Nova York, 1970.
- . *Marxism: An Historical and Critical Study*. Nova York e Londres, 1961.
- . *The Origins of Socialism*. Nova York, 1969.
- LIPSET, Seymour M. *Political Man*. Nova York, 1960.
- LOBKOWICZ, Nicholas (org.). *Marx and the Western World*. Notre Dame, Indiana, 1967.
- . *Theory and Practice: History of a Concept From Aristotle to Marx*. Notre Dame, Indiana, 1967.
- LOREI, Madlen; KIRN, Richard. *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre*. Frankfurt, 1966.
- LÖWITH, Karl. *From Hegel to Nietzsche*. Nova York, 1964.
- LUKÁCS, György. *Essays on Thomas Mann*. Trad. Stanley Mitchell. Nova York, 1964.
- . *History and Class Consciousness*. Trad. Rodney Livingston. Cambridge, Mass., 1971 [História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003].
- . *The Historical Novel*. Trad. Hannah e Stanley Mitchell. Boston, 1963.
- . *Die Zerstörung der Vernunft*. In: *Werke*, v. IX. Neuwied, 1961.
- MACDONALD, Dwight. *Against the American Grain*. Nova York, 1962.
- MACIVER, Robert M. *As a Tale That Is Told*. Chicago, 1968.
- MARCUSE, Ludwig. *Mein zwanzigstes Jahrhundert*. Munique, 1960.
- MASLOW, Abraham H. "The Authoritarian Character Structure". *The Journal of Social Psychology* XVIII, 2, nov. 1943.
- MASON, T. W. "The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany". In: S. J. Woolf (org.). *The Nature of Fascism*. Nova York, 1968.
- MAUS, Heinz. "Bericht über die Soziologie in Deutschland 1933 bis 1945". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* II, 1, 1959.
- MERTON, Robert. *Social Theory and Social Structure*, ed. rev. Glencoe, Illinois, 1957.
- MEYER, Gladys. *The Magic Circle*. Nova York, 1944.
- MITTSCHERLICH, Alexander. *Society without the Father*. Trad. Eric Mosbacher. Nova York, 1970.
- NEGT, Oskar (org.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt, 1970.
- OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Londres, 1962.
- OBERSCHALL, Anthony. *Empirical Social Research in Germany*. Paris e Haia, 1965.
- PARKINSON, G. H. R. (org.). *Georg Lukács: The Man, His Work, and His Ideas*. Nova York, 1970.
- POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism*. Londres, 1957.
- REICH, Wilhelm. *The Mass Psychology of Fascism*. Nova York, 1946. [Psicologia de massas do fascismo. Trad. M. Graça M. Macedo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988].
- RIEFF, Philip. *Freud: The Mind of the Moralizer*. Nova York, 1959.
- (org.). *On Intellectuals*. Nova York, 1970.
- RIEMER, Svend. "Die Emigration der deutschen Soziologen nach den Vereinigten Staaten". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* II, 1, 1959.

- RINGER, Fritz. *The Decline of the German Mandarins*. Cambridge, Mass., 1969 [O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. Trad. Dinah A. Azevedo. São Paulo: EDUSP, 2000].
- ROKEACH, M. *The Open and Closed Mind*. Nova York, 1960.
- SANFORD, Nevitt; CONRAD, H. S. "Some Personality Correlates of Morale". *Journal of Abnormal and Social Psychology* XXXVIII, 1, jan. 1943.
- SCHELER, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926.
- SCHMIDT, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt, 1962.
- SCHOENBAUM, David. *Hitler's Social Revolution*. Garden City, N.Y., 1966.
- SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, 1969.
- SPEIER, Hans. "The Social Condition of the Intellectual Exile". *Social Order and the Risks of War: Papers in Political Sociology*. Nova York, 1952.
- STEINER, George. *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman*. Nova York, 1967.
- Werk und Wirken Paul Tillichs: Ein Gedenkbuch*. Stuttgart, 1967.
- TOPITSCH, Ernst. *Logik der Sozialwissenschaften*. Colônia e Berlim, 1965.
- TUREL, Adrien. *Bachofen-Freud: Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter*. Berna, 1939.
- WEBER, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Trad. A. M. Henderson e Talcott Parsons. Nova York, 1947.
- WOLIN, Sheldon. *Politics and Vision*. Boston, 1960.
- WURGAFT, Lewis D. "The Activist Movement: Cultural Politics on the German Left, 1914-1933". Tese de doutorado, Universidade Harvard, 1970.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abel, Theodore, 282
 Abraham, Karl, 141
 Ackerman, Nathan W., 298-299
 Adenauer, Konrad, 354
 Adler, Max, 61, 66
 Adler, Mortimer, 273
 Adorno, Gretel, 33, 377, 408-410
 Adorno, Theodor Wiesengrund, 5, 12-14, 16, 18-23, 26, 30, 33, 53, 58-62, 66-68, 70, 74, 81, 83, 95, 97, 99-101, 105, 110-116, 119-123, 125, 128-129, 133-134, 136, 150, 152-156, 158-161, 163, 169, 175, 180, 187, 193, 195, 197, 205, 209-211, 221, 223-224, 227-228, 231-258, 260-263, 265-269, 271-273, 276-278, 280, 282-298, 301-304, 308, 310, 313-316, 319-321, 323-334, 336-337, 339, 342-346, 349, 352-357, 359, 362, 364, 366-367, 370-372, 375-377, 380-383, 385, 388-389, 391-392, 395-396, 400, 403-420, 422-426, 428-430, 432, 437-441
 AJC *ver* Comissão Judaica Norte-Americana
 Allport, Gordon, 352
 Althusser, Louis, 335
 Anderson, Eugene N., 224
Antigona, 177
 Apollinaire, Guillaume, 410
 Aragon, Louis, 410
Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung ver Grünberg Archiv
 Arendt, Hannah, 74, 109, 166, 157, 262
 Aristóteles, 39, 199
 Aron, Betty, 303
 Aron, Raymond, 77, 221, 352
 Aster, Ernst von, 425
Aufbau, 253, 287
 Avenarius, Richard, 87
 Baader, Franz von, 58
 Bachofen, Johann Jacob, 142-143, 149, 175, 177
 Bakunin, Mikhail, 176
 Balzac, Honoré, de, 98, 187, 230
 Baran, Paul, 70, 364
 Barrès, Maurice, 410
 Barrington, Moore Jr., 379, 388, 412, 422, 432, 434-435, 441
 Barton, Allen, 287
 Baudelaire, Charles, 267-270, 333
 Bauer, Otto, 56, 61
 Bäumlér, Alfred, 142-143
 Beard, Charles, 78, 164
 Bebel, August, 142-143
 Beck, Maximilian, 67, 223
 Beer, Max, 66
 Beethoven, Ludwig von, 235, 246, 251, 254
Behemoth, 6, 72, 172, 196, 200, 202, 205, 211, 215-216, 219, 223, 377, 396-397, 399, 401, 436
 Benjamin, Walter, 5, 16, 20, 26, 30-31, 53, 72, 74, 75, 101, 111, 115-116, 128, 149, 154, 164, 165, 187, 209-211, 223, 228-229, 231-233, 235, 237-238, 247, 249, 256-272, 276-278, 280, 326-328, 333-334, 339, 342, 344, 356-357, 359-360, 370-372, 377, 381-383, 385, 389, 391-392, 396, 399-400, 403-411, 418-420, 422-423, 425, 429, 432, 436-441
 Bentham, Jeremy, 101
 Berg, Alban, 60-61, 240
 Bergson, Henri, 49, 69, 85, 91, 93-94, 96, 112, 269-270
 Bernfeld, Siegfried, 133, 135
 Bernstein, Eduard, 20, 55, 125, 139, 339, 371

- Bettelheim, Bruno, 298-300, 312
 Beveridge, Sir William, 78
 Blanqui, Auguste, 267
 Bloch, Ernst, 86, 165, 242, 261, 333, 398, 408, 420, 437
 Blumer, Herbert, 279
 Borke, Franz, 50, 53-55, 57-58, 78, 139, 204, 357
 Bouglé, Celestin, 69, 78, 166, 221-22
 Bouglé, Jeanne, 183
 Bramson, Leon, 309, 311
 Brandes, Georg, 188
 Brecht, Bertolt, 53, 211, 243, 253, 261-263, 272, 289
 Breton, André, 410
 Briffault, Robert, 142-143
 Brill, Hans Klaus, 163
 Brinton, Crane, 224
 Brown, C. F., 303
 Brown, Norman O., 224
 Brown, Roger, 308
 Buber, Martin, 59, 72, 136, 259
Buddenbrooks, 360
 Burckhardt, Jacob, 189
 Burke, Edmund, 181
 Burnham, James, 207
 Butler, E. M., 142
 Butler, Nicholas Murray, 79, 163, 349
 Calvino, 324
 Cantril, Hadley, 247
 Cassirer, Ernst, 166
 Chaplin, Charlie, 211, 272
 Círculo de Viena, 106-107, 365, 382
 Cole, G. D. H., 352
 Comissão Judaica Norte-Americana [American Jewish Committee, AJC], 224, 283, 287, 298-299, 302, 312, 356
 Comte, Auguste, 124
 Cornelius, Hans, 42-44, 58, 62, 87-88, 134, 231, 284
 Creedon, Carol, 303
Crítica da razão instrumental, 320
Crítica da razão dialética, 422
 Croce, Benedetto, 84
 Crouzet, Michel, 229
 Comissão Judaica do Trabalho, 224, 287
 Cunow, Heinrich, 56
Dämmerung, 6, 51, 57, 71, 75, 86, 89-100, 110, 131, 216, 266, 321, 323, 374-375, 377-381, 388, 404, 410, 418, 426, 432
 Darwinismo, 338-339
 Deak, Istvan, 73, 337, 397, 441
 Deakin, F. W., 45, 50, 373-374, 437
 Debussy, Claude, 245
 Delius, 245
 de Maistre, Joseph, 181
 de Man, Hendrik, 386, 441, 70, 134, 139
 Demangeon, A., 222
 Descartes, René, 54-55, 105, 173, 323, 334, 337, 394
 Dewey, John, 136, 422
Dialética do esclarecimento, 14, 19, 154, 193, 210-211, 254-255, 273-274, 276-278, 283, 293, 296, 297, 313, 317-320, 331, 338, 342, 370, 428, 432
Dialética negativa, 19-20
Die Gesellschaft, 67, 120, 200, 375, 382, 384, 388, 396-397, 421, 435, 437, 443
Die Weltbühne, 73, 441
 Dieterle, William, 253, 273
 Dilthey, Wilhelm, 188, 334, 379-380, 389, 420, 432
 Dimitrov, George, 217
 Döblin, Alfred, 253
 Dostoiévski, Fyodor, 190-191, 194, 230, 234, 273
Doutor Fausto, 254, 439
 Dünner, Josef, 70, 377
 Duprat, Jeanne, 221
 Durkheim, Emile, 69, 335, 378, 406, 421, 442
 Eastman, Max, 49, 374
 Eckert, Christian, 48
 Eiduson, Bernice T., 255, 407, 428
 Eisler, Gerhart, 41
 Eisler, Hanns, 241, 255, 263, 266, 406, 409, 439
 Empirismo, 55, 90, 106-107, 126, 316
 Engels, Friedrich, 46-47, 49-50, 54, 57, 98, 118, 125, 130, 142-143, 210, 229-231, 332, 334, 374, 380
 Epicuro, 199
 Erikson, Erik, 302, 310, 390, 415, 441
Eros e civilização, 133, 152, 155-156, 158-159, 161, 309, 320, 337, 350, 384, 434
 Esclarecimento, 14, 19, 154, 193, 210-211, 254-255, 273-278, 283, 293, 296-297, 313, 317-320, 326, 330-331, 338, 342, 370, 428, 432
 Escola de Marburgo, 64
 Escola de Kiel, 212, 400
 Escritório de Serviços Estratégicos [Office of Strategic Services (OSS)], 125, 223
Estudos sobre o preconceito, 225, 228, 279, 283, 288-289, 291, 297, 302, 312, 315-317, 319, 336, 347
 Existencialismo, 27, 122, 173, 174, 179, 198, 339-341, 422
 Expressionismo, 234, 408
 Farquharson, Alexander, 69, 78, 376
 Fascismo, 13, 78, 81, 96, 101-102, 115, 133-134, 142, 166, 169, 171-172, 174-175, 181, 194-195, 198, 201-202, 205, 209-212, 214, 216, 218, 221, 241, 265-266, 272, 278, 294, 296-297, 299, 302, 305, 312-314, 318, 321, 330-331, 338, 345, 365, 387, 393, 399-401, 404, 407, 415-416, 425-426, 428, 432, 442-443
 Favez, Juliette, 163
 Federn, Paul, 133, 135
 Fenichel, Otto, 133
 Fenomenologia, 62, 87, 113, 115, 117-118, 121-122, 134, 238, 297, 301, 383, 400
Fenomenologia do espírito, 14, 119, 420
 Ferenczi, Sándor, 145-146, 157, 179
 Feuerbach, Ludwig, 97, 100, 380, 420
 Fichte, J. B., 96
Filosofia e teoria crítica, 122, 208
 Findlay, J. N., 393, 441
 Finkelstein, Moses I. (M. I. Finley), 202, 333, 350, 351, 356, 378
 Finkelstein, Sidnéy, 229
 Finley M. I. *ver* Finkelstein, Moses I.
 Fischer, Ruth, 226
 Fiske, Marjorie, 350
 Fogarasi, Bela, 41
 Ford, Franklin, 224
 Fourier, Charles, 101
 Flowerman, Samuel, 290, 298
 Fraenkel, Ernst, 196
Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 155, 353, 390, 401, 417, 436
 Frazer, Sir James, 142
 Freisler, Roland, 212
 Frenkel-Brunswik, Else, 298, 302-303, 306, 308-309, 415-416, 428
 Freud, Anna, 135, 411
 Freud Sigmund, 20, 49, 74, 100, 124, 131-160, 167, 178-180, 185, 256, 259, 290, 292, 298-299, 310, 333, 335-336, 341, 363, 377, 385-391, 393, 407, 411, 415, 420-422, 425, 428, 430, 434, 438, 440-441
 Freytag, Gustav, 188, 395
 Fried, Hans, 223
 Friedeburg, Ludwig von, 13, 353
 Friedmann, Georges, 77
 Fromm, Erich, 5, 6, 16, 30-31, 33, 59, 66, 69, 70, 72, 79, 134-158, 160-161, 167-170, 176-180, 182-184, 192-193, 197, 217, 223, 248, 252, 259, 279, 284, 290, 292, 302-303, 309-311, 321, 356, 357, 360, 366, 369, 372, 376-377, 386-394, 414, 417-418, 430, 435, 438, 440
 Fromm-Reichmann, Frieda, 134-135, 386, 388
 Fundação Hacker, 255, 428
 Fundação Rockefeller, 186, 286
 Geifer, Alois, 352
 Gelb, Adhemar, 42, 62
 George, Stefan, 45, 62, 142, 264
 Gerlach, Kurt Albert, 45-47, 50, 52, 65, 222
 Gerth, Hans, 70, 364
 Gesellschaft für Sozialforschung *ver* Sociedade de Pesquisas Sociais
 Gide, André, 410
 Ginsberg, Morris, 69, 166, 222, 352
 Glazer, Nathan, 301, 412, 415, 438, 440
 Godard, Jean-Luc, 232
 Goethe, 41, 83, 154, 188, 230, 235, 261, 264, 270, 353, 395, 411, 427
 Goldfrank, Esther, 186, 226
 Goldmann, Lucien, 16, 54, 229, 403, 438, 441
 Gooch, G. P., 352
 Graebner, I., 223
 Gramsci, Antonio, 76, 86
 Greenberg, Clement, 279

Groddeck, Georg, 135, 145-146, 157, 388, 441
 Groethuysen, Bernard, 222
 Grossmann, Henryk, 17, 31, 54-59, 66, 68, 77, 79, 86, 98, 131, 134, 163, 175, 197, 203, 204-208, 224, 266, 350, 374-378, 398, 431, 437, 441
 Grünberg, Carl, 43, 46-49, 52-54, 57-59, 61-66, 69, 76, 84, 134, 203, 225, 231, 361, 369, 373-379, 425, 427, 431-432, 436
Grünbergs Archiv, 46, 59, 63-64, 84, 369, 373-379, 427, 432
 Gumperz, Hede, 41
 Gumperz, Julian, 41, 50, 77, 79, 223, 351, 373, 378, 431
 Gunzert, Rudolf, 353
 Gurland, Arkadij R. L., 165, 195, 200, 203, 205, 207, 212-215, 218-221, 224, 227, 287, 351, 398-400, 402, 431, 433, 436
 Guterman, Norbert, 298, 301-302, 415, 421
 Gutzkow, Karl, 188-189
 Grupo de Estudos de Berkeley sobre Opinião Pública [Berkeley Public Opinion Study Group], 302-303, 309, 312, 316, 364
 Habermas, Jürgen, 13, 16, 18-22, 33, 74, 100, 116, 121, 130, 316, 337, 366, 370-372, 377-378, 381-385, 389, 419-421, 424, 438, 442
 Hacker, Frederick, 256, 353, 407
 Haeckel, Ernst, 96
 Halbwachs, Maurice, 69, 78, 257, 376
 Hamsun, Knut, 30, 192-194, 321, 330, 332, 387, 396
 Harnack, Adolf von, 138
 Hartmann, Heinz, 290
 Hartmann, Nicolai, 64
 Hartock, Anna, 167
 Hegel, G. W. F., 14, 43, 49, 53, 55, 64, 66-67, 74, 83-92, 95, 97, 99, 102-105, 108-114, 118-125, 128, 130, 143, 156-157, 165, 169, 171, 174-175, 177, 181, 197, 199, 203, 209, 238, 263, 323, 325, 332-334, 340, 343, 345-346, 362, 366, 372, 376, 378-379, 384-386, 390, 393-394, 420, 432, 434-435, 437, 439, 441-443
 Heidegger, Martin, 64, 67, 116-124, 139, 173, 338-339, 383, 418, 421, 439
 Held, Adolf, 287
 Heller, Hermann, 200
 Helvétius, Charles, 102
 Herzog, Herta, 167, 273, 287, 412
 Hess, Moses, 47, 373
 Hilferding, Rudolf, 56, 61, 67, 120, 217
 Hiller, Kurt, 76, 411
 Hindemith, Paul, 241
 Hirschfeld, C. L., 69
 Hiss, Alger, 373
História e consciência de classe, 14, 40, 84, 89, 97, 118, 120, 230, 261, 324, 380, 442
 Hobbes, Thomas, 63, 96, 154, 181, 199, 219, 322-323, 394
 Hofmannsthal, Hugo von, 264, 403, 407, 409
 Hoggart, Richard, 279, 412, 441
 Holborn, Hajo, 224
 Homero, 328-330
 Honigsheim, Paul, 78, 163, 222, 364, 378, 394, 442
 Hook, Sidney, 129, 421
 Hooker, Richard, 199
 Horkheimer, Mandon, 75
 Horkheimer, Max, 5, 6, 9, 12-14, 16, 26, 30-31, 33-34, 42-44, 48-49, 51-53, 55, 57-60, 62-71, 75-77, 79-81, 83, 86-102, 104-113, 116, 118, 120-131, 134-136, 139-140, 148-151, 155-156, 159-166, 168-170, 172 174-178, 180, 182, 184, 186-187, 193-200, 203, 205, 208-213, 216, 218-224, 227-229, 231-233, 235, 246, 251, 253, 255, 258, 261, 263, 265-266, 270, 273-279, 281-283, 285, 287-288, 290-291, 293-298, 301-302, 304, 310-311, 313, 317-340, 342-343, 345-349, 351-360 362-363, 365-366, 369, 371-382, 385-386, 388-389, 391-393, 395, 398-404, 406-426, 428, 431, 437
 Horney, Karen, 147, 149, 151, 152, 160
 Hughes, Everett, 348, 423
 Hughes, H. Stuart, 34, 379, 385-396, 438, 442

Humboldt, Wilhelm von, 48, 374
 Hume, David, 106, 181, 323, 386
 Husserl, Edmund, 113-116, 119, 122, 126, 173, 246, 319, 376-337, 383, 400, 403, 428
 Huxley, Aldous, 161, 234, 255-256, 276, 420
 Hyman, Herbert H., 290, 292, 308, 414, 416
 Ibsen, Henrik, 177, 191-192, 273, 396
 Idealismo, 64, 74, 87, 89, 96, 97, 112, 114, 118, 130, 155, 174, 192, 332, 362, 390
Ideologia da sociedade industrial, A, 103, 236, 272, 278, 320, 350, 369, 399, 411, 419, 435
 Iluminismo, 9, 102, 106, 110, 295-296, 317, 322-332, 335, 343, 346, 361, 418
 Iluminista, 21, 107, 143, 209, 276, 295, 322-326, 329-331, 339, 341
Infância em Berlim por volta de 1900, 264, 429
 Instituto de Pesquisas de Ciências Sociais de Colônia, 48
 Instituto Marx-Engels, 49, 57
 Instituto Psicanalítico de Frankfurt, 66, 135
 Jaekch, Ernst, 197
 Jaensch, E. R., 303
 Jahn, padre, 165
 Jahoda, Marie, 298-299, 394, 414-416, 428, 473, 442
 Janowitz, Morris, 298-300, 312, 415-417, 430
 Jaspers, Karl, 93, 339, 380, 422, 432
 Johnson, Alvin, 79
 Jones, Ernest, 141, 146, 388
 Joyce, James, 230
 Jung, Carl, 157, 268
 Kafka, Franz, 18, 230, 232, 234, 255, 409
 Kant, Immanuel, 43, 60, 64, 85-88, 95-96, 101, 104, 111, 145, 171, 181, 193, 233, 235, 245, 262, 277, 323, 325, 330-331, 362, 371, 373, 379, 394, 404, 432
 Kapp, Karl Wilhelm, 223
 Karsen, Fritz, 165, 223, 401
 Kautsky, Karl, 47, 54, 125, 139, 203, 334, 398, 431
 Kecskemeti, Paul, 308, 312, 416, 417, 439
 Kehr, Eckhart, 216, 401
 Keller, Gottfried, 188
 Kellner, Dora, 261
 Kellner, Leon, 259
 Kierkegaard, Søren, 62, 111-113, 165, 191, 230-231, 234, 268, 321, 339, 376, 382-383, 418, 428-429
 Kirchheimer, Otto, 5, 16, 26, 31, 77, 163, 168, 195, 200-203, 212-213, 219-221, 224, 227, 350, 357, 372, 392, 397-400, 402, 431, 433, 436, 438
 Klages, Ludwig, 142-143
 Kline, George, 128, 375, 385
 Koestler, Arthur, 61, 257, 376, 407, 439
 Kogon, Eugen, 352
 Komarovskiy, Mirra, 183, 186-187, 284, 395, 433
 Komintern, 217
 König, René, 352, 393, 439
 Korsch, Hedda, 41
 Korsch, Karl, 15, 41-42, 47, 50-51, 66, 84, 374, 378-379, 442
 Koyré, Alexander, 66, 221
 KPD ver Partido Comunista da Alemanha
 Kracauer, Siegfried, 59, 60, 111, 372, 375, 410, 442
 Kraus, Karl, 61, 240, 270, 411
 Krenek, Ernst, 249, 269, 406, 433
 Krieger, Leonard, 224
 Kris, Ernst, 150, 166, 290
 Lacin, Asja, 261
 Lamprecht, Karl, 52
 Landauer, Karl, 66, 134-135, 183, 223, 357, 376, 386
 Landsberg, Paul Ludwig, 77, 357, 378
 Lang, Olga, 33, 68, 223, 395, 433
 Lasalle, Ferdinand, 210
 Laski, Harold, 69, 166, 196-197
 Lasswell, Harold, 164, 273, 412
 Lazarsfeld, Paul, 34, 165-167, 183, 186, 223, 246, 248-250, 252, 273, 282, 285-288, 298, 308, 316, 352, 355, 365, 377, 392, 394-395, 404-406, 412-414, 416, 423-424, 428, 433, 442
 Le Bon, Gustav, 335
 Lebensphilosophie, 91-96, 104, 109, 116, 118, 122, 172, 174, 194

- Lederer, Emil, 219, 401
 Leibniz, 128, 334
 Leichter, Käthe, 183
 Lenin, 6, 57, 96, 191, 201, 211, 230, 235, 251, 369, 410, 438
 Leonardo da Vinci, 55, 324
 Le Play, Frédéric, 69, 175
 Leroy, Maxime, 222
 Levenstein, Adolf, 167, 392
 Levinson, Daniel J., 298, 302-303, 415, 428
 Levinson, Maria Hertz, 303
 Lewin, Kurt, 66
 Librairie Félix Alcan, 69, 163, 222
 Lichtheim, George, 35, 375, 378-379, 418-419, 439, 442
 Likert, Rensis, 306
 Lindemann, Hugo, 48
 Lipset, S. M., 393, 417, 442
 Livre Casa Judaica do Saber, 59, 136
 Locke, John, 106, 181, 199, 394
 Löwe, Adolph, 62-63
 Löwenthal, Leo, 6, 11-12, 18, 30-31, 34, 52, 58-59, 62, 65-66, 68-70, 72, 79, 87, 110, 129, 134-136, 150-151, 154, 166, 176, 184, 187, 188-194, 196, 205, 209, 216, 223-224, 227-229, 231, 234, 246, 252, 266, 268, 273-276, 281-283, 287, 288, 291, 295-298, 301-303, 319, 321, 323, 330, 332, 340, 345, 347, 348-350, 354, 357, 360, 369-370, 372, 374-377, 382, 385, 387, 389, 391-392, 394-396, 398, 400-403, 406-408, 412-415, 418-419, 421-425, 427-429, 433-434
 Löwenthal, Richard, 205, 434
 Lukács, Georg, 14, 16, 40-41, 47, 53, 76, 84, 86, 89-90, 92, 97, 118, 120, 130, 188, 229-231, 235, 238, 261, 324, 334, 364, 372, 373, 379-380, 395, 402-403, 418-419, 439, 441-443
Luta contra o liberalismo na visão totalitária do Estado, A, 172, 189, 326
 Luxemburgo, Rosa, 13, 40, 51, 56
 Lynd, Robert, 79, 166, 176, 281, 352, 376, 391, 401
 Maccoby, Michael, 167, 392, 431
 MacDonald, Dwight, 279, 412, 442
 Mach, Ernst, 87
 MacIver, Robert, 79, 166, 281, 352, 376, 391, 401, 406, 442
 Mackauer, Wilhelm, 223
 Maiakowski, Vladimir, 261
 Maier, Alice, 33, 195, 204, 223, 347, 353, 375, 396, 414
 Maier, Joseph, 223, 350
 Maine, Sir Henry, 175, 219
 Malik Verlag, 63
 Malinowski, Bronislaw, 142, 144
 Mallarmé, Stefan, 327
 Man, Hendrik de, 70
 Mandelbaum, Kurt, 64, 77, 205, 350, 357, 398, 434-435
 Mandeville, Bernard de, 101
 Mann, Heinrich, 253
 Mann, Thomas, 166, 253-254, 287, 360, 389, 406, 439, 442
 Mannheim, Karl, 49, 62, 68, 108, 127, 355, 359, 380, 382
Manuscritos econômico-filosóficos, 100, 120, 136
 Maquiavel, Nicolau, 63, 322
 Marcuse, Herbert, 6, 12, 16, 20, 30, 33, 41, 43, 66-68, 70, 79, 81, 83, 99-100, 102-105, 108-110, 116-126, 130, 136, 139, 141, 145, 147, 152, 155-162, 165, 169-170, 172-174, 176, 180-181, 189, 196, 198, 205, 208-209, 211, 220-221, 224, 227, 231, 236-237, 245-246, 252, 263, 272-273, 277-278, 281-282, 290, 309, 320, 326, 328, 329, 334, 338-342, 350, 354-355, 364, 366, 369, 371-373, 376, 378-379, 381-385, 387-388, 390, 391-394, 396-406, 412, 418-426, 432, 434, 436-439, 441
 Marcuse, Ludwig, 43, 165, 373, 391
 Marx, Karl, 12, 39, 42, 49-50, 52, 56-57, 66, 71, 84, 86-87, 92, 96-98, 100-101, 108-109, 117, 119-120, 122, 124-125, 130, 133-137, 139, 148-149, 155-156, 159, 169-170, 174-175, 177, 181, 185, 201, 204-205, 207, 209-210, 221, 238, 247, 261, 293-294, 323-324, 326, 328, 334, 345, 352, 363, 371, 374-376, 378, 380-381, 385-386, 390, 392, 398-399, 414, 417, 419-421, 430-431, 435, 437, 439, 441-443

- Maslow, Abraham, 303, 416, 442
 Massing, Hede, 351, 373, 402
 Massing, Paul, 33, 41, 74, 195, 225, 287, 298, 356, 373, 377, 392, 413, 415, 424, 435
 Mattick, Paul, 55, 77, 374, 375, 398, 422
 Mayer, Gustav, 46, 373
 Mayer, Hans, 163, 165, 244, 405, 411
 McCarran, Pat, 351
 McCloy, John J., 348-349, 352
 McDougall, W., 179
 McLuhan, Marshall, 127
 McWilliams, Joseph E., 301
 Mead, George Herbert, 356, 424
 Mead, Margaret, 164, 391
 Mehring, Franz, 188
 Meng, Heinrich, 66, 135, 396, 441
 Mennicke, Karl, 62
 Merleau-Ponty, Maurice, 86, 117
 Merton College, 68, 113, 405
 Merton, Robert, 282, 416, 433, 442
 Meyer, Conrad Ferdinand, 188, 189, 395, 433
 Meyer, Gerhard, 33, 77, 163, 165, 205, 350, 373, 378, 398-399, 434-435
 Meyer, Gladys, 33, 70, 386
 Mill, John Stuart, 102, 126
Minima moralia, 20, 95, 154, 225, 255, 283, 319-320, 343-346, 359, 380, 388-389, 407, 412, 422, 425, 428-429
 Mitchell, Wesley, 79
 Mitscherlich, Alexander, 178, 393, 443
 Moeller van den Bruck, Arthur, 190
 Moore, G. E., 386
 Morgan, Lewis, 142
 Morgenthau, Hans, 196
 Mörike, Eduard, 188
 Morrow, William R., 303
 Negt, Oskar, 16, 316, 366, 379, 443
 Nelson, Benjamin, 356
Neue Sachlichkeit ver Nova Objetividade
 Neuling, Willi, 208, 399
 Neumann, Franz, 6, 16-17, 26, 30-31, 72, 134, 168, 172, 195-200, 202-203, 207, 209-224, 282, 356, 366, 372, 377-378, 381, 385, 392, 396-397, 399, 401-402, 431, 433, 436, 438
 Neumann, Sigmund, 197
 Niebuhr, Reinhold, 79
 Nietzsche, Friedrich, 83, 85, 91-93, 96, 102, 113, 153, 165, 172, 230, 276, 323, 330, 331, 344, 378, 380, 404, 412, 419, 422, 429, 432, 442
 Nobel, Nehemiah A., 59, 72, 136, 375
 Nova Escola de Pesquisas Sociais [New School for Social Research], 79, 350
 Nova Esquerda, 12, 14-15, 17, 22, 28, 41, 350, 363
 Nova Objetividade, 47, 241, 352, 365
 Novalis, 330
 Oakeshott, Michael, 338, 346, 421, 443
Obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, A, 267, 270-271
Ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade, A, 67
 Organização Internacional do Trabalho, 64
Origem da família, A, 142
 Ortega y Gasset, José, 201, 276
 OSS ver Escritório de Serviços Estratégicos
 Ossietzky, Carl von, 76
 Pachter, Henry, 165-166, 391-392
 Pareto, Vilfredo, 181
Paris, a capital do século XIX, 267, 269
 Park, Robert, 279
 Partido Comunista da Alemanha, 40, 76, 364
 Partido Socialdemocrata da Alemanha, 40, 50-51, 76, 196, 200-201, 203, 398
 Parsons, Talcott, 352, 393, 443
 Patti, Adelina, 60
 Pepper, Claude, 224, 402
Personalidade autoritária, A, 133, 154, 167, 178-179, 182, 211, 216, 255-256, 286, 289-290, 297-298, 300-304, 310-316, 318, 416
 Phelps, George Allison, 301
Philosophische Hefte, 67, 383
 Picasso, Pablo, 272
 Pinthus, Kurt, 223
 Piscator, Erwin, 53, 63
 Platão, 109
 Plekhanov, George, 125
 Poe, Edgar Allan, 357
 Polgar, Alfred, 253

- Pollock, Friedrich, 13-14, 17, 25-26, 30-31, 33-34, 41-45, 49, 51, 56-58, 62-64, 66, 68-71, 73-75, 77-79, 87-88, 110, 131, 163, 165, 168-169, 176, 184, 205-209, 211-213, 215, 217-221, 223-224, 227, 257, 282, 287-288, 303, 313, 315, 321, 349, 353, 355-356, 369, 373-377, 379, 385-386, 390-392, 395, 398-399, 401-402, 406-407, 413, 417-418, 423-425, 427-428, 432, 436
- Popper, Karl, 90, 443
- Positivismo, 53, 84, 90, 94, 97, 101, 106, 115, 124, 127, 129, 149, 157, 165, 199, 212, 247, 268, 294, 315, 328, 330, 339, 356, 361, 362, 364, 385
- Pragmatismo, 106, 129, 199, 209, 339, 356, 385
- Prismas: crítica cultural e sociedade*, 255, 429
- Projeto de Pesquisas Radiofônicas, 22, 249, 240, 286
- Proust, Marcel, 230, 233-234, 264, 269, 333
- Punição e estrutura social*, 202, 212, 227, 433
- Questão judaica*, A, 303, 416
- Rathenau, Walter, 71
- Razão e revolução*, 109, 119, 121, 123-125, 157, 174, 209, 224, 435
- Regius [pseudônimo de Horkheimer], 6, 75, 81, 357, 374-375, 377-379, 388, 404, 410, 418, 426, 432
- Reich, Wilhelm, 66, 133, 139, 141-142, 156, 303, 416
- Reik, Theodor, 138
- Renner, Karl, 61
- República de Weimar, 13, 16, 29, 39-40, 47, 52, 69, 71, 73, 88, 167-168, 196, 198, 200-201, 216-217, 253, 258, 338, 354, 357, 360, 365-366, 372, 377, 397, 402, 438, 441
- Revista Trimestral de Sociologia de Colônia*, 65
- Richter, Werner, 353, 423
- Rickert, Heinrich, 262
- Rieff, Philip, 133, 385, 443
- Rienzi, Cola di, 101, 301
- Riesman, David, 279, 412, 426, 440
- Riezler, Kurt, 62, 67
- Rigaudias-Weiss, Hilde, 374
- Ringer, Fritz, 338, 361-362, 374, 421, 425, 443
- Robespierre, 101, 301, 435
- Robinson, Paul, 155, 341, 385, 387, 390, 422, 440
- Röckle, Franz, 47, 352
- Rokeach, Milton, 417, 443
- Romance histórico, O, 230
- Rosenberg, Alfred, 194
- Rosenzweig, Franz, 59, 72, 136, 375
- Rousseau, 109, 170, 181, 193, 199, 394, 397, 423, 443
- Rummey, Jay, 163, 183
- Rusche, George, 77, 202, 378, 398, 428, 433
- Russell, Bertrand, 139
- Ryazanov, David, 50, 56-57, 375
- Rychner, Max, 259, 403, 408, 440
- Sachs, Hanns, 135, 138
- Sade, marquês de, 102, 330-331, 338
- Salomon-Delatour, Gottfried, 394, 410
- Salzberger, Georg, 136
- Sanford, R. Nevitt, 298, 302, 303, 305, 415, 428, 443
- Sartre, Jean-Paul, 86, 117, 229, 303, 340-341, 390, 412, 416, 422, 434
- Savonarola, 101, 301
- Scelle, Georges, 69, 257, 376
- Schaar, John, 170, 386, 388, 440
- Schachtel, Ernst, 33, 167, 183-184, 376, 394, 416, 436
- Schardt, Alois, 223
- Scheler, Max, 30, 48, 62, 64, 94, 99, 122, 200, 338, 400, 421, 443
- Schiller, 236, 356, 374
- Schlesinger, Rose (Sra. K. A. Wittfogel), 52
- Schlesinger, Rudolf, 58, 375
- Schmidt, Alfred, 16, 33, 354, 366, 372, 379, 383, 400, 418, 420, 424, 431, 440, 443
- Schmitt, Carl, 16, 169, 173-174, 200-201, 340, 369-370, 397
- Schmückle, Karl, 41
- Schoen, Ernst, 264
- Scholem, Gershom, 258-259, 261-262, 372, 389, 403, 407-408, 419, 429-430, 440
- Schönberg, Arnold, 61-62, 116, 232, 239-242, 245, 249, 253-254, 269, 276, 252, 355
- Schopenhauer, Arthur, 64, 85-86, 87, 91, 154, 165, 252, 345, 379, 423, 432
- Schorske, Carl, 40, 224, 372
- Schücking, Levin, 188
- Schultz, Franz, 264
- Scott, Walter, 230
- Segunda Internacional, 84, 118, 125, 334, 378
- Seiber, Mátyás, 243
- Sekles, Bernhard, 60
- Ser e o nada*, O, 340-341, 390, 422
- Serviço de Pesquisas Sociais Aplicadas, 282, 287
- Sheatsley, Paul B., 290, 292, 308, 414, 416
- Shils, Edward, 312-314, 355, 412, 417, 424, 440
- Shotwell, James T., 352
- Siepmann, Charles A., 273, 412
- Simon, Ernst, 59
- Simon, Hans, 197
- Simpson, George, 249, 406, 412, 421, 429
- Sinzheimer, Hugo, 68, 196
- Sionismo, 71, 259, 297, 377, 408, 414
- Slawson, John, 283, 298, 349
- Smend, Rudolf, 200
- Sobre o hedonismo*, 102, 156, 329
- Socialdemocracia, 51, 57, 66, 76, 93, 196, 201, 379
- Sociedade de Pesquisas Sociais, 45, 47, 352
- Sociedade Fabiana, 45
- Sombart, Werner, 49, 374, 436
- Sorel, Georges, 84, 181, 379
- Sorge, Christiane, 42
- Sorge, Richard, 41, 45, 50, 58, 373-374, 437
- Soudek, Joseph, 223
- Soziologische Verlagsanstalt [editora], 63
- Spann, Othmar, 64
- SPD ver Partido Socialdemocrata da Alemanha
- Speier, Hans, 185, 395, 443
- Spengler, Oswald, 88, 233
- Spielhagen, Friedrich, 188
- Spinoza, 136, 199
- Stahl, Friedrich Julius, 124, 181
- Stanton, Frank, 247, 406, 412
- Steffens, Lincoln, 225, 435
- Steiner, George, 229, 402, 408, 443
- Stendhal, 189, 235
- Sternberg, Fritz, 56, 165
- Sternheim, Andries, 69, 77, 163, 176, 183, 223, 357, 376-377, 394, 436
- Steermann, Eduard, 61
- Stirner, Max, 165, 341
- Storfer, A. J., 138
- Storry, G. R., 45, 50, 373-374, 437
- Strauß, Richard, 242
- Stravinsky, Igor, 18, 30, 239-242, 254
- Strindberg, August, 177
- Studien über Autorität und Familie*, 78, 146, 168, 175-176, 178, 180, 182-188, 192-195, 200, 221, 228, 252, 284, 289, 300, 302-303, 305-306, 309-310, 378, 388-390, 392-395, 417, 427, 431, 434
- Studies in Philosophy and Social Science*, 5, 212, 207, 209, 211-212, 214-216, 219, 222, 224, 237, 250, 273, 282, 286, 304, 369, 397, 401, 414, 427
- Sullivan, Harry Stack, 147, 388
- Swede, Oscar H., 49, 374
- Sweezy, Paul, 376, 440
- Szabo, Ervin, 379
- Tarde, Gabriel, 335
- Tawney, R. H., 68-69, 376
- Teoria do romance*, 188, 261
- Teoria tradicional e teoria crítica*, 126, 151, 304, 359
- Therborn, Goran, 418, 421, 425, 440
- Thomas, Albert, 64, 77
- Thomas, Martin Luther, 301, 407
- Thurstone, L. L., 306
- Tiedemann, Rolf, 258, 261, 262, 270, 407-409, 411, 430, 440
- Tillich, Paul, 62-63, 68, 70, 111, 352, 376, 382, 385, 401, 436, 443
- Tocqueville, Alexis de, 279
- Toller, Ernst, 360
- Tomismo, 199, 339
- Tönnies, Ferdinand, 164, 391
- Toscanini, Arturo, 248
- Treves, Paolo, 194
- Trotsky, Leon, 133, 399
- Tucholsky, Kurt, 360, 364, 425

- Tugan-Baranovski, M. J., 56
 Universidade de Frankfurt, 42-43, 45, 67,
 134, 264, 316, 357, 386, 393, 428
 Valéry, Paul, 233-234, 362
 Veblen, Thorstein, 237-238, 380, 429
 Vico, Giambattista, 63, 92, 127, 322, 334,
 380
 Vierkandt, Alfred, 179
 Vogt, Karl, 96
 Von Stein, Lorenz, 124
 Wagner, Richard, 187, 246, 252-253, 372,
 380, 395, 406, 428-429
 Webb, Sidney, 69, 376
 Weber, Alfred, 127
 Weber, Max, 85, 97, 127, 170-172, 305,
 324-325, 361, 417, 419, 434, 437, 443
 Webern, Anton von, 240
 Weil, Anne, 183
 Weil, Felix J., 33, 41-42, 44-47, 52, 58, 62-
 63, 70-71, 75, 175, 186, 205, 227, 287,
 352, 364, 373-374, 376-377, 395, 399,
 423, 425, 436
 Weil, Hermann, 25, 41, 44, 63, 70, 75,
 185, 222, 373
 Weil, Kate, 42
 Weill, Kurt, 241
 Wellmer, Albrecht, 16, 33, 366, 384, 419,
 441
 Wertheimer, Max, 185
 Wiese, Leopold von, 48, 65, 352
 Wilson, Edmund, 229
 Wittfogel, Karl August, 33, 41, 50, 52-53,
 55, 57-58, 65-66, 68, 71, 79, 186, 197,
 203, 223, 225-226, 231, 351-352, 357,
 366, 374, 376-377, 394-395, 399, 402,
 423, 436, 438
 Wolfers, Arnold, 197
 Wyneken, Gustav, 258-259
Zeitschrift für Sozialforschung, 30, 54-55,
 59, 65-67, 69, 71-72, 77, 80, 86, 96,
 102, 106, 110, 113, 122, 124, 126, 138,
 139-140, 142-144, 146-147, 149, 152,
 157, 163-165, 167, 172, 181, 184, 186-
 189, 191-192, 194, 197, 198, 200, 202-
 206, 219, 221-222, 227, 231, 239, 241,
 243, 246-247, 249, 252-253, 265-266,
 269, 270, 273, 282, 318, 320, 322, 333,
 341, 347, 353-354, 369, 378, 391, 395,
 397, 399, 401, 404, 416, 425, 427, 429,
 430-431, 440, 442-443
 Zetkin, Klara, 13, 41
 Zetkin, Konstantin, 41
 Zhdanov, Andrei, 229, 230
 Zilsel, Edgar, 165, 223
 Zimmerman, Charles, 287
 Zola, Emile, 189, 230

1ª edição, outubro de 2008

Impressão e acabamento: Sol Gráfica, RJ
 Papel da capa: Cartão supremo 250g/m²
 Papel do miolo: Pólen bold 70g/m²

Tipografia: Minion 11/14